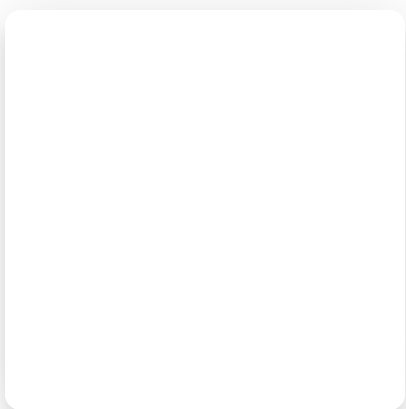


[CAŁY WYKŁAD]: John Milbank: „Lewicowy integralizm” – Katolicka nauka społeczna jako teologia polityczna

Dziś, raz jeszcze, jak w latach 30. XX wieku, widzimy wyraźnie, że demokracja liberalna sama w sobie nie jest ani stabilna, ani nie stanowi obrony przed zapędami totalitarnymi, jako że jest przemożnie technicznym laboratorium. Katolicka myśl społeczna zawsze to domniemywała, właśnie dlatego kładąc nacisk na prymat tego, co społeczne. Czas otwarcie ogłosić, że jest to również teologia polityczna słusznej przewagi tego, co osobiste, wymiany darów i jedynej prawomocnie architektonicznej i kształtującej cnoty, która jest jednocześnie miłością ojcowską i braterską – mówił prof. John Milbank w wykładzie wygłoszonym w ramach cyklu „JP II Lectures”, organizowanego przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na rzymskim Angelicum. Zachęcamy do przeczytania całego wykładu w języku polskim.



[ENG] JP2 Lecture // Prof. Joh

Preview Feb 23 · Podcasty Teologii Politycznej

Save on Spotify

Przeczytaj skrót wykładu Johna Milbanka

1. Powrót integralizmu

Mamy dziś do czynienia zarówno z powrotem do debaty o politycznym znaczeniu katolicyzmu w czasach współczesnych, jak i z ponawianiem pytań o to, co konkretnie miałyby znaczyć obecna katolicka nauka społeczna.

Debata historyczna dotyczy stopnia i sposobu w jaki Kościół Katolicki miał w przeciągu XIX i XX wieku dojść do porozumienia z demokracją liberalną[1]. Debata teoretyczna również zajmuje się tym zagadnieniem, obok normatywnego pytania o to, czy owo porozumienie jest możliwe do przyjęcia z punktu widzenia teologii[2].

W obu przypadkach tę nową debatę spowodowała rosnąca świadomość, że świecka kultura oddala się coraz bardziej od chrześcijańskich i tradycyjnych norm etycznych w sposób, którego w nazbyt może beztróskim okresie połowy XX wieku nie przewidywano. Dość niespodziewanie historycy zaczęli odkrywać, że chrześcijaństwo kształtowało naszą kulturę społeczno-polityczną jeszcze w latach 60. XX wieku przed triumfem następujących po sobie i ze sobą powiązanych rewolucji: seksualnej i neoliberalnej. Podobnie filozofowie i teologowie zdali sobie sprawę, że dominująca kultura liberalna dąży do sekularyzacji samej jednostki, usuwając jej spod nóg zarówno normy naturalne, jak i tradycję kulturową, by zaproponować w zamian bezustanną, narcystyczną autokreację. Odkąd okazało się, że

zanik wpływu chrześcijaństwa przyniósł ze sobą utratę solidarności społecznej, a sprywatyzowanie religii jednak nie zapewnia jej ani przestrzeni wzrostu, ani nawet tolerancji, naturalne stało się stawianie historycznego z natury pytania, czy całkowite zwycięstwo liberalnej i zeświecczonej nowoczesności nie jest być może zjawiskiem bardziej współczesnym, niż zwykliśmy sądzić, obok kwestii, czy chrześcijanie rzeczywiście mogą zaakceptować to całkowite zwycięstwo. By sprawę postawić na ostrzu noża: skoro demokracja liberalna promuje dziś perwersyjne niczym z dzieł de Sade'a poglądy na seksualność, płęć, życie, śmierć, przyjemność i interesy, czy nie kruszy to naszej pewności, że katolicki ruch ku demokracji liberalnej – przyjmijmy na razie, że miał on w istocie miejsce – był czymś dobrym?[3]

JP2 Lecture // Prof. John Milbank: Virtue, Integralism and th...



To z tego właśnie powodu jesteśmy dziś świadkami powrotu katolickiego integralizmu w dziełach szeregu wiodących teoretyków. Myśliciele owi, których byłbym skłonny określać mianem „prawicowych integralistów” (zob. poniżej), kładą nacisk na ostateczną władzę Kościoła nad sprawami świeckimi, nierozdzielanie Kościoła od państwa i względne pozbawienie praw orędowników religijnych błędów. Niezmiennie sprzeciwiają się im ci z chrześcijan, którzy przyjmują

pełną autonomię domeny politycznej, godzą się na całkowity rozdział Kościoła od państwa, a wolność religijną pojmują w kategoriach osobistego sumienia lub wolności myśli.

Moją główną myślą w odniesieniu do tego ideologicznego podziału byłoby zwrócenie uwagi na zasadniczą ironię tej sytuacji. Wszyscy bez wyjątku „prawicowi integraliści” opowiadają się za powrotem do neoscholastyki (rodzaju tomizmu na szereg sposobów zniekształconego przez głębinowe lub świadome wpływy Dunska Szkota, Williama Ockhama, Tomasza Kajetana, Franciszka Suáreza, czy Jana Poincota i wielu innych), proponującej „warstwowy” model natury i łaski, zgodnie z którym istnieje nie tylko wielość celów naturalnych, jak u Tomasza, ale także pojedynczy cel naturalny osiągnięcia pełni rozwoju (flourishing) w tym życiu, istniejący całkowicie niezależnie od objawionego, nadprzyrodzonego i ostatecznego szczęścia[4]. Innymi słowy, co może nieco osobliwe, to właśnie „integraliści” odrzucają „zintegrowane” pojmowanie natury i łaski, wedle którego jest w naturze nieusuwalny i dynamiczny instynkt ku temu, co nadprzyrodzone, mimo iż można je otrzymać jedynie jako dar, podobnie jak ludzkie pragnienia seksualne spełnić się mogą jedynie przez dar innej osoby. Gdy tak ujmujemy zintegrowanie, niczego, co z natury ludzkiej, nie da się w pełni pojąć inaczej jak w świetle przebóstwiającej łaski. Stąd zaś wynikałoby na równi naturalizowanie nadprzyrodzonego, jak i supernaturalizowanie przyrodzonego, choć z przewagą tego drugiego, jeśli to, co naturalne, rozumieć na sposób historyczny i typologiczny (a zatem jako szarpane, okresowe, chybotliwe), nie zaś statycznie, a priori i na sposób transcendentalizmu[5].

„Prawicowy integralizm” opiera się zwykle na założeniu natury samej w sobie (*in puris naturalibus*)[1], ponieważ to w kategoriach rzekomej nadrzędności praw udzielanej z zewnątrz nadprzyrodzonej łaski pragnie on równocześnie nalegać na posiadanie przez Kościół – jako szafarza łaski, która podnosi istoty ludzkie ku wyższemu i bardziej ostatecznemu celom – prawa do podważania innych praw. Nieuchronnie więc stanowisko to, jak się wydaje, otwiera drogę ku roszczeniom do sprawowania rządów teokratycznych, politycznej zwierzchności kleru nad przestrzenią świecką, ostatecznie zaś ku przyzwoleniu na unieważnienie przez papieżstwo praw sprzecznych już to z prawem naturalnym, już to z prawem ewangelicznym oraz usuwanie przez nie świeckich władców, uparcie trwających w tego rodzaju przewinach.

Jest to stanowisko wątpliwe przede wszystkim ze względu na błędnie świeckie rozumienie kościelnej potestas. Jeśli bowiem natura i łaska są po prostu od siebie odrębne, jak różne przestrzenie ontyczne w obrębie skończoności – miast różnić się na sposób niewspółmierny (*incommensurabiliter*[2]), podobnie jak byty różne są od Bytu jako takiego (ponieważ łaska dotyczy naszego pełniejszego udziału w Bogu, który dla Tomasza jest Bytem w jego nieskończonej pełni) – wówczas panowanie łaski nad naturą należałoby rozpatrywać na sposób jednocześnie literalny i zewnętrzny, czy też prawny: jako kwestię mechanicznego przymusu niezależnie od skali jego wysublimowania.

Dlatego, jak to wskazywało już wielu autorów, nowi integraliści pomijają rozróżnienie na siłową potestas i wywierającą wpływ auctoritas, która panuje jedynie dzięki swemu charakterowi jednostronnego daru rady i mądrości, tak samo jak łaska jest darmowym darem, który musi zostać przyjęty w wolności i może być w

wolności odrzucony, choć za cenę własnej niemocy. Rozróżnienie to zostało objaśnione przez jezuitów, krytykujących neoscholastyczną naturę samą w sobie, Henriego de Lubaca i Gastona Fessarda. De Lubac wykazał, że o papieskiej plenitudo potestas zaczęto myśleć jako o ogólnej władzy nad światem w wieku XIII; w kategoriach władzy mechanicznej pojmował ją natomiast nie Tomasz z Akwinu, a jedynie Idzi Rzymianin pod wpływem Awerroesa[6].

Jednakże, sprowadzając autorytet do władzy, „prawicowy integralizm” nie tylko przywołuje groźne widmo teokracji. Ryzykuje również ochrzczeniem sekularnego i immanentnego trybu prowadzenia polityki, o ile ten nie konkuruje z władzą chrześcijaństwa, zważywszy że w ramach tego światopoglądu (inaczej niż dla św. Tomasza) prawo naturalne można wysnuć i doprecyzować niezależnie od Ewangelii[7].

