

Filozofia jako misja Boża - rozmowa z Ryszardem Legutko

Inspiracja do filozofii, jej obecność w przestrzeni społecznej, jej wpływ na życie ludzkie, wszystko to ma związek z jakimiś boskimi zamiarami wobec człowieka. Jakimi? Nie wiemy. Nie wie też Sokrates



Inspiracja do filozofii, jej obecność w przestrzeni społecznej, jej wpływ na życie ludzkie, wszystko to ma związek z jakimiś boskimi zamiarami wobec człowieka. Jakimi? Nie wiemy. Nie wie też Sokrates - przypominamy rozmowę Marka A. Cichockiego i Dariusza Karłowicza z prof. Ryszardem Legutko, która ukazała się w 2. numerze Teologii Politycznej

Marek Cichocki: Kiedy czyta się, co o Sokratesie pisali luminarze peerelowskiej filozofii, to wątek religii jest tam właściwie nieobecny. Za przykład może posłużyć okropnie przestarzała, a ciągle wznawiana i ciągle, niestety, polecana studentom książka Ireny Krońskiej w PWN-owskiej serii "Myśli i Ludzie". W tej interpretacji religia Sokratesa to wątek uboczny i niezrozumiały. Za moich czasów to była oczywiście lektura obowiązkowa. Kiedy wyposażony w taki aparat czytałem potem dialogi, to nie byłem w stanie zrozumieć, dlaczego właściwie Ateńczycy oskarżyli Sokratesa o bezbożność i wprowadzanie nowych bogów. Było to tłumaczone jako wyraz kołtuństwa czy pretekst, ale tak naprawdę problem religijności Sokratesa zupełnie w tych interpretacjach pomijano. Jak można to wytłumaczyć? Czy to brało się z ograniczeń marksizmu, czy za tym kryło się coś więcej?

Ryszard Legutko: Częściowo wiązało się to z marksistowsko-leninowskim stosunkiem do filozofii. Marksiści uważali, że dobra filozofia to jest filozofia naukowa - a nauka stoi w opozycji do religii. Jeżeli więc uznano, że ktoś był filozofem możliwym do zaakceptowania, tak jak Sokrates - wszak został skazany na śmierć przez kołtunów, a więc nie mógł być zły - to z konieczności przypisywano mu niechętny stosunek do religii. Gdy ktoś był "nie nasz", na przykład Platon, no to wtedy wiadomo było, że jego myśl była religijna, a więc nienaukowa. Ale to jest tylko część prawdy, bo jak sądzę, obie wielkie szkoły interpretujące filozofię starożytną od XIX wieku - a więc mówiąc w dużym skrócie pozytywistyczno-analityczna szkoła anglosaska oraz heglowska szkoła niemiecka - też odsuwały i minimalizowały rolę religii w myśli starożytnej.

Dariusz Karłowicz: Czy teza o konflikcie między religią a filozofią stosuje się do filozofii antycznej? Czy w starożytności ktoś tak myślał?

R. L.: Ja nie jestem przekonany, czy to było tak jasno postrzegane. Raczej nie. Taki konflikt - rzekomy lub rzeczywisty - między religią i filozofią pojawia się jako problem dużo później. Natomiast wracając do Sokratesa: jeśli w jego myśli dopatrywano się jakiejś religijności, na przykład u Hegla czy u niektórych nawiązujących do heglizmu historyków filozofii starożytnej, to była to taka religijność, chciałoby się powiedzieć, protestancka. Taki protestantyzm *avant le lettre*.

D. K.: Jak Pan to rozumie?

R. L.: Wiązało się to z ogólną tezą - według mnie w dużej mierze fałszywą - że rozwój religii polega na przejściu od kolektywizmu do indywidualizmu, a więc od religii jako zbiorowego doświadczenia do religii jako doświadczenia indywidualnego. Protestantyzm był koncepcją indywidualistyczną, Sokrates zaś był indywidualistą skazanym przez zbiorowość za religijną niepokorę, a zatem - taki wniosek się narzucał - Sokrates antycypował protestantyzm. Taka teza nie pada wprost, ale jest wyraźna w podtekście. Odmienne spojrzenie na Sokratesa, poza kontekstem owego indywidualizmu, to rzecz dość świeża, czyli kwestia kilku ostatnich dziesięcioleci.

D. K.: Kilkadziesiąt lat to chyba dość, żeby odkryć, że w filozofii coś się zmieniło od czasu, gdy Irena Krońska napisała swoje dzieło.

R. L.: Tajemnica jest taka, że poleca się książki, które miały wiele wydań - są ogólnie dostępne i przynajmniej ze słyszenia znane prowadzącym zajęcia. Do tego dochodzi lenistwo. Prowadzącym nie chce się drążyć literatury mniej dostępnej. Ten stan rzeczy się reprodukuje. Za kilka lat kolejni adepci filozofii, niespecjalizujący się w antyku, będą polecać swoim studentom książkę Krońskiej.