Gwoli ścisłości odnotować należy, że wielu orędowników nowo-integralistycznego światopoglądu słusznie wskazywało, że chrześcijańskiego integralizmu nie należy mylić z „integralizmem narodowym” Action Française i pokrewnych jej ruchów w Ameryce Łacińskiej. Można by nawet twierdzić, że Charles Maurras nie był w istocie teologicznym integralistą, podczas gdy jego niegdysiejszy sprzymierzeniec, a ostatecznie oponent, Jacques Maritain, zgodnie z technicznym rozumieniem tego terminu w teologii integralistą był. Zbyt zaangażowany w neoscholastykę (choć stawiający szereg wyrafinowanych i intrygujących zastrzeżeń), podobnie jak jego sojusznik Charles Journet, Maritain nigdy nie odrzucił proponowanej przez Idziego Rzymianina koncepcji bezpośredniej władzy papieskiej, ani idei pośredniej władzy sprzeciwiania się świeckiej uzurpacji autorytetu kleru wypracowanej przez Roberta Bellarmine’a[8]. Po prostu nie uważał za realistyczne wprowadzenia ich w życie we

współczesnych warunkach, dlatego odwoływał się do „humanizmu integralnego” lub chrześcijańskiego wpływu na kulturę jako kluczy do „nowego świata chrześcijańskiego”[9]. Jego koncepcja czysto naturalnych norm domeny świeckiej stopniowo zdemokratyzowała się, mimo iż pewne pluralistyczne i korporacjonistyczne ograniczenia owych norm nigdy w pełni nie wyparowały z jego politycznego światopoglądu.

To w odniesieniu do tej właśnie kwestii muszę wyjaśnić, że przez „prawicowy integralizm” rozumiem niekoniecznie coś politycznie „prawicowego”, nawet jeśli często skojarzenie to okazuje się słusznie. Chodzi mi raczej ściśle o owo połączenie pewnego rodzaju integralnej teokracji z towarzyszącym jej naciskiem kładzionym na czystą naturę. Ta ostatnia przestrzeń równie dobrze obejmować może poglądy faszystowskie, komunistycznym, jak i liberalne, do których doszło ostatecznie w przypadku Maritaina. Katolicy integraliści komunistyczni także naprawdę istnieli: na przykład we Francji po II Wojnie Światowej.

Tym niemniej pokrewieństwo integralizmu ze stanowiskiem Maurrasa, dostrzegane i przyjmowane przez wielu katolików, jest znaczące. Maurras przyjął reakcyjną wersję polityki swoiście nowoczesnej i naukowej lub pozytywistycznej: dawało się ją łatwo pogodzić z dość pozytywistycznym i quasi-rzeczowym pojmowaniem udzielania i działania Bożej łaski. Mimo że Maurras przyjmował pluralizm polityczny i korporacjonizm, oba pozytywizmy sprzyjały centralizującemu przesuwaniu jego stanowiska ku pochwaleniu pozytywnego i nieracjonalistycznego autorytetu państwa narodowego, w swojej ograniczonej domenie dysponującego naukową władzą i

wspieranego przez Kościół, chcący chronić własną władzę. Dlatego też wciąż nie wydaje się niesłuszną obawa, że „prawicowy integralizm” nieuchronnie popada w faszyzujący dryf.

Skoro integralistyczna polityka występuje w dziwnym sojuszu z dualistycznym poglądem na naturę i łaskę, w jakiej relacji politycznej pozostaje do dziedzictwa nouvelle théologie, która ów dualizm odrzucała? W przypadku dominikańskiego skrzydła tego ruchu, które reprezentują M.–D. Chenu i Yves Cognar, dostrzec można tendencję do nadmiernego supernaturalizowania tego, co przyrodzone, i tak silnego podkreślania naturalnego ludzkiego ukierunkowania na nadprzyrodzone szczęście, że w istocie przyjmowania świeckiej autonomii[10].

Gdy mowa o reprezentantach skrzydła jezuickiego, jak de Lubac, Fessard i Jean Daniélou, bardziej skłonnych do supernaturalizowania tego, co przyrodzone, byli oni niechętni przyjmowaniu jakiegokolwiek formy zaangażowania w świecką politykę. Praktycznym tego skutkiem było podziwu godne trwanie przy wizji Kościoła samego jako prawdziwego społeczeństwa i bytu politycznego, a także kluczowe świadectwo w obliczu faszyzmu, rządu Vichy i komunizmu, a przy tym także nieuznawanie w pełni liberalnej demokracji – być może z wyjątkiem Fessarda, który był bliskim przyjacielem Raymonda Arona.

Jednak ceną, którą trzeba było ponieść za to skrajnie eschatologiczne wycofanie, mogło okazać się zaniechanie prób choć częściowego wcielenia porządku kościelnego w strukturach świeckich, jak słusznie zauważa Sarah Shortall. Pod tym względem odróżnić można szkołę lyońską jezuitów od ruchu skupionego wokół inspirowanego przez

Emmanuela Mouniera (Péguy i Bergsona) pisma Esprit, z którym to pierwsze środowisko jednak współpracowało. Mounier wraz z Esprit znacznie silniej próbowali określić, jak mogłoby wyglądać chrześcijański porządek społeczny, ale czyniąc to popadali w kolejne pułapki nadmiernego bratania się z faszyzmem i rządami Vichy przed wojną i na jej wczesnym etapie, po wojnie zaś z komunizmem, a także z bezbarwnym optymizmem co do zwykłej ludzkiej prawości (udowodnianej na różne sposoby od George'a Orwella po Dietricha Bonhoeffera), który, co zaskakujące (lub nie?), o władnął wieloma osobami w następstwie działań nazistów[11].

Pod pojęciem „lewicowego integralizmu” rozumiem nie tyle lewicową wersję standardowego integralizmu, co próbę nawigowania między owymi bliźniaczymi zagrożeniami całkowitego eschatologicznego wycofania z jednej i nadmiernego wcielania [w politykę] z drugiej strony. Próba ta odrzuca czystą naturę, przyjmuje zatem zintegrowane ujęcie natury i łaski. Jest w tym sensie znacznie spójniejszą teoretycznie odmianą integralizmu, a jednak – mam nadzieję – dlatego właśnie raczej obiecującą niż złowieszczą. Jak dominikanie i jezuici związani z nouvelle théologie oraz Espritnie posiadamy rzeczywistego powodu, by tracić nadzieję co do świata jako takiego, ponieważ nie mogłoby on w ogóle istnieć, gdyby w każdym punkcie nie obejmowała go w jakiś niejasny sposób łaska: przeczyli temu w istocie nawet orędownicy czystej natury, jak kardynał Kajetan[12]. Przejawy caritas[3] zdarzają się zawsze i wszędzie, a zamartwianie się o „anonimowe chrześcijaństwo” w tej kwestii znaczyłoby uważanie się za mądrzejszych i od Jezusa, i Augustyna[13]. W uznaniu tego nie ma niczego, co zagrażałoby oczywistej prawdzie, że wyłącznie Ewangelie objawiają, że Bóg jest sam w sobie przyjaźnią i komunią, więc i

równocześnie kładą nacisk na to, że jedynym sposobem osiągnięcia jedności z Bogiem i ludzkiej solidarności jest eucharystyczna wspólnota miłości.

Jednocześnie oznacza to, że chrześcijańskim probierzem możliwego do przyjęcia porządku politycznego pozostaje jego ostateczne sprzyjanie komunii: sprawiedliwość jest sprawiedliwością wyłącznie, gdy wypełnia się w miłości; sam zaś Kościół jest przy tym społecznością miłości, miłosierdzia i ugody, niedościgłą dla opartego na przymusie prawa. Dokumenty soboru watykańskiego II nie przeczą temu w żadnym punkcie, okazjonalnie zaś potwierdzają: w pewnym niekoniecznie sformalizowanym sensie legitymizacja każdego państwa zależna jest od jego służby i wspierania pełnej kościelnej wspólnoty ludzkiej jako zapowiedzi Królestwa. Jeśli wgryźć się w drobny druk, wciąż głoszą one wolność religijną w kategoriach prawa swobodnego dążenia do prawdy, tolerancję zaś innych religii w kategoriach ich zbliżania się do pojmowania prawdy, a nie całkowitej wolności sumienia i myśli, na którą powoływać się może otwarcie manipulacyjny lub terrorystyczny kult religijny[14].

Bardziej współcześnie Jean-Luc Marion uważał rozdział Kościoła od państwa za przejaw specyficznego chrześcijańskiego dziedzictwa, różniącego się tym od islamu[15]. Jednak równie silnie podkreślał, za Gastonem Fressardem, wagę wspólnego dobra jako politycznej busoli, łączącej odpowiednio dobra podstawowe, które mogą być jedynie dzielone i odnawiane, jak ziemia, muzea i słońce; po drugie, dobra różnorodnych praw relacyjnych i obowiązków jednostek; a po trzecie i najważniejsze dobro wzajemnej komunii jako takiej, będącej skutkiem dobrowolnego daru, a nie ekonomicznej transakcji czy przymusu prawnego. Marion sugeruje nawet, że trzeba nam ponownie przemyśleć

obywatelstwo w kategoriach daru i miłości w miejsce wymiany gospodarczej i umowy politycznej[16]. Moim zdaniem natomiast można by zaliczyć jego propozycję do kategorii, którą określam tu mianem „lewicowego integralizmu”. W pełni ludzkiej społeczności (polity) przyświecałoby poczucie naszego osobistego bycia danymi przez „innego”, którym jest ostatecznie pełen łaski Bóg, naszym rozpoznaniem owego statusu obdarowania byłoby z kolei wcielanie w życie owej silnie zaznaczonej hojności. Nic innego nie wydaje się adekwatne do naszej ludzkiej godności, dlatego też dziełem wszelkiej polityki, wypierającej się miłości i miłosierdzia, nie jest prawdziwa res publica, prawdziwe pełnienie sprawiedliwości, jeśli ta, jak nauczał już Arystoteles, wiąże się z wielkodusznym i hojnym podziałem wśród przyjaciół: „ponieważ w ogóle każda sprawiedliwość odnosi się do przyjaciela. Bo sprawiedliwość dotyczy pewnych osób, które są współnikami, a przyjaciel jest współnikiem: jeden dzieli z nami pokrewieństwo, inny życie”[17].

Nauczanie społeczne papieży Benedykta i Franciszka podobnie zmierzało stopniowo ku interpretacji solidarności jako przyjaźni i wymiany darów, nie zaś jako prawa naturalnego pojmowanego w domniemanej izolacji od Ewangelii[18]. A można nawet twierdzić, że nie tylko teologii wyzwolenia, ale nawet społeczeństwu sekularnemu zdarza się obecnie myśleć w kategoriach teologicznych. Pojęcia „grzechu strukturalnego” mogą czasem odwracać naszą uwagę od odpowiedzialności osobistej, ale równie silnie uświadamiają nam, że bezosobowy charakter „struktur” i „sił” to nic więcej, niż kamuflaż, a także, na co katolicka nauka społeczna zawsze kładła nacisk, że grupy społeczne przybierają tajemnicze osobowości zbiorowe nie tylko pod względem prawnym. Dlatego też sądzić można, że coraz bardziej potrzebne będzie prowadzenie debaty przez pryzmat[4] publicznych procesów rekoncylacji i potrzeby długoterminowej historycznej pokuty

– jak choćby w odniesieniu do dziedzictwa rasizmu i niewolnictwa. Nieraz widzieliśmy jednak, że przeradza się to w spektakle pełnej samozadowolenia, anachronicznej obłudy, kiedy nie dość uwzględniamy warunki, które czyniły ludzi ślepych na pewne prawdy w przeszłości, tłumiąc jednocześnie równie ważną prawdę o tym, że i dziś nasza własna krótkowzroczność nie jest przecież wykluczona. Przy tym jednak ta nowa wrażliwość może prowadzić do wykształcenia się świadomości, że przez długi czas zwodziły nas różnego rodzaju wrodzone urojenia kultury, w sposób, który jest w stanie odcyfrować w kulturze konkretnie pasma grzechu pierwotnego. Bez wątpienia jest pilna potrzeba, by rozszerzyć ich zakres poza obecne wybiórcze mody i obsesje.

Istnieją zatem poważne powody, by wskazywać, że Kościół Katolicki nigdy nie porzucił przekonania, że sprawiedliwa polityka w sposób konieczny orientuje się na Kościół przyjmowany bardziej autentycznie jako autorytet i wspólnota eucharystyczna, nie zaś jako władza i instytucja. „Lewicowy integralizm” takiego rodzaju został najpełniej być może wyartykułowany przez Andrew Willarda Jonesa w jego pismach historycznych, w których, co ważne, unika on nadmiernych historiograficznych tendencji, by projektować na integralizm średniowieczny nowoczesne przeczucie konfliktów między kościołem a państwem, między wiarą a nauką[19]. Sądzę jednak, że jest to również domniemane we wzrastającym nacisku papieskiego nauczania społecznego na augustyński porządek miłości jako autentyczne wskazanie społeczne.

Pojawiają się tu natomiast pytania o to, jak dalece ów nacisk da się pogodzić z ogólnie przyjmowaną demokracją liberalną. Jeśli nasze życie społeczne ma być chrześcijańskie, czy nie powinna istnieć jakaś

wcielona zapowiedź eschatonu? I czy pod tym względem nawoływania do miłości bliźniego nie są po prostu etycznymi napomnieniami, by jednostki starały się zmieniać istniejące struktury i praktyki społeczne? Czy rozumienie katolickiego „nauczania społecznego” jako w istocie społecznego, a nie politycznego, czyli obojętnego na kwestie politycznego porządku należące do autonomicznej domeny świeckiej, wymaga dostosowania się do pewnych minimalnych wymagań postępowania społeczeństwa obywatelskiego, kierującego się apolitycznymi normami etycznymi? To jednak natychmiast przywołuje pytanie: jak mogłoby to być spójne ze zintegrowanym obrazem natury i łaski, który obecny papież i jego dwaj poprzednicy przejęli po *nouvelle théologie*. Jeśli nie ma czegoś takiego jak czysta natura, w jaki sposób polityka miałaby stanowić domenę w pełni naturalną i autonomiczną?

W dalszej części tego artykułu pragnę skupić się na tych zagadnieniach. Po pierwsze, przekonywał będę, że dla etyki katolickiej nie istnieje etyka, niebędąca wyjściowo polityczną, podobnie jak nie ma etyki niecierpiącej z tego, co nadprzyrodzone. Po drugie, sugerował będę, że te polityczno-etyczne zobowiązania *de facto* uniemożliwiają katolicyzmowi przyjęcie nieobwarowanej zastrzeżeniami i obecnie istniejącej demokracji liberalnej. Chociaż nauczanie papieskie głosiło to otwarcie przed rokiem 1945, będę twierdził, że później wciąż potwierdzało ono to stanowisko *sotto voce* (szepem), ale w obecnych okolicznościach globalnych, należy je stwierdzić z większą nieustępliwością. Po trzecie, przekonywał będę, że fakt przyjmowania przez katolicyzm i papieżstwo prymatu tego, co społeczne, nie zaś polityczne i gospodarcze, nie stanowi ostatecznie rezygnacji z teologii politycznej w jej słabym sensie jako teologii tego, co polityczne (w przeciwieństwie do Schmittowskiej sakralizacji wszechpotężnego państwa), ale jest właśnie pewnego rodzaju podejściem do porządku politycznego[20].

2. Zakres eudajmonizmu

W jakimś stopniu konsekwencje owego zintegrowanego ujęcia natury i łaski w obszarze etyki uświadomiono sobie po soborze watykańskim II z pewnym opóźnieniem. Przez długi czas utrzymywał się starszy pogląd o autonomii prawa naturalnego, czy to w konserwatywnych czy w liberalnych jego wersjach. Przestrzeń etyczną wciąż pojmowano w kategoriach precyzyjnych i absolutnych reguł i norm, wolę zaś widziano jako unoszącą się obojętnie między dobrem a złem, a prawo miało odwoływać się do sumienia, które decydowało o jej użyciu w konkretnych przypadkach[21].

Dopiero pod wpływem Alasdaira MacIntyre'a i Servaisa Pinckaersa OP nastąpiło definitywne przejście od nowoczesnej etyki deontologicznej Szkota, Ockhama i Kanta z powrotem ku autentycznemu eudajmonizmowi św. Tomasza[22]. Zdano sobie teraz sprawę, że zaczerpnął on ze starożytności powiązanie między czynieniem dobra a uzyskiwaniem pełni rozwoju (flourishing) i szczęścia. To, co etyczne, nie odnosi się już do osobnych momentów, ale do całości ludzkiego stawania się, ciągłej formacji charakteru, jak tego nauczali personalści w rodzaju Maxa Schelera, Emmanuela Mouniera, czy Jana Pawła II[23]. W katolickiej społeczności akademickiej, szczególnie w krajach anglosaskich, punkt ciężkości przesunął się ku cnotce, w odróżnieniu od obowiązku, rezultatu czy nawet podzielanej sympatii – by odwołać się pokrótce do trzech głównych rodzin współczesnej teorii etycznej.

A jednak... sympatie MacIntyre'a pozostały neoscholastyczne. W dalszym ciągu trwa on przy czystej naturze. Można twierdzić, że jest to stanowisko fundamentalnie niespójne z jego powrotem do teleologii; niespójność ta jest dziś szeroko ignorowana. Różne natury mają bowiem cele, po prostu dlatego że sięgają poza siebie w przestrzeni i czasie, i są ukierunkowane na rzeczy poza sobą. Jeśli jednak przywołuje się „naturę” jako, w domyśle, zamkniętą całość, nie ma już wówczas żadnego „poza”, nie może więc być też żadnego celu natury oprócz immanentnej samoregulacji w rodzaju jej stoickiej odmiany, powiązanej z prawem naturalnym. Tym samym dokonaliśmy „nienaturalnej” zdrady na etymologii terminu natura, który – podobnie jak physis – niezmiennie sugeruje narodziny, wzrost, przemianę i stawianie się. Nie jest więc żadnym zaskoczeniem, że teologowie, których pociągał kierunek prowadzący ostatecznie do przyjęcia czystej natury, tacy jak Duns Szkot, porzucili też koncepcję obecności teologii w etyce[24]. W ujęciu Szkota nabywane cnoty naturalne są w teorii wystarczające bez żadnych dodatkowych inspiracji dla ludzkiego życia, po prostu dlatego, że podlegają szeregowi wzajemnie potwierdzających się nakazów moralnych, zaprojektowanych w taki sposób, by zapewniać najniższy dopuszczalny poziom (bare sufficiency) porządku świata po upadku[25]. Odstępstwa od teleologii są w późniejszej scholastyce jeszcze wyraźniejsze[26].

Dlatego też spójny z przyjmowaniem przez MacIntyre'a czystej natury jest fakt, że niezmiennie brak mu pewności, czy teleologia obejmuje także domenę biologii[27]. W efekcie teleologiczna cnota jest u niego w pewnej mierze niezakorzeniona: jako warunkowo zależna od opartej na kulturze tradycji narracyjnej i przykładów lokalnego rzemiosła. Jej wyobcowanie z natury, której teleologia nie zostaje silnie stwierdzona, podkreśla również przesadna odprawa dana przez MacIntyre'a

„emotywizmowi”[28]. Jest rzeczą jasną, że słusznie odrzuca on nihilistycznie oksfordzki i arystokratyczny pogląd A.J. Ayera, jakoby skłonności etyczne były czysto subiektywne, ale przypisując ów pogląd innemu ekskluzywnemu stanowisku rodem z Cambridge i Bloomsbury, reprezentowanemu przez G.E. Moore’a, zapoznaje fakt, że Moore uważał, że emocje są w stanie rozpoznać owo nieuchwytnie i niedefiniowalne dobro platońskie, nawet jeśli rzeczywiście interpretował ten fakt w sposób nazbyt wyczerpujący i indywidualistyczny[29].