D. K.: W myśli anglosaskiej spór o religijność Sokratesa zaczyna się od tekstu Gregory Vlastosa Socrates piety. Jaka była ta pobożność, czy też religijność Sokratesa?

R. L.: Swoją książkę o Sokratesie Vlastos pisał - czy przymierzał się do niej - przez wiele lat. Do sfinalizowania skłoniło go zaproszenie do wygłoszenia Gifford Lectures - to takie prestiżowe wykłady w Szkocji, które wygłasza się co roku od XIX wieku. Tematem tych wykładów zawsze musi być religia lub jakieś nawiązanie do religii. Vlastos nie powieli indywidualistycznej interpretacji, ale pod innym względem rozwija inną klasyczną wykładnię filozofii Sokratesa. Jego Sokrates jest konsekwentnym racjonalistą: nie ma u niego niczego, co nie dałoby się wyprowadzić z rozumu, rozumem uzasadnić. Jego religijność jest rzeczywista, ale nie ma w niej elementu objawionego, niezależnego od rozumu. W tym sensie jest to religijność pozbawiona fideizmu, a więc "nieprotestancka".

D. K.: Ale tekst wywołał ogromną dyskusję - zwłaszcza wśród uczniów Vlastosa - dyskusję, która doprowadziła do zmiany spojrzenia. W tym numerze "Teologii Politycznej" czytelnik znajdzie fragment książki McPherrana Religion of Socrates, który jest jednym z ostatnich głosów w tej sprawie.

R. L.: Vlastos był wybitnym nauczycielem, niesłychanie inspirującym dla swoich uczniów, z którymi lubił się spierać. Niedawno opublikowano bardzo ciekawą korespondencję w kwestii religijności Sokratesa między Vlastosem a jego uczniami, wśród nich McPherranem właśnie. To nagłe zainteresowanie religijnością nie oznacza oczywiście, że przewartościowano zasadniczo filozofię Sokratesa i uczyniono z niego myśliciela religijnego. Ja sam zacząłem patrzeć na religijność Sokratesa inaczej nie tyle za sprawą owych dysput między uczniami Vlastosa, ale podczas mojej pracy nad tłumaczeniem i komentarzem do

Apologii. Zwłaszcza jeden wątek w tym dziele wydał mi się szczególnie trudny do zrozumienia, bez kontekstu religijnego. Jest to misja, która - jak wiemy - została zlecona Sokratesowi przez boga. Że tak było, to rzecz powszechnie znana, ale mało kto bierze ów aspekt religijny na serio.

D. K.: Pan traktuje to bardzo serio, właściwie odwracając dotychczasowe interpretacje. Przyznaję, że kiedy przeczytałem Pański komentarz, spodziewałem się gwałtownych polemik.

R. L.: W większości znanych mi komentarzy krytycznych misja nie jest traktowana jako rzecz istotna. Owszem, powiada się: Sokrates twierdzi, że otrzymał od boga polecenie. Potem pyta się: o co w tej misji chodzi? I odpowiedź standardowa brzmi: chodzi o to, żeby badać ludzi przez krytyczne rozmowy z nimi na temat ich poglądów. I to jest odpowiedź zdradliwa, ponieważ nie wyczerpuje sprawy. Nie wiemy bowiem nadal, po co należy badać tych ludzi? Jaki jest cel badania Sokratejskiego? Czemu tyle dni, tyle miesięcy, tyle lat spędził na tej działalności, za którą oddał życie? Co miał osiągnąć?

D. K.: Tylko że o odpowiedź nie jest łatwo. Właściwie wszystkie narzucające się odpowiedzi Sokrates odrzuca. Jeśli przejść przez dialogi, to widać, że tym powodem nie mogła być misja dydaktyczna, bo nikt tak często jak Sokrates nie powtarza, że nikogo niczego nauczyć niepodobna. Ani moralna - bo ta się Sokratesowi nie powiodła, a on sam nie robi wrażenia, żeby uważał to za klęskę. Niezmiernie trudno też byłoby określić ewentualny cel polityczny tej misji - bo niezbyt jasne są te polityczne ideały, którym służą te rozmowy. Zostaje, jak Pan pokazuje w swoim komentarzu, odwołanie się do racji czysto religijnej. Celem misji nie jest osiągnięcie jakichś skutków, tylko spełnienie woli bożej. Znaczy to, że misja religijna musi wystarczyć za odpowiedź na pytanie: dlaczego tak żyłeś, Sokratesie? Tylko że to z kolei stwarza

takie wrażenie, i to było dla mnie najbardziej uderzające w lekturze Pańskiego komentarza do Obrony Sokratesa, że ten Sokrates religijny, ten wykonawca misji bożej okazuje się człowiekiem znacznie mniej odpowiedzialnym za skutki swoich działań, niż przyzwyczailiśmy się sądzić. To rzeczywiście boży szaleniec, który przewraca młodzieży w głowach, kompromituje poważnych obywateli, kłuje - jak powiada - ateńskiego rumaka, nie bardzo czując się odpowiedzialnym za to, co z tego wyniknie.

R. L.: Sokrates nigdy nie dowodził swojej odpowiedzialności za nauczanie. Wprost przeciwnie - odżegnywał się od niej. Zwykle myślano, że to jest ironia, a nawet żart. Ale według mnie mówił serio. Z każdego praktycznego punktu widzenia, jeżeli weźmiemy tę misję jako misję dydaktyczną - uczenie ludzi, misję moralną - uczynienie ich lepszymi, czy misję polityczną - tworzenie jakiejś elity, to działalność Sokratesa okazuje się katastrofą. Sokrates nie ma żadnych sukcesów ani w uczeniu ludzi i skłanianiu do myślenia, ani w czynieniu ich lepszymi, ani w tworzeniu elity umysłowej.

D. K.: Czyli robię, co mi nakazał bóg, i tylko on wie, co z tego wyniknie?

R. L.: U Sokratesa mamy połączenie opartej na uzasadnieniach etyki filozoficznej z etyką tradycyjną. Sokrates mówi o sobie, że on jest jak żołnierz, z rozkazu dowódcy stojący na stanowisku. Niczym bohater spod Troi robi, co do niego należy, i nie pyta ani z jakich racji, ani dla jakiego celu. Skąd on wie, że naprawdę otrzymał ten rozkaz? Wie, bo odczytuje znaki - wie także dlatego, że to jest według niego jedyna dająca się obronić interpretacja wypowiedzi wyroczni. Wreszcie - i tu jest element filozoficzny - wywody, które prowadzi, są wywodami zgodnymi z prawdą i mającymi rozumowe uzasadnienie.

D. K.: Wiara poszukująca zrozumienia?

R. L.: Nie poszedłbym tak daleko. Sokrates jest przekonany, że filozofowanie jako czysta czynność intelektualna jest niezależne od bogów, zaś wynikające z niej wnioski są bezwzględnie prawdziwe. Ale inspiracja do filozofii, jej obecność w przestrzeni społecznej, jej wpływ na życie ludzkie, wszystko to ma związek z jakimiś boskimi zamiarami wobec człowieka. Jakimi? Nie wiemy. Nie wie też Sokrates. Nie wątpi jednak, że te zamiary są dobre, i dlatego okazuje bogu posłuszeństwo.

D. K.: A więc filozofia wyrasta z religii, rozumowanie jest misją bożą?

R. L.: Tak. Impuls do filozofii nie tkwi w samej filozofii, lecz poza nią.

D. K.: Przypomina to trochę krytykę nadmiernych ambicji empirycznego modelu wiedzy: nikt nie jest zdolny doświadczalnie wyjaśnić, dlaczego w ogóle chcemy coś wyjaśniać doświadczalnie.

R. L.: Sokrates ma tę znakomitą cechę, która sprawia, że może tę misję wykonać i świetnie się z niej wywiązuje. Tą cechą jest wrażliwość epistemologiczna. On naprawdę nie ma żadnej wiedzy. To, co mówi o sobie, jest prawdą - on nie ma wiedzy, jeśli pod pojęciem wiedzy będziemy rozumieć albo jakąś umiejętność czy sztukę, czyli *techne*, albo jakiś system filozoficzny interpretujący świat. Natomiast jest znakomicie wyczulony na to, co spełnia warunki wiedzy. Ma metawiedzę. Sądzę, że był to pierwszy w ogóle filozof, który nie tylko taką wrażliwość posiadał, ale umiał ją wykorzystać. Jego działalność jest więc poniekąd działalnością epistemologa, który wie, jakie warunki musi spełniać wiedza, a kiedy jej nie spełnia. Tyle że nie jest to czysta epistemologia. Nie jest to tylko zwykła refleksja nad formalnymi kryteriami wiedzy. Bo mamy tu cały ten kontekst religijny i moralny - przekonanie, że jest to działanie podjęte z inspiracji boskiej dla celu, który jest pewnie znany tylko Bogu.

M. C.: Chociaż niejasny jest polityczny cel tej misji, to jej polityczny wymiar nie ulega kwestii również dla samego Sokratesa. Jeżeli jednak wziąć by tę definicję misji, tak jak ją teraz Pan przedstawił, to można powiedzieć, że nie daje ona wielu szans Atenom. Chciałbym lepiej zrozumieć racje tego konfliktu. Czy w tej perspektywie jest tak, że w konflikcie pomiędzy misją bożą a światem polityki ten drugi jest zawsze na straconych pozycjach, że zawsze broni fałszu, że nie ma w nim nawet krzty prawdy? Czy też da się jakoś ten konflikt ustawić chociażby na poziomie dwóch rodzajów misji bożej? To znaczy, że ten spór jest o wiele bardziej dramatyczny niż wtedy, gdy jedna strona ma rację, a druga jest z góry skazana na to, żeby w tym sporze polec.