Co znacznie poważniejsze, MacIntyre nie dostrzega, że Arystotelesa odczytać można tak, że i on posiada swoją wersję wyższego, platońskiego erosa, który rozpoznaje Dobro: dla Arystotelesa zatem cele prawdziwie ludzkiego pełnego rozwoju (flourishing) zostają dookreślone nie poprzez intelektualną cnotę phronesis, ale właśnie przez naturalne i wrodzone (choć wspierane przez kulturę) cnoty etyczne, które funkcjonują jako sama w sobie pełna żarliwości i zwyczajowa średnia rywalizujących ze sobą namiętności, zwłaszcza w przypadku trzech cnót kardynalnych męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości. Phronesis dokonuje tylko namysłu nad wyborem właściwych środków, by owe cele osiągnąć[30]. W przypadku św. Tomasza etyczne inklinacje samych namiętności, choć pełniej podlegające wpływowi inteligencji i woli, zostaje w pełni podtrzymane[31]. Natomiast u MacIntyre’a ta rola naturalnych emocji, jak się wydaje, niemal całkowicie znika z pola widzenia[32]. W rezultacie rola wiedzy praktycznej jest przeceniana, a kiedy pod rozwagę brane są kulturowe zmiany w obrębie wrażliwości etycznej, tłumaczy się je w kategoriach rozwoju dialektycznych sprzeczności (wciąż na sposób wyraźnie heglowsko-marksistowski) w powiązaniu z

całkowicie nowymi wpływami kulturowymi, a nie w ramach fenomenologicznej analizy przez pryzmat owej przemiany samej owej wrażliwości[33].

A w podejściu MacIntyre'a do cnoty i eudajmonizmu tkwi jeszcze bardziej uderzający brak. Jak zauważyli świętej pamięci Emmanuel Perreau-Saussine i Pierre Manent, dokonuje on całkowitego odpolitycznienia etyki Arystotelesa[34]. Jak zaciemnia fakt zakorzenienia indywidualnej cnoty w naturalnych narodzinach, tak również zaciemnia pełną skalę jej nieodzownego zakorzenienia w samej polis (pojmowanej jako samorządna wspólnota kierowana przez współuczestniczących w niej obywateli), którą Arystoteles uważał za w najwyższym stopniu naturalną i teleologicznie wypracowaną instytucję ludzką. W rezultacie MacIntyre'owi nie pozostaje do powiedzenia nic o arystotelesowskiej pochwalie konstytucji mieszanej jako integralnego aspektu samej możliwości szkolenia i okazywania cnoty. Podobnie stroni od pochwał dla arystotelesowskiego człowieka wielkodusznego – definiowalnego wyłącznie w odniesieniu do porządku politycznego – który dla samego Arystotelesa stanowił wzorzec dokonania cnoty. Zamiast tego, MacIntyre uważa za godne pochwały jedynie cnoty rzemieślników w społecznościach, które cechuje na poły anarchistyczna izolacja lub (w pochwalie Jane Austen) szlachetnie urodzonych okresu Regencji, zachowujących stosowną dozę wiejskiego dystansu od arystokratyczny pokus.

A przecież w istocie traktaty etyczne Arystotelesa skupiają się na polityce w takim samym stopniu, jak te otwarcie polityczne. Zapytują one o prawdziwe dzieło człowieka jako takiego i odpowiadają, że owym prawdziwym dziełem jest miasto[35]. Poszczególne cnoty odnoszą się do ról, wymagających pełnienia w mieście, które tym niemniej istnieje,

by kultywować cnoty obywateli. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o cnoty praktyczne, ale ostatecznie o te kontemplatywne – jak w przypadku, gdy w ujęciu starożytnych Greków miasto jako całość składa ofiary bogom.

W istocie, z powodu owego politycznego kontekstu cnoty, nie przestaje nawet być jasne, że cnota stanowi niepodważalne sedno etyki eudajmonistycznej; jest to kolejne wątpliwe podkreślenie MacIntyre'a. Arystoteles otwarcie twierdzi, że cnota nie wystarczy, by uczynić człowieka szczęśliwym lub spełnionym, ponieważ musi on również czynić sprawiedliwość[36]. Sprawiedliwość w najogólniejszym sensie (w przeciwieństwie do jej sensu szczegółowego, tj. słusznego podziału dóbr) jest jednocześnie ogółem cnoty i czymś cnotę przekraczającym o tyle, o ile „okazywana jest innym”. Dlatego też uważać możemy sprawiedliwość za swego rodzaju pojęcie kluczowe. Jako konkretna cnota sprawiedliwość jest dyspozycją lub nawykiem jednostki, ale w przeciwieństwie do umiarkowania lub odwagi nie jest on w stanie spełniać jej samemu lub w dziczy. A jeśli sprawiedliwość w bardziej uniwersalnym sensie pokrywa się z cnotą jako całościowa kwestia słusznego i racjonalnego porządku rzeczywistości ludzkiej, wówczas cnoty jako takiej nie da się spełnić samemu, ale wymaga ona „moralnego trafu” bycia łagodnie umieszczonym w obrębie relacji, znajdującym się poza jej (cnoty) kontrolą[37].

Dlatego też w odróżnieniu od cnoty sprawiedliwość jest nieusuwalnie drugoosobowym – nie jedynie pierwszoosobowym – zagadnieniem, w mieście zaś ma ona w istocie również wymiar trzecioosobowy. Sprawiedliwość nie może po prostu pozostać w kimś lub być składowana jako ukryty potencjał czy zasób. Musi się ona ujawniać, musi być czyniona i musi być widziana jako czyniona, a zatem jest w

dokładnie takim samym stopniu kwestią honoru, urzędu i obowiązku, co kwestią cnoty. „Dystygowana” osoba jest w swej cnotie nieusuwalnie powściągliwa, a jednak również także podejmować pełne godności działania na forum publicznym, podobnie jak najwyższy dawca darów, człowiek wielkoduszny, łączy ironiczne wycofanie z ogromną hojnością. Sprawiedliwość jest do tego stopnia ciągłą aktywnością w relacji a nie powściągliwą cnotą, oczekującą na sąd ostateczny, że Arystoteles, jak już to widzieliśmy, stwierdza, że to ona podlega przyjaźni, a nie odwrotnie. Miasto jest w większym stopniu związkiem publicznym niż pewną prywatną zdolnością.

Tym niemniej istnieje u Arystotelesa swoiste napięcie między cnotą a obowiązkiem lub „urzędem”, które w pewnym stopniu zapowiada pełnoprawne stoickie rozróżnienie na prywatną cnotę wycofania oraz publiczną cnotę zewnętrznego obowiązku i uczciwego pełnienia danej roli. Człowiek wielkoduszny wycofuje się z przyjaźni o tyle, o ile jego duma skażona zostaje wzajemnością dawania i podobnie uchyla się od sprawiedliwości, kierując się ku otium samowystarczalnej kontemplacji teoretycznej. Co więcej, sama jego doskonałość przemawiać może za wygnaniem go z miasta, zważywszy że posiadający cnotę powinni na mocy prawa rządzić, a rządy zaledwie kilku lub jednego mogą logicznie unieść wkład większości obywateli, którzy niemal w ogóle cnoty nie posiadają[38]. To dlatego Arystoteles nie był w stanie w *Polityce* pogodzić w szczegółach rządów cnoty z samorządem obywateli, co określa samą naturę polis jako republiki[39]. W jego myśli występuje ukryte ukierunkowanie na apolityczną cnotę z jednej i niemoralną politykę z drugiej strony.

W takim stopniu zatem czysto arystotelesowska etyka może ostatecznie zmierzać w kierunku apolitycznym tym bardziej, że Arystoteles nie dysponował ujęciem prawa naturalnego, w przeciwieństwie do naturalnej sprawiedliwości. Staje się więc niemal możliwe postrzeganie jego politycznych wskazań jako kwestii całkowicie sztucznego nomos, naturalnego jedynie w kategoriach dogodności. Odpowiada to również sposobowi, w jaki dla Arystotelesa to, co etyczne, jest czymś w rodzaju naturalnego skłaniania się pod naciskiem wrodzonych dyspozycji ku medytowaniu przeciwstawnych namiętności; natomiast czynnika intelektualnego w jego etyce, phronesis, nie cechuje ukierunkowanie na cel, inaczej niż u Sokratesa i Platona, dla których uczestniczył on w wiedzy teoretycznej, dysponującej obrazem idei, co sprawiało, że cnoty same stanowiły rodzaje poznania intelektualnego, czemu Arystoteles otwarcie przeczy[40].

To z takich właśnie powodów myśliciele anglosascy, nade wszystko ci z kręgu oksfordzkich Literae Humaniores, zwykli wracać do świadomie „pogańskiego” Arystotelesa, u którego cnota nie ma nic wspólnego z Bożą inspiracją lub transcendentalną zachętą, a ignorowali u niego bardziej platońskie momenty, kiedy przypisuje człowiekowi wielkodusznemu „boski instynkt”[41]. Na różne sposoby odnosi się to do Bernarda Williamsa, Elizabeth Anscombe i samego MacIntyre’a[42]. Williamsowi wystarczyło uznanie witalizmu Arystotelesa; Anscombe, jak można sądzić, wahała się przekornie między tym stanowiskiem a neoscholastyczną wersją etyki w sposób domniemany „realnej”, opartej na nakazie Bożym; tymczasem MacIntyre, kompromisowo, bada kulturalne alibi „narracji” oraz „tradycji”.