R. L.: O tej drugiej stronie nie wiemy zbyt wiele. Bo co my mamy w tekście Apologii Platona? Mamy nieszczęsnego Meletosa. Mamy pojawiającego się w tle Anytosa. Mamy opinie Sokratesa o społeczeństwie ateńskim. Te opinie są jednoznacznie krytyczne i nie ma nic takiego, co mogłoby sugerować alternatywny sposób patrzenia na to społeczeństwo. Fakt, że Sokrates nie miał wielkich nadziei na powodzenie swojej misji, jest tu znaczący. Jest to diagnoza kryzysu duchowego Aten, a nie wskazanie, że wytworzyły one jakąś równoważną wobec Sokratesowej, równie silną albo porównywalnie skłaniającą do refleksji religijność.

M. C.: Więc zarzut o bezbożność był jednak zarzutem kołtunów.

R. L.: Proszę zwrócić uwagę, jak Sokrates rozmawia ze swoimi oskarżycielami. Ani przez chwilę nie rezygnuje ze swego stylu. On ani nie broni swojej religijności, ani nie atakuje ich religijności. On stwierdza, że oskarżenia nie są spójne, że oskarżyciele nie rozumieją tego, co mówią; nie rozumieją pojęć. Czy pomieszanie poznawcze to główna cecha kołtuna? Nie sądzę. Chodzi raczej o charakterystyczny

dla społeczeństwa demokratycznego stan, w którym moralność miesza się z polityką, subiektywizm z obiektywizmem, filozofię z pragmatyką itd. Taki stan był dla Sokratesa nie do zniesienia, a jego zmysł epistemologiczny nieustannie się przeciw temu buntował. Tak też zachowuje się przed sądem. Nie udziela rzeczowej repliki na zarzuty. On nie dowodzi, że nie demoralizował młodzieży czy że składał ofiary i tak dalej. Owszem, Sokrates podkreśla swoją więź z Atenami. Ale z jakimi Atenami? Tego nie wiemy.

W każdym razie tymi Atenami nie są zgromadzeni w sądzie obywatele. Jemu zależy tylko na tym, by nie być postrzeganym jako wróg ojczyzny. Ale odpowiedź nie jest odpowiedzią stricte merytoryczną. Oskarżycielom i sędziom powiada mniej więcej tak: "Zanim będziemy mogli stwierdzić, czy Sokrates jest bezbożnikiem, czy nie - musimy zrozumieć, co mamy na myśli. Moi oskarżyciele nie wiedzą jednak, co mają na myśli. Nie rozumieją tego, co mówią. Zatem proces nie ma sensu". Tak więc obawiam się, że to, co Pan powiedział, że misja nie daje specjalnych szans Atenom, jest w dużym stopniu prawdą.

M. C.: Na podstawie tego konfliktu można definiować religijność Sokratesa, natomiast tak naprawdę mówi on nam niewiele o religijności Ateńczyków i Aten?

R. L.: Słowo "religia" wymaga komentarza. Sokratesa interesowało przede wszystkim to, co po grecku określa się *hozjos* czy *to hozjon*, co odnosi się do relacji człowieka do innych ludzi, którymi to relacjami bogowie są jakoś zainteresowani. Nie odnosiło się natomiast do relacji człowiek - Bóg, ani do tego, co Grecy oddawali słowem *ta hiera* - rzeczy święte, czyli rzeczy będące własnością bogów. Więc kiedy w *Apologii* Sokrates czy Ateńczycy mówią o bezbożności, to mają na myśli rzeczy, które znajdują się na granicy, powiedziałbym, religii i moralności w naszym współczesnym rozumieniu.

M. C.: Czyli że: jeśli ustaliliśmy, że zarzut bezbożności nie był jednak zarzutem kołtunów ani wyłącznie pretekstem, to właściwie jaki status mógł mieć ten zarzut dla Ateńczyków?

R. L.: Zgadzam się z interpretatorami, którzy twierdzą, że cała sprawa miała charakter dość przypadkowy, że trochę wbrew woli Ateńczyków urosła do skali zasadniczego konfliktu. Ateńczycy nie mieli ochoty skazywać Sokratesa na śmierć, a pewnie sam Sokrates też nie miał ochoty oddawać życia, mimo że nie był już człowiekiem młodym. W Atenach to były czasy raczej łagodzenia konfliktów politycznych niż zaogniania ich, czasy leczenia ran, a nie zadawania nowych. Taka była praktyka demokratyczna w tamtych czasach. Stawiano przed sądem różnych ludzi za różne rzeczy, ale chodziło raczej o ostrzeżenie, a w każdym razie nie o śmierć. Ten proces nie miał być aż tak poważny. Gdybym miał określić, co było najważniejszą przyczyną procesu, wskazałbym raczej aspekt polityczny niż religijny. Jednak polityczny w rozumieniu dość przyziemnym, w wymiarze osobistych uraz, ludzkich ambicji, osobistej niechęci. Nie to, że Sokrates zagrażał państwu, że z jakichś względów chciano go usunąć. Z tego się zrobiła wielka sprawa, ponieważ Sokrates postawił rzecz pryncypialnie: ja nie wiem, jaka jest wasza religijność, ale wiem jedno, że w głowie macie chaos i bałagan. Więc może gdyby ten chaos i bałagan zlikwidować, i te umysły i serca Ateńczyków uporządkować, to mogłoby się okazać, że owe umysły i serca są całkiem wartościowe. W wystąpieniach Sokratesa nie ma pogardy wobec Aten. Nie był to atak na obyczajowość, na bogów, na instytucje, na praktyki religijne. On powtarzał cały czas: "wy źle myślicie", a oni się obrazili i uznali go winnym. Po tym wyroku jeszcze raz im naurągał, więc skazali go na karę śmierci.

M. C.: W tym konflikcie tylko Sokrates myśli poważnie o misji bożej. Ateńczycy mówią o religii, ale myślą raczej w kategoriach sporu

prestżowego.

D. K.: Ciekawe, że religijność i rozum stoją pod rękę, że są po jednej stronie, a polityczność po drugiej. Taki kształt konfliktu zupełnie nie mieści się w paradygmacie kapłana i błazna.

Ale przesunmy się w czasy nam bliższe. Bezbożność jako problem polityczny nie kończy się z Sokratesem. Filozofowie polityki przez wieki bali się bezbożników.

R. L.: Do pewnego momentu, a od pewnego momentu zaczęli się bać ludzi zbyt religijnych, zbyt żarliwych.

D. K.: Do Bossueta włącznie częsty jest taki obraz, że bez odniesienia do Boga żadne więzi w państwie nie dają się utrzymać. Bez Boga państwo się rozsypie, a lojalność obywatelska nie będzie ugruntowana w niczym.

M. C.: Bardzo liberalny Locke nie wyobrażał sobie w państwie ateistów.

D. K.: A przecież to był już ten moment w historii, kiedy panicznie bano się religijnych zelotów - ludzi zbyt żarliwych.

R. L.: Problem z ateuszami rzeczywiście pojawia się w tym czasie. Standardowy argument brzmiał: ateista nie jest zdolny honorować kontraktów, a więc nie będzie wiarygodnym członkiem społeczeństwa. Umowa musi mieć w sobie coś świętego, inaczej więź okaże się nietrwała. Każda więź. Jeśli więc człowiek odrzuca świętość, to wobec tego odrzuca świętość umowy.

D. K.: Czy w tym pomysł nie ma nic na rzeczy? Powiada się: "Dla tego człowieka nie ma nic świętego".

R. L.: Niektórzy twierdzą, że nie ma czegoś takiego jak ateista. Zawsze jest coś świętego, do czego można się odwołać. Wobec tego ludzie honorują umowy, odwołując się do jakiś swoich świętości. Sądzę, że to nie był dobry argument z ateuszami. Trzeba by być znacznie bardziej precyzyjnym. Jakie są teologiczne warunki honorowania umowy? Czy konieczna jest np. dusza nieśmiertelna...

D. K.: ...i to dusza jednostkowa, a nie gatunkowa...

R. L.: ...i różne tego typu sprawy. Robi się z tego niezwykle złożona kwestia teologiczna. To nie jest za dobry pomysł, bo uzależnia politykę od bardzo finezyjnej doktryny teologicznej. A to sprawia, że szczegółowe spory doktrynalne mogą wpływać na polityczną stabilność. W każdym razie od pewnego momentu pojawia się takie przekonanie, że religia jest z jednej strony ważna politycznie, a z drugiej strony politycznie niebezpieczna.

D. K.: Ważna z przyczyn filozoficznych, a niebezpieczna z przyczyn praktycznych.

R. L.: Lepiej powiedzieć, że ważna ze względów moralnych. Bo przynajmniej od czasów Sokratesa religia z moralnością ściśle się wiązały. Nie inaczej było w judaizmie, podobnie mamy w chrześcijaństwie. Szalenie trudno rozdzielić jedno do drugiego. Religię traktowano jako coś, co wiązało się ściśle z moralnością społeczeństwa, i poprzez to z polityką. Dlatego bezbożnik to ktoś niebezpieczny dla społecznego ładu, ktoś potencjalnie niemoralny, skłonny lekceważyć reguły społecznego życia. Z drugiej strony zakładano, że to właśnie religia jest niebezpieczna, bo niszczy myślenie polityczne, wprowadza entuzjizm, to, co Anglicy nazywali zeal, co sprawia, że nasze działania są nieprzewidywalne, nieracjonalne.

M.C.: Można powiedzieć, że skutkiem czy rozwiązaniem tego problemu było upaństwowienie religii, tyle że wówczas bezbożność znów staje się problemem państwa.