Jednak żaden myśliciel chrześcijański, wliczając Tomasza, nie rozważał nigdy etyki na sposób wyłącznie arystotelesowski. Za pośrednictwem Cyncerona, Augustyna i innych dziedziczyli oni również prąd platoński, który umożliwia bardziej jednolite połączenie tego, co etyczne z wymiarem politycznym i teologicznym. Dla Platona mądrości intelektualnej nie da się sprowadzić do wyższego rzędu pragmatycznej sofistyki kontroli duchowej (co grozi myśli Arystotelesa), ponieważ ją samą prowadzi kontemplatywna mądrość idei: to jedna z kluczowych kwestii, na których zależy mu w Państwie. Co równie ważne, jej pełen autorytetu wpływ na niższe namiętności nie jest jedynie kwestią władzy, ale pewnego kontinuum pragnienia, wznoszącego się aż do najwyższego erosu. Jako że możliwe jest dokonanie transformacji umysłu w to, co Boskie, również ciało i namiętności mogą ulec metamorfozie za pośrednictwem umysłu. To z tego powodu Platon był bardziej od Arystotelesa skłonny włączać bogów, kobiety, niewolników, dzieci i zwierzęta w obręb zagadnień obywatelskich, a w nawet, w przypadku kobiet, do grupy obywateli. Dla Platona cnota ma bardziej jednolity erotyczny, przy tym jednak także intelektualnie poznawczy charakter, a zatem mądre i cnotliwe rządy sprawować można nad wszystkimi i wszyscy mogą mieć w nich udział, dzięki wpajaniu liturgicznej harmonii, jak to określają Prawa[43]. Tym samym u Platona mamy do czynienia z mniej wyraźnym rozgraniczeniem na gospodarstwo domowe, przestrzeń ekonomiczną i publiczną przestrzeń polityki niż u Stagiryty.

Wszystkie te tendencje nasilają się jeszcze u myślicieli chrześcijańskich. Dla Augustyna wszelka cnota jest formą miłości, a to właśnie ćwiczenie się chrześcijan w miłości, cierpliwości i miłosierdziu w ramach wiary w Boga miłości sprawia, że mogą spełniać warunki najlepszych obywateli również przemijającego i dotkniętego

przymusem państwa tego świata, umożliwiającego pełnienie sprawiedliwości jako pokoju[44]. Zachowanie wierności tym cnotom jest również możliwe dla kobiet, niewolników i dzieci w obrębie kościoła, który jest w takim samym stopniu gospodarstwem domowym, co bytem politycznym. Tym samym znika napięcie między cnotą a sprawiedliwością, zważywszy, że miłość w przeciwieństwie do roztropności jest tyleż pierwszo- co drugoosobowa oraz tyleż obowiązkiem i uszanowaniem, co powściągliwą cnotą. Nie jest w ogóle możliwe kontemplowanie Trynitarnego Boga, który sam jest komunią, uchylając się od przepełnionej miłością komunii na ziemi.

Wynika stąd w sensie ścisłym, że chrześcijańska etyka jest z gruntu bardziej polityczna od etyki arystotelesowskiej. Bez wątpienia ma to zastosowanie w odniesieniu do prawdziwego bytu politycznego, jakim jest Kościół; jednak ani ojcowie Kościoła, ani scholastycy nie nauczali, że Kościół istnieć może bez swojej świeckiej odnogi, której rola pozostaje doskonale równoważna z miejscem pozostałym po nierytualnym aspekcie prawa Starego Testamentu. Jakiegokolwiek inne stanowisko byłoby równoznaczne z formą politycznego marcjonizmu. W tym kontekście istotnym jest, że św. Tomasz nie określił jeszcze Kościoła mianem *societas perfecta* w jego samowystarczalnej odrębności od innej doskonałej społeczności, którą stanowi wspólnota polityczna. Czy zatem owo późniejsze przesunięcie musi wiązać się z przyjęciem doktryny o czystej naturze? Tomaszowy integralizm był w tym sensie znacznie bardziej drastyczny: on rzeczywiście nie wprowadził rozróżnienia między Kościołem w jego ziemskiej pielgrzymce a jego obecnością kulturową w postaci świata chrześcijańskiego (*Christendom*). To po części tłumaczy, dlaczego nie sformułował żadnej eklezjologii: wszystko, co pisał dotyczyło organizacji i wiary jednego, zintegrowanego społeczeństwa chrześcijańskiego.

Dlatego to perspektywa naszej przez łaskę udzielonej partycypacji w życiu Trójcy Świętej i w Ciele Chrystusa jako tym, co definiuje przestrzeń etyki, prowadzi do najbardziej drastycznego nałożenia się tego, co etyczne, z tym, co polityczne. Dwie te integracje: etycznego z politycznym i naturalnego z nadprzyrodzonym można tym samym postrzegać jako nieodmiennie ze sobą sprzymierzone.

W konsekwencji tego spostrzeżenia możemy w pełni zrozumieć, że słowa „etyka cnoty” odnoszą się do eudajmonizmu Tomasza z jeszcze mniejszą precyzją niż do stanowiska Arystotelesa. W tym punkcie Servais Pinckaers, wraz z bardzo wnikliwymi spostrzeżeniami Andrew Pinsenta[45], okazuje się bardziej przewidującym przewodnikiem od MacIntyre’a.

Za Augustynem i Piotrem Lombardem, św. Tomasz zdefiniował cnotę w ogóle jako „dobrą jakość umysłu (...), którą Bóg sprawia w nas, bez nas”[46]. Stąd cnota jest sama w sobie bardziej pierwotnie Boskim darem i jedynie natchniona cnota może w ogóle być cnotą w pełni. Miłość (caritas) jako postać cnót jest pojmowana w kategoriach wymiany darów przyjaźni, w ciągłości z Arystotelesem, który sam podporządkował sprawiedliwość wzajemności interpersonalnej[47]. Z tego powodu mamy kochać przyjaciół bardziej niż wrogów, ponieważ miłość jest bardziej zasadniczo wzajemna niż jednostronna, i bardziej odnosi się do nas samych niż do naszych bliźnich (choć, rzecz jasna, do naszych bliźnich „jak samych siebie”), ponieważ to w naszej bezpośrednio samo-obecności najbardziej doświadczamy jedności z Bogiem, który jest doskonałym przedmiotem naszej relacyjnej miłości[48].

Właśnie dlatego, że tak rozumiana miłość okazuje się w większym stopniu udzielonym przez łaskę stanem bycia w przyjaźni z Bogiem i innymi niż wrodzoną dyspozycją, jest ona tyleż aktem i ciągłym obowiązkiem, co cnotą. A jako ów dziwny obowiązek kochania – mimo że miłość jest spontaniczna i dlatego, jak mogłoby się wydawać, nie da się nakazać, by pojawiała się w wyniku celowego nakazu woli – może ona pojawiać się jedynie dzięki łasce: dlatego w myśli chrześcijańskiej żadna prawdziwa miłość nie jest czysto naturalna, a ta najbardziej podstawowa, najbardziej ludzka ze wszystkich emocji jest zawsze inspirowana w sposób nadprzyrodzony. Bycie wypełnionym miłością znaczy zawsze najpierw bycie jednostronnie uszanowanym przez Boga, co przynosi bezpośredni skutek w postaci naszej odwzajemniającej ofiary i kultu[49]. Jako że jednak miłość jest również czynna i z konieczności łączy miłość bliźniego z miłością Boga, musi również przejawiać się zewnętrznie we wzajemnym uszanowaniu, jakim jest przyjaźń: w ten sposób wewnętrzna „arystotelesowska i grecka” cnota jest jednocześnie całkowicie zewnętrznym „cycerońskim i rzymskim” honestum.

W przypadku tak miłości Boga, jak i miłości międzyludzkiej, św. Tomasz uznaje bycie uszanowanym przez drugą stronę bardziej za spełnienie warunku niż jedynie dokonanie cnoty. Jest tak ponieważ kategoria „tego, co uczciwe” (honestum) pośredniczy między wewnętrzną spójnością cnoty a bezinteresowną powierzchownością uszanowania[50]. Etyczne działanie nie sprowadza się jedynie do pełnej samozadowolenia świadomości, że jesteśmy dobrzy, bez względu na to, czy jest to uznawane przez innych, ale nie zostaje ono także, co jasne, usunięte przez nagrodę w postaci światowego, niezasłużonego uznania.

Miast tego polega na takiej sytuacji społecznej, w której jawne, „uczciwe” zachowanie stale spotyka się z odpowiadającym mu pełnym przyjaźni uznaniem.

W tym sensie dla Akwinaty to, co w pełni etyczne, nigdy nie jest osiągnięciem prywatnym, a zawsze wspólnym, społecznym lub politycznym, po prostu na mocy owego „elementu daru” w zasłużonym, natchnionym łaską obdarowaniu – odpowiednio, przez Bożą łaskę, która w synergii wydaje wzajemność naszego braku (desert), jak i przez ludzką łaskę społeczną, która żywi należyte uznanie dla każdego odpowiedniego i samego w sobie pełnego łaski, jako spełnionego z miłości, aktu obdarowania. Św. Tomasz otwarcie pojmuje to całościowe etyczne dokonanie jako kolektywnie estetyczne: honestum jest doskonale tożsame z pulchrum[51]. Za Augustynem wiąże on szacunek, chwałę, łaskę i piękno, postrzegając szczęście, ku któremu dąży wszelka cnota, raczej jako warunek ostatecznego szacunku i „uczciwego” piękna w odniesieniu do naszego bycia uczczonymi przez Boga niż jako wypełnienie cnoty, choć zostajemy uczczeni szczęściem w wyniku osiągniętej przez nas cnoty i honestas. Miejsce szacunku jest zarówno powyżej cnoty, jako niepoznanej Boskiej chwały, jak i poniżej jej jako uszanowanie bez kwalifikacji moralnej, ale cnota jako cnota definiowana jest poprzez właściwe pokrywanie się z szacunkiem w „codziennym” świecie naszego życia na ziemi[52].

Nadrzędność łaski jako daru obejmuje zatem swoiste przesunięcie w stronę dalszego wyrównywania tego, co politycznie i społeczne, z tym, co etyczne, jeśli „polityczne” rozmiąć będziemy w najgłębszym możliwym znaczeniu. Cnota pozostaje kluczowa nade wszystko pod względem godności tego, co osobiste: tym, co darujemy w braterskiej wymianie między sobą, jest wyłącznie nasz unikalny

charakter – samowystarczalność i odrębność naszego stylu, który stanowi naszą „osobowość”[53]. Na porządek społeczny składa się przyjaźń, ponieważ nie jest on bezosobową strukturą, której podporządkowane są wolne i odrębne jednostki. To dlatego właśnie, wbrew MacIntyre’owi, a zgodnie z Charlesem de Koninckiem, św. Tomasz w istocie przypisuje godność indywidualnej osobie jako takiej, jak również jej statusowi ontologicznemu, czyli naturze ludzkiej, mimo iż równie mocno pojmuje godność (do czego ogranicza ją MacIntyre) jako coś, co przynależy różnorodnemu wirtuozerskiemu popisowi na różnych poziomach doskonałości[54]. Właśnie dlatego, że jest ona osobowa, godność dysponuje jednocześnie pomnikową wstrzeźliwością i baletową gracją, jak można by to ująć – podczas gdy nowoczesność przeważnie stara się je rozdzielać i tym samym niszczyć autentyczną godność poprzez dzielenie jej na wrodzone „prawo” z jednej strony i powierzchowny wyraz lub wymaganą rolę społeczną z drugiej[55].

Przewaga szczęścia, szacunku i daru nad cnotą zostaje ponownie wyrażona przez Tomasza w kategoriach darów Ducha oraz ich owoców, czy też czynów, które z kolei przekształcają i przemieniają naturalne cnoty kardynalne, zapewniając – co idzie dalej, niż twierdził Arystoteles – że możemy żyć w zdrowiu, zupełnie pozbawieni lęku, być wstrzeźliwi jak asceci, być dumnie wielkoduszni w skromnym uznawaniu Boskiego źródła naszej hojności, być prawi w zakresie nieograniczonego wybaczenia i być roztroprnymi, nawet jeśli jesteśmy niedojrzali lub umysłowo upośledzeni[56]. I ponownie dalej niż u Arystotelesa, a bardziej jak u Platon, roztropność jest samą formą naszych przyrodzonych cnot, a zatem nasze namiętne „instynkty” dobra są, bardziej po Platońsku, napełnione naszą mądrością i inteligencją[57]. Z nadmiaru cnót naturalnych, „dary” Ducha i stan różnego rodzaju błogosławieństw objawionych w Kazaniu na Górze są

bardziej intensywnym udziałem w rzeczywistości boskiej i bliższe bycia przedmiotem czystej intuicji niż refleksji intelektualnej[58]. (Tu również nieco inaczej niż u MacIntyre'a).

U Tomasza wypierany jest również arystotelesowski prymat nawyku. Łaska to „nawyk natchniony w sposób nadprzyrodzony”, ale prowadzi to do paradoksu. Chociaż przygotowanie na przyjęcie łaski zachodzi w całości dzięki łasce (ale wiąże się już z naszą współpracą i tak pozostanie)[59], nowy nawyk może powstać nagle, co wydaje się sprzeczne. I równie nagle może zostać utracony w wyniku aktu grzechu śmiertelnego, który jest tak ciężki, że popełnienie go nieuchronnie zanieczyszcza nawet najbardziej cnotliwe czyny, wspomnienia i oczekiwania. W rezultacie Tomaszowe ujęcie cnoty jako łaski łączy w sobie Arystotelesowski nacisk na cnotliwe działanie jako owoc długotrwałego nawyku z poglądem stoickim i Cycerońskim, że dobro nie jest przedmiotem wzrostu i umniejszania, i że obudzenie się wreszcie ku niemu podobne jest do nagłego wynurzenia się z głębin, by zaczerpnąć świeżego powietrza, dla którego nie może być mowy o stopniowym przygotowaniu, jest za to absolutna różnica między przetrwaniem a utonięciem[60].

Wszystko to podsumować można stwierdzeniem, że, ponieważ dla chrześcijaństwa cnota jako miłość jest także spotkaniem, partycypacją i jednością, wynika stąd, że przewaga zarówno cnoty, jak i tego, co etyczne, bardziej wyraźnie przesuwają się ku przyjaźni i temu, co polityczne. Postrzeganie tego jako związanego li i jedynie z „perspektywą drugoosobową”, jak to czyni Andrew Pinsent, to umniejszanie aspektu partycypacji, zważywszy, że Bóg, którego kochamy poprzez naszą caritas, nie jest po prostu kolejną osobą w tym samym planie bytowym. Być może dlatego Pinsent, co dość dziwne,

wspiera rewanżystowskie i pozbawione akademickiego zaplecza przyjmowanie czystej natury, mimo iż słusznie zaprzecza, że cnota naturalna u Tomasza w ogóle stanowi cnotę. Podczas gdy w podobny sposób odrzuca legalistyczny obraz etyki, w pewnym sensie jego pojmowanie zbyt dosłownie dzielonej trójkątnej perspektywy „wspólnej uwagi” między nami a Bogiem pełni tę samą uzewnętrzniającą funkcję w jego systemie pojęciowym (conceptuality). Jednak przyznanie, że to co czysto naturalne w etyce jest równoznaczne z „autystycznym” brakiem świadomości, wydawałoby mu się ujawnianiem jej niespójności w tej konkretnej kwestii[61].

Według Pinckaersa św. Tomasz podtrzymuje swoje ujmowanie łaski w kontekście ludzkich aspiracji etycznych i rozumie nasze etyczne działania jako trwające w niezakłóconej ciągłości z mistycznym przyjmowaniem darów i naszym duchowym błogosławieństwem/szczęściem (beatitude). Na późniejszych etapach historii teologii wszystko to zostało utracone. Dlatego porzucenie powiązania etyki z jej zapośredniczenia w tym, co społeczne i sakramentalne, na rzecz bezpośredniego poddania jednostki suwerennemu prawu, a także powiązania naszego naturalnego zachowania z naszą intymną relacją z Bogiem, równoznaczne jest z usunięciem mistycznej komunii z samego jądra naszego pojmowania życia każdego chrześcijanina. Jeśli utracimy zarówno uczuciowy wymiar etyki eudajmonistycznej, jak i ostateczną bliskość wiedzy praktycznej z teoretycznym szczęściem (beatitude) – a tak przeważnie kończy się koncentracja na cnotcie jako konkretnej, traktowanej w izolacji, umiejętności lub zdolności – tracimy wówczas także powiązanie etyki z tym, co teologiczne i tym, co polityczne.

3. Czy Chryścijaństwo można pogodzić z demokracją liberalną?

Pozostaje jednak pytanie: jeśli etyka chrześcijańska jako teologiczna i mistyczna jest tym samym również polityczna, o jaką politykę może chodzić? Dominująca odpowiedź brzmi: o żaden szczególny rodzaj polityki, co przeważnie bywa traktowane jako spójne z liberalizmem, jeśli ten rozumieć jako sposób konstruowania pewnego rodzaju antypolityki wobec braku rzeczywistego konsensusu społecznego. Liberalizm bywa też bardziej pozytywnie wybierany po prostu w wyniku panującego przekonania, że zachowuje on chrześcijańską desakralizację władzy politycznej, absolutne prawo wolności religijnej i całkowity rozdział kościoła od państwa, pomyślany tu jako metoda zachowania nienaruszalności ich obu.

Rozważmy teraz kolejno poglądy, że chrześcijaństwo nie sprzyja żadnemu konkretnemu rodzajowi polityki, a także w pewien sposób powiązany z nim, że sprzyja ono demokracji liberalnej właśnie.

Problem z pierwszą z powyższych tez polega na tym, że jest ona prawdą w pewnym znaczeniu, ale znaczenie to błyskawicznie okazuje się mylące. Jest bowiem prawdziwa w takim sensie, że myśl ojców kościoła i teoretyków późnego średniowiecza, a także wszelkich późniejszych chrześcijańskich koncepcji opierających się na tym dziedzictwie, zachowała ciągłość z filozofią polityczną starożytnych pogan, która – w przeciwieństwie do współczesnego namysłu politycznego – nie zwykła przedstawiać monarchii, arystokracji czy demokracji jako zawsze i wszędzie najlepszego sposobu sprawowania rządów. Miast tego zwykła uznawać szereg zasadnych form rządzenia i zalecać, by były one dostosowane do danych okoliczności społecznych i historycznych.

Jednak ta względna obojętność na formę rządów sama była skutkiem skupiania się w pierwszym rządzie na polityce eudajmonistycznej, oddanej dziełu wspierania pełni ludzkiego rozwoju (human flourishing), nie zaś koncentracji na koncepcjach formalnie dochodzonej prawomocności suwerenności i rządów prawa. Ta ostatnia, znajdująca się w centrum namysłu wspólnie, wyłoniła się po tym, kiedy projekt polityki cnoty został odrzucony jako niemożliwy lub wyszydzony jako despotyczny. Tym samym fakt, że Kościół głosi chrześcijańską obojętność na formę polityczną, może być skutkiem utrzymującego się w nim ukierunkowania na politykę cnoty. Wydaje się jednak ponad wszelką wątpliwość, że kolejni papieże i dziś uważają za powinność polityki wspieranie etycznego rozwoju człowieka.