R. L.: To jest pomysł tolerancji według modelu wcielonego w krajach protestanckich. Widać go również u Locke'a. Religii nie należy ufać, więc musi być pod kontrolą państwa. Pod tym względem istniała zasadnicza zgoda między zwolennikami i przeciwnikami tolerancji. Różnica dotyczyła stopnia i zakresu kontroli. Ale nawet u tych zdeklarowanych zwolenników tolerancji, jak Locke, mamy to wyraźnie powiedziane, że arbitrem jest państwo. Państwo pozwala na manifestowanie kultów, praktyk, a nawet na głoszenie rozmaitych doktryn. Ale to suweren decyduje, czy i kiedy owe praktyki i doktryny są niebezpieczne dla państwa.

D. K.: Tylko kim jest ten suweren? Prorokiem? Założenie, że można słusznie osądzać spory dotyczące dogmatyki czy kultu, nie tworząc zarazem jakiejś hiperreligii, wydaje się dość dyskusyjne. Tu zakłada się, że polityka zdolna jest stworzyć jakiś metapoziom, na którym władca będzie rozstrzygał kwestie wiary nie jako strona sporu, ale jako sędzia. Czy to już przedsmak koncepcji neutralności państwa?

R. L.: W nowożytnej filozofii koncepcja neutralności w ścisłym sensie nie występuje. Nie może być neutralności, jeśli religia traktowana jest jako zagrożenie czy to dla państwa, czy dla wolności, czy dla umysłu. Stwarza to atmosferę stałej podejrzliwości, a jednocześnie rodzi pokusę stworzenia czegoś w rodzaju religii akceptowalnej przez państwo, jakiegoś chrześcijaństwa, które nie byłoby już zagrożeniem ani dla państwa, ani dla wolności, ani dla umysłu. Widać to wyraźnie u Locke'a, u Woltera i innych. A najwyraźniej i najdobitniej widać to u Rousseau, który nawet znalazł na coś takiego nazwę - religia obywatelska, czyli nie tylko taka, w którą obywatel może wierzyć, aby być dobrym

obywatelem, ale taka, w którą wierzyć powinien. Mamy więc dziwne pomieszanie. Z jednej strony nieangażowanie się państwa w sprawy religii, z drugiej strony bardzo mocne podkreślenie zasad, które są potrzebne, by być dobrym obywatelem, dobrym członkiem społeczeństwa obywatelskiego, dobrym członkiem wspólnoty, społeczeństwa kupieckiego czy nowej republiki - i to włącznie z obszarem wiary. W całą tę konstrukcję włączono jako jedną z naczelných zasad tolerancję. Zatem słowo to od samego początku zawierało obie te treści, które nie tylko są trudne do pogodzenia, ale nadto się wzajemnie maskują. Z jednej strony państwo nie angażuje się, pozwala wspólnotom religijnym robić, co chcą. Z drugiej strony władca wie doskonale, według jakich zasad całość ma funkcjonować, czuje się uprawniony do ingerowania w cały system, w ramach którego żyją, działają inne grupy, inne jednostki. Mamy więc tu połączenie wstrzemięźliwości i agresywności.

M. C.: Czy można powiedzieć, że koncepcja neutralności wyklucza się z tego, iż taki projekt upaństwowionej religii się załamuje. Bo jeżeli religii nie można utrzymać jako spoiwa czy ideologii w taki dosyć opresyjny sposób, jak chciał Hobbes czy Locke, to w takim razie trzeba, mówiąc brzydko, pozbyć się tej sfery.

D. K.: Zastąpić ją przez ideę neutralności, która funkcjonalnie ma spełniać rolę religii, tylko uwalnia państwo od związków z transcendencją.

R. L.: Choć ten pomysł na upaństwowienie religii nie był zbyt realistyczny, miał bardzo konkretne skutki. Doprowadził bowiem do osłabienia obecności religii w życiu publicznym. Skoro państwo stało się tak potężne, skoro było odpowiedzialne za religię, to religia traciła poczucie obowiązku za sferę publiczną. Nie było dla niej miejsca na wspólnym forum obywatelskim czy moralnym, bo państwo działało w

jej zastępstwie. Ona sama stała się nieobecna, a właściwie odtrącona czy odrzucona. Idea rozdziału kościoła i państwa była faktycznie formułą kontroli kościoła przez państwo.

D. K.: U podstaw tej koncepcji rozdzielającej religię od państwa leżał wyjątkowo niejasny podział na to, co prywatne, i to, co publiczne. Religijność miała zmieścić się w obszarze tego, co prywatne. I to miało uczynić ją politycznie niegroźną. Kłopot w tym, że nigdy nie było wiadomo, gdzie kończy się sfera prywatna, a zaczyna publiczna. Gdzie umieścić kulty zewnętrzne? Do której sfery należy cała masa różnych przekonań? Od którego momentu przekonania filozoficzne czy religijne przestają być prywatne i zaczynają być publiczne? Łatwo tu o dowolność.

R. L.: Tak, ten podział był brzemenny w skutki i to w skutki niekoniecznie korzystne. Podział na publiczne, czyli obywatelskie, i prywatne, czyli jednostkowe, jest niezwykle upraszczający. Do której sfery należy religia? Oczywiście - zgodnie z rozdziałem państwa i Kościoła - nie należy do sfery publicznej. A jeśli nie do publicznej, to do sfery prywatnej. Ale przecież łatwo zauważyć, że ludzie, łącząc się w związki religijne, nie tylko uczestniczą w sferze publicznej, ale nadto religia kształtuje ich stosunek do świata, do państwa, do innych ludzi, do dobra wspólnego, do wojny i pokoju, i do wielu innych rzeczy. Jeśli więc chcemy pojmować ludzi jako obywateli, to nie możemy religii pojmować wyłącznie jako sprawy prywatnej. Jeśli zaś decydujemy się w niej widzieć wyłącznie sferę prywatną, to wówczas przyjmujemy zupełnie inną koncepcję człowieka i inną koncepcję państwa. Państwo przestaje być strukturą obywatelską, ale staje się instytucją, której celem jest wyłącznie obsługiwanie instrumentów współpracy między prywatnymi jednostkami. Taki model państwa i człowieka jest marzeniem wielu liberałów, ale ma on zasadniczą wadę. W dziedzinie życia zbiorowego istnieje wielki obszar, który trudno zakwalifikować do

tego, co prywatne, i do tego, co publiczne, a który ma jednoczesny wpływ na jedno i drugie. Jeśli spróbujemy zepchnąć go do prywatności - tak jak to się dzieje obecnie - to konsekwencje tego są niepokojące. Sfera prywatna rozrasta się niemożebnie, a z drugiej strony staje się przedmiotem zainteresowania państwa, które coraz bardziej zaczyna ją regulować, to znaczy wyznaczać reguły współpracy między jednostkami. Hipertrofia prywatności jest więc jednocześnie hipertrofią państwa, które coraz więcej chce mieć do powiedzenia o tym, jak powinno wyglądać życie w rodzinie, w szkole, w kościołach, w związkach towarzyskich.

D. K.: Zagarniając różne obszary, które mogą być w przekonaniu ludzi religii obszarem ich suwerennych decyzji.

R. L.: W końcu dochodzi do rzeczy zupełnie już fatalnej, mianowicie identyfikacji jednego i drugiego. Prywatne staje się polityczne, a polityczne staje się prywatne. Na przykład życie płciowe staje się orężem politycznym zmieniającym struktury państwa.

D. K.: Przed chwilą wspomniał Pan o Wolterze. W głosie wyczułem ironię. Zatrzymajmy się więc na chwilę przy wolterowskim modelu tolerancji - zdaje mi się, bardzo dziś wpływowym. Zwłaszcza gdy idzie o identyfikację wrogów.

R. L.: Wolter to był myśliciel dość lichej: umysłowość prymitywna, choć niezwykle sprawny w wymiarze - powiedziałbym - gazetowym. Ale intelektualnie bez dużych możliwości. To widać, kiedy się czyta, jak Wolter próbuje polemizować z Pascalem czy z Leibnizem. Ale to nie ta liga. Ciekawy jest o tyle, że widać w jego pisarstwie tendencje, które później się zaktywizowały i weszły do szerokiego obiegu. Charakterystyczny dla Woltera jest jego niesłychany antychrystianizm. On nienawidził chrześcijaństwa. Jeden z jego biografów napisał, że

koniec chrześcijaństwa to byłby najszcześniejszy moment w jego życiu. W tekstach o tolerancji widać, że antychrześcijaństwo była prawdziwą obsesją Woltera. On tam chwali wszystkich: caryca Katarzyna jest tolerancyjna, chan, cesarze chińscy, władcy Japonii - wszyscy. Nawet Żydzi, których nienawidził - ów, jak pisze, obmierzył lud - byli tolerancyjni. Tylko chrześcijanie są nietolerancyjni, a najgorsi z nich to katolicy. Jego antychrystianizm był mocniejszy od jego antysemityzmu.

D.K.: Przykładem skrajnej nietolerancji wobec Rzymu jest postawa męczenników chrześcijańskich.

R. L.: Tak, rzeczywiście. Nietolerancyjni męczennicy prowokowali tolerancyjnych Rzymian. A z drugiej strony jest u niego skłonność do pewnego rodzaju wielkodusznej adaptacji. Mówi tak: chrześcijaństwo zawiera jednak coś wartościowego i ja to uratuję dla cywilizowanego świata. Tym czymś jest koncepcja braterstwa. Tolerancja jako ogólnoludzkie braterstwo.

D. K.: Z chanem i carycą Katarzyną.

R. L.: Pomysł ten okazał się przebojem ideologicznym na następne stulecia.

M. C.: Nie mogę uwolnić się od myśli, że to jest właściwie typ myślenia, który przyświecał twórcom preambuły do obecnego projektu europejskiej konstytucji. Można powiedzieć, że to jest dokładnie ta sama logika. Czy patrząc na to, z czym mamy dzisiaj do czynienia, można powiedzieć, że to jest zwieńczenie tej logiki, tego sposobu myślenia o tolerancji, ale także obecności chrześcijaństwa w sprawach publicznych.