Co więcej, starożytni myśliciele polityczni zwykli również wskazywać, że – jeśli pozostałe okoliczności są takie same – rząd mieszany, łączący wpływ Jednego, Niewielu i Wielu, najbardziej sprzyja osiągnięciu pełni człowieczeństwa (human flourishing). Było tak, ogólnie rzecz biorąc, dlatego, że takie rządy łączyły jedność oglądu całościowego, możliwość podejmowania kroków wyjątkowych in extremis, silny wpływ ludzi mądrzejszych i silniej zaangażowanych w życie publiczne na mocy swego dziedzictwa, bogactwa i doświadczenia, szerszą akceptacją wśród ludu i prawdopodobieństwo, że szeroko rozpowszechniony pogląd zawierać może sam z siebie sporo słuszności. Pierwsza Księga Machabejska jest zapisem biblijnej argumentacji za takim wnioskiem w przypadku rzymskiej realizacji rządów mieszanych, a św. Tomasz uznawał starożytną żydowską wspólnotę polityczną za kolejny ich przykład[62]. Z tej perspektywy rządy widziane są jako przez Boga dany przywilej, swego rodzaju dar dla rządzonego ludu, choć może narzucony siłą, a porządek polityczny postrzegany jest jako szereg kolejnych osobistych darów w ramach leiturgia, ofiarowywania

korzyści miastu lub pełnienia funkcji, które tego rodzaju korzyści zapewniają[63]. Augustyn sugerował, że chrześcijaństwo wypełnia tę wizję doskonale, ponieważ chrześcijanie jako jedyni proponują filozoficzny konsensus w kwestii prawdy, niedopuszczający żadnych ustępstw na rzecz demonicznego kompromisu i w pełni pokrywa się to z ich porządkiem społecznym[64]. W ten sposób dzięki obecności chrześcijaństwa można było ograniczyć do minimum Cycerońską, protoliberalną konieczność niezbyt skorej, utylitarystycznej współpracy, skupionej wokół własności i bezpieczeństwa.

Nie jest bynajmniej niemożliwie interpretowanie współczesnych demokratyczno-liberalnych wspólnot politycznych jako częściowych realizacji tego rodzaju rządów mieszanych. Można je postrzegać jako otwarte na swobodną republikańską debatę na temat cnoty lub dobra wspólnego i przyjmujące taką ich wizję. O roli demokratycznych „przedstawicieli” myśleć można w kategoriach umiarkowanie arystokratycznych, jako o mądrych nauczycielach i dysponujących większym doświadczeniem interpretatorach woli ludu; funkcję prezydenta podobnie postrzegać można w kategoriach monarchicznych jako utrzymującą ciągłość w czasie, uchylającą interesy partyjne, w tym również rządowe jako takie, wraz z okazjonalną potrzebą uchylenia sądownictwa i prawodawstwa w interesie bezpieczeństwa i jedności ludowej. Do pewnego stopnia konstytucja amerykańska jest ucieleśnieniem tego klasycznego elementu wraz z jego nieusuwalnym powiązaniem podziału władz z istnieniem różnych „stanów” społecznych, nawet jeśli jest to w większym stopniu kwestia liberalnego balansowania siłami, niż była nią w przypadku pierwotnej tradycji brytyjskiej[65].

W porównaniu z powyższym porozumienie rewolucji francuskiej było od początku i z założenia bardziej rażąco nowoczesne i liberalne. Stany miały zostać zniesione, a sprofesjonalizowane „państwo” wznosiło się naprzeciwko ludu widzianego en masse jako odizolowane jednostki, które mogą być jedynie reprezentowane zbiorowo za pośrednictwem „woli ogólnej”. Taki porządek nie ma już nic wspólnego z darem, czy to w charakterze jednokierunkowego samo-ofiarowania w ramach sprawowania rządów, czy też w charakterze wzajemnej wymiany korzyści między osobami jako przyjaciółmi, czy też między bytami prawnymi jak różnego rodzaju ustanowione korporacje. Zamiast tego, jak sugeruje Jean-Luc Marion, jest to porządek całkowicie ekonomiczny w takim sensie, że jednostki spotykają się jedynie za pośrednictwem rynku, pragnąc uzyskać umowną korzyść prywatną, samo zaś państwo postrzegane jest jako ogromna „umowa społeczna”, zaprojektowana, by utrzymywać ramy prawne umożliwiające płynne tego działanie[66]. Ironię stanowi fakt, że całkowity rozdział tego, co ekonomiczne jako prywatne, od tego, co polityczne jako publiczne, zachodzi dlatego, że całość polityki została poddana ekonomii i opiera się teraz w istocie na politycznej ekonomii, równie bardzo dla Jeana-Jaquesa Rousseau, co dla Adama Smitha.

Co dość znaczące, rewolucjoniści francuscy usiłowali przez pewien czas zakazać wszelki darów rodziców dla dzieci, aby zniszczyć prawo pierworództwa, ale także, by usunąć integralną polityczną władzę rodziny, opierającą się na naturalnej hojności, która istnieje poza zakresem prawa, przeważnie jednak ma w jego ramach jakąś pozycję[67]. Realizacja czysto liberalnej wspólnoty politycznej, jak to dziś widzimy, usiłuje usunąć także rodzinę jako pierwotną instytucję pośredniczącą między samotną i dowolnie się wymyślającą jednostką z jednej a państwem i rynkiem z drugiej strony. Ta sama wspólnota

polityczna jest nieusuwalnie przeciwna darowi oraz wszelkiemu zanieczyszczeniu wymiany przez dar, jednocześnie dlatego, że dar jest zbyt spontanicznie hierarchiczny, w wyniku czego ma tendencje do tworzenia łańcuchów zależności wpływu, które utrzymują się w kolejnych pokoleniach, ale również dlatego, że wymiana darów jest zbyt swobodna w swej zdolności do zrzeszania, współpracy i demokratyzmie. Mimo wszelkich jej roszczeń do miłości wykorzenionego „braterstwa”, republika liberalna jest równie wroga braterstwu i siostrzeństwu, co ojcostwu i macierzyństwu[68]. To w odniesieniu do zagadnienia daru można najlepiej być może dostrzec, że zwyczajowe podziały na lewicę i prawicę nie są w stanie uchwycić sposobów, w jakie stanowiska klasyczne i chrześcijańskie podważają współczesny porządek polityczny.

W świetle tych uwag powinniśmy również ponownie przyrzeć się aspektom tradycjonalistycznej, kontrrewolucyjnej reakcji. Oczywiście, często zdarzało się jej niesłusznie uświęcać quasi-feudalną, absolutystyczną przeszłość. Oczywiście, często miała na nią wpływ metafizyka okazjonalizmu i ontologizmu, który błędnie pojmował niewiązącą się z rywalizacją synergię między działaniem ludzkim i Bożym[69]. Jest to prawdą w większym stopniu o de Bonaldzie niż o de Maistrze, ale i ten drugi pozwolił sobie na nazbyt krwawe fantazje historyczne, których założeniem było istnienie dość mechanicznie odpłacającego Boga. A jednocześnie de Maitre był na szereg istotnych sposobów bliższy autentycznej tradycji teologicznej, jak choćby w swojej zintegrowanej wizji łaski i natury, podczas gdy podejmowane przezeń Chrystologiczne i typologiczne odczytania historii ludzkiej, zawsze stanowiącej historie apokalipsy i pokuty, otwierały perspektywy, które miały zostać później z większą subtelnością opracowane przez Ballanche'a, Bloya, Péguy i Claudela, a ich echa pobrzmiwały nawet w nouvelle théologie. Niesłuszne jest twierdzenie,

czynione m.in. przez Perreau-Saussine'a, że de Maistre przedstawił zbyt nadprzyrodzony i cudowny obraz procesu rewolucji francuskiej, naruszający poziom przyczynowości naturalnej[70]. Usiłował on wszak, choć często nazbyt ponuro i sensacyjnie, prześledzić z precyzją, jak naruszenie norm i tabu społecznych z konieczności prowadziło do zła, choćby i nieoczekiwanego, pokazując przy tym, że z tego zła zawsze wyłania się jakieś dobro – jak w przypadku wymuszonego oderwania rozleniwionej kasty kleru od jej bogactwa i jej spotkania z anglikanizmem podczas wygnania, które de Maistre uważał za istotne dla przyszłej jedności ekumenicznej[71].

Jak wynika z tego zaskakującego być może faktu, Rozważania o Francji nie są bynajmniej peanem na cześć utraconego absolutyzmu, ku zakłopotaniu każdego, kto zada sobie trud, by książkę tę przeczytać. Przemawia ona raczej za tym, że ancien regime posiadał więcej elementów konstytucji mieszanej i Burke'owskiego bezpośredniego równoważenia sił, niż to dopuszczali zbyt zagorzali anglofile, podczas gdy w Anglii zachowały się ślady trójpodziału stanów – duchownego, rządzącego i pracującego – które Francja głosiła bardziej otwarcie[72]. W twierdzeniu de Maistre'a, że rewolucja była w czymś najwyższym stopniu nienaturalnym, wydarzeniem w domenie „czarnej magii”, nie chodziło tylko o jej anty-katolicki charakter, ale także o to, co postrzegał jako naruszenia naturalnych norm politycznych. Normy te bowiem, związki polityczne wszelkiego rodzaju, wyrastają spontanicznie z powiązania szeregu mniejszych stowarzyszeń: rodziny, plemienia, społeczności lokalnej, sojuszu pracowniczego, powiernictw ziemskich i straży wojskowych, nie mówiąc o duchowych społecznościach wiedzy i kultu. Jak angielscy torysi i wigowie typu Burke'a, postrzegał on „reprezentację” (przedstawicielstwo) polityczną jako wynalazek gocki, wiążący się z osobistym uznaniem stojącym w samym centrum podporządkowanych ciał zbiorowych lub osobowości