D. K.: Chrześcijaństwa, czy może nawet szerzej - również tej

sokratesowej misji bożej. Każdej misji bożej.

R. L.: Myślę, że to jest wniosek uprawniony, przy wszystkich dodatkowych zastrzeżeniach, które trzeba by zrobić. W gruncie rzeczy ten typ myślenia jest mocno dziś obecny. Jego zwolennicy powiedzieliby tak: "Chrześcijaństwo jest niebezpieczne i dlatego zostało przewyciężone. Przewyciężenie polega zaś na tym, że wydestylowaliśmy z niego to, co jest ogólnoludzkie, a tym czymś jest idea tolerancji, braterstwa i czegoś jeszcze. Ale ponieważ to coś nie jest już religią, nie podpada pod zarzut, że jest niebezpieczne. Wątki niebezpieczne historycznie przegrały i zostały wyczyszczone. Myśmy tego dokonali, wiemy zatem, jak z podobnymi tendencjami walczyć. A to, co mamy - tolerancja na rzecz ogólnoludzkiego braterstwa - to jest po prostu idea nieodparcie słuszna dla każdego inteligentnego człowieka."

D. K.: Jeżeli popatrzeć z perspektywy historii cywilizacji, to jesteśmy świadkami unikalnego eksperymentu budowania cywilizacji bez Boga. Czy taki projekt może się powieść?

R. L.: Bez Boga, ale z sacrum swoście rozumianym. W naszym myśleniu - choćbyśmy nie wiem, jak się starali - jest zawsze poziom rzeczy względnych i zmiennych oraz poziom rzeczy niezmiennych. Tym, co niezienne, jest zwykle jakaś metafizyka, koncepcja Boga czy absolutu. Dzięki niej oceniamy rzeczywistość zmienną i względną, a także organizujemy nasze działania. A czy my rzeczywiście żyjemy w świecie, gdzie nie ma sfery bezwzględnej, absolutnej? Oczywiście, że nie. Jest ona mocno obecna i przybrała formę oświeceniowej czy nawiązującej do oświecenia ideologii. Ideologia ta ma bardzo mocne poczucie tego, co święte i nienaruszalne, co grzeszne i nikczemne. Widać to było przy okazji awantury o preambułę do konstytucji. W tej awanturze nie chodziło wszak o to, że autorów i zwolenników

konstytucji chrześcijaństwo już nie obchodziło. Przeciwnie. Obchodziło ich bardzo. Oni po prostu wiedzieli, że chrześcijaństwo zostało przewyciężone - i czym zostało zastąpione.

D. K.: Z tego rozumiem, że nie uważa Pan Profesor za niemożliwe, żeby któryś z twórców konstytucji oskarżył kogoś o bezbożność i wprowadzanie nowych bogów. Ze wszystkimi konsekwencjami rzecz jasna.

R.L.: No, ja myślę, że od wielu lat mamy do czynienia z bardzo energicznym poszukiwaniem rozmaitych bezbożników, którzy wyłamują się z obowiązującego kultu.

D. K.: Czy są nimi dzisiaj chrześcijanie?

R. L.: Nie wszyscy oczywiście - tylko niektórzy chrześcijanie. Część chrześcijan zajmuje się tropieniem tych pozostałych. Ale nie tylko to. Mnie od wielu lat fascynuje liberalna formuła metapoziomu. Liberał to jest ktoś taki - a większość ludzi, którzy tworzą ten dzisiejszy klimat, podpisałoby się pod tym określeniem - kto mówi o sobie, że jest tolerancyjny i otwarty. Liberałowie rozumują więc tak: "My nie ingerujemy, my jesteśmy za tym, żeby każdy robił, co chce. I właśnie dlatego musimy przechwycić tę sferę meta, ten wyższy poziom - polityczny i światopoglądowy. I my - troszkę jak suweren u Locke'a - będziemy kontrolować, dbając, żeby nic złego nikomu się nie stało". Stąd zawsze bawi mnie określenie, że postawa liberalna to jest postawa nieingerowania. Ależ oni ingerują od trzech stuleci! Bardzo głęboko i z zapałem ingerują w życie indywidualne i wspólnotowe. Twierdzą, że ingerują z nowej pozycji, że ich ingerencja nie jest ingerencją, ale to nieprawda. Faktem jest, że zawłaszczyli - czy próbują zawłaszczyć - pozycję najwyższą i ostateczną, wobec której nie ma wyższego autorytetu, do którego można by się odwołać. To są ludzie, którzy

dokładnie wiedzą, jak życie zbiorowe w każdym fragmencie ma wyglądać. Jakie mają być programy szkolne, jakie stosunki między żoną i mężem, ojcem i córką, nauczycielem i uczniem. Nie ma obszaru życia, do którego by się nie wtrącali.

D. K.: Kto się nie zgadza, ten psuje młodzież i wprowadza bogów wrogich państwu.

R. L: A to się nie może podobać..