prawnych. Jeśli kładł nacisk na to, że status przedstawicielski nadawany był z góry edyktem królewskim, nie zaś pierwotnie żądany z dołu, nie było to historycznie ściśle, ale wynikało ze zrozumienia, że wspólnota polityczna społeczności nie jest nigdy po prostu „późniejsza” od owych mniejszych grup, ale stanowi raczej warunek wstępny ich samorozumienia i bezpiecznego przetrwania[73]. W pewnym sensie rzeczywiście to, co społeczne, poprzedza to, co polityczne, czego rewolucyjny liberalizm nie jest w stanie dostrzec. W innym jednak, społeczne ma już charakter politycznego jako utworzone ponad rozumem przez działanie uświęcającego rytuału, który odnosić się musi do całości społecznej, związanej – wedle myśli Augustyna – z przedmiotem ostatecznej miłości danej wspólnoty. Oskarżanie de Maistre’a, jak Perrau-Saussine i inni katolicy liberałowie, o bezzasadne wprowadzanie nadprzyrodzonego w sprawy ludzkie jest zapoznawaniem, że w jego myśli wiąże się to, być może z inspiracji Vico, z pre-etnograficznym rozpoznaniem prymatu rytuału i rytmu kulturowego w organizacji społeczeństw ludzkich oraz tego, że wymiar sakralny przeważnie nie jest zawieszony na poziomie politycznym, ale że ten stanowi owego wymiaru najdoskonalszą egzemplifikację[74]. Już choćby z tego powodu egzekucja króla – po raz pierwszy przeprowadzona przez Anglików podczas ich wcześniejszej, równie obrazoburczej rewolucji – musi jawić się jako sakralny anty-rytuał, pociągający za sobą niekontrolowany rozlew krwi bez względu na to, czy interpretować go Chrystologicznie, czy też czysto antropologicznie.

Jest zatem możliwe przeoczenie faktu, że platońsko-masoński iluminizm de Maistre’a, zupełnie nieznaną czystej natury, nie jest pod tym względem zapowiedzią późniejszej prawicy, ani nawet pravicowego integralizmu, który przecież zbudowany został na neotomistycznym rozróżnieniu między płaszczyznami natury i

łaski[75]. Zbyt łatwa tego celebracja, która przydarzyła się choćby Perreau-Saussine'owi, pomija inne, subtelniejsze powiązania intelektualne.

Tym, co ma największe znaczenie w tej kwestii i faktycznie wiąże tradycjonalizm z Maurrasem, jest powtórzenie przez Auguste'a Comte'a katolickiej krytyki rewolucji przebranej w nowy ateistyczny i naturalistyczny kostium. W ramach tego samego gestu, którym dokonywał wynalezienia „socjologii”, Comte przekonywał także, że rewolucyjna ideologia stwierdza rzeczy niemożliwe. W rzeczywistości nie może istnieć obiektywne „państwo”, przeciwstawione zatomizowanym podmiotom. Prawda procesu politycznego pozostaje osobowa i partycypacyjna, jak zniekształcona by ona nie była (z punktu widzenia katolickiego, nie Comte'owskiego). De Maistre przekonywał, że o tyle, o ile rewolucja faktycznie posiadała republikański wymiar rządu obywateli, musiałaby się ograniczyć do samorządu Île-de-France, podczas gdy cała reszta Francji poddana została autorytarnym rządóm Paryżan[76]. Jednak na poziomie narodu, twierdził Comte za de Maistre'm, stany, korporacje i społeczności mniejsze nie zostały całkowicie zniszczone, nie bardziej niż jednostronne dary lub horyzontalna wzajemność, ponieważ nie sposób zlikwidować społeczeństwa ludzkiego jako takiego. W każdym złożonym narodzie wiąże się to z mnogością powiązanych ze sobą społeczności i ich zjednoczeniem wokół duchowej idei, która z konieczności mieć będzie duchowych przedstawicieli. Comte twierdzi, że powinni być nimi teraz naukowcy, kapłani nowej, „pozytywnej” religii[77].

Odarta ze swego anty-demokratycznego, reakcyjnego wymiaru, ta koncepcja naukowych rządów i kontroli została de facto przyjętą przez wielu polityków III Republiki Francuskiej[78]. W pewnym istotnym

sensie przyjęli zatem diagnozę – postawioną pierwotnie przez de Maistre’a a następnie przez Comte’a – o kłamstwie tkwiącym w samym sercu projektu rewolucyjnego. W istocie neutralne rządy państwa jako arbitra prawa nie mogą same z siebie stworzyć żadnego porządku politycznego: wymaga to bowiem dodania „pozytywnego” projektu normalizacji, nadzoru i regulacji. W teorii liberalizm twierdzi, że nie stawia sobie za cel kształtowania obywateli w cnocie: w praktyce może on jedynie rządzić przyjmując inną, istotowo amoralną normę dla samo-zdyscyplinowanego obywatela, którego pragnie ukształtować dla własnych interesów, które, jak już widzieliśmy, są ostatecznie natury ekonomicznej: sprawne funkcjonowanie rynku jako maszyny numerycznego abstrahowania z rzeczywistości i odkładania na bok owej sumy jako rzekomego „wzrostu”, przy jednoczesnym sprowadzaniu obszaru ziemi do coraz bardziej jednorodnej i gotowej do eksploatacji masy.

Dziś, jak przekonuje Alain Supiot, takie „zarządzanie za pomocą liczb” dzierży władzę absolutną[79]. Pozornie ekscentryczne pragnienia Comte’a zostały straszliwie wprowadzone w czyn w stopniu o wiele większym niż te Hegla czy Marksa. W istocie okazuje się, że nie da się obalić „stanów”: dlatego żyjemy dziś w okropnej, dziedzicznej merytokratycznej parodii feudał-absolutyzmu[80]. U władzy znajduje się kadra naukowców-ekspertów, a ich rzekoma samotna mądrość naukowego naturalizmu legitymizuje brutalne rządy właścicieli broni i finansów, przy jednoczesnym wzroście nowego proletariatu (obejmującego większość niegdysiejszej klasy umysłowej), w epoce cyfrowej utrzymywanych w skrajnej sytuacji: wygnanych, jak pisze Giorgio Agamben, do „nagich żyć” swych medycznych ciał lub rozwianych w eterze jako łatwe do manipulowania pragnące wole w rzeczywistości wirtualnej, która ma dla nich również uspokajający narkotyk w postaci nieustannego strumienia ekscytującego spektaklu.

Nie można jednak twierdzić, jak Supiot, że prawo powinno powrócić do swojej oderwanej, sędziowskiej i pośredniczącej roli, zamiast podejmować próby ukształtowania rzeczywistości społecznej – jakby w ogóle mogła istnieć rzeczywistość, która nie zakładałaby pierwotnego narzucenia normatywności prawnej w takim czy innym jej sensie[81]. Prawo bowiem zawsze to czyni: kształtuje albo cnotę, albo jej symulakrum, jak to ma miejsce dziś. To przeciwnie pustka i neutralność liberalnego prawa będzie zawsze wypełniana i zawłaszczana przez jakąś treść pozytywną, nawet jeśli ów element pozytywny nie jest w istocie niczym innym, jak narzucaniem nihilistycznej pustki. Istnieje nieuchronna dialektyka, w ramach której rządy o czysto formalnej treści przechodzą w rządy o treści w sposób najbardziej brutalny bezpośredniej. Z tego właśnie powodu, jak alarmowali m.in. Georges Bernanos, Mounier i Simone Weil w latach 30. i 40. XX wieku, liberalizm to zawsze faszyzm in statu nascendi[82].

Z powyższych powodów nie wydaje się całkowicie prawdą, że katolickie chrześcijaństwo nie sprzyja żadnemu trybowi uprawiania polityki. Wręcz przeciwnie, od zawsze charakteryzowała je tendencja do faworyzowania rządów mieszanych, które orędują równowagę społeczną jednego, niewielu i wielu przy jednoczesnej mieszance władzy wykonawczej, sędziowskiej i suwerennej (sovereign). Nie oznacza to bynajmniej „reakcyjnego” skrzywienia ku nieuprawnionej hierarchii, a raczej zrozumienie, że każde duże i złożone społeczeństwo, ponad intymną bliskością plemion rządzonych dzięki rytuałowi (a nawet i ten przykład można podważyć), zawsze wiąże się ze wzajemnym oddziaływaniem odpowiednio unifikujących, mniejszościowych i większościowych sił, oprócz silniejszych, bardziej utalentowanych i natchnionych mniejszości (jakkolwiek rozsiane i rozrzucone by one nie były) w odniesieniu do większości. Odrzucanie

potrzeby harmonizowania ich w ramach wspólnej wizji pełni człowieczeństwa (human flourishing) jest wówczas zawsze proponowaniem tyranii, czy to dyktatora, klasy oligarchów, czy też masy, i nieuchronnie kontrolowanych i manipulowanych poglądów.

Dodać możemy do tego, „socjologiczne”, a czasem „socjalistyczne” spostrzeżenia, że z natury suwerenność nie znajduje się po prostu w centrum, a raczej w szeregu współpracujących ze sobą głównych punktów, które bezustannie uzupełniają udział innych. Niezależna jedność (sovereign unity) tym samym wyłącza się z różnorodności wymiany darów i nie jest narzucana z zewnątrz. A owe różnorodne stowarzyszenia są co najmniej w takim samym stopniu jednostkami pracy i powołania, co jednostkami miejsca. Działające przedsiębiorstwa, z powodu tego, co produkują, w wyniku używania technologii i własnych trybów organizacji społecznej, muszą kształtować politykę. Nie jest to jednak liberalna i ekonomiczna kontrola nad polityką, a raczej rzecz przeciwna: naturalne najechanie domeny gospodarki przez z natury swojej hojny cel społeczny. Choćby z tego powodu jego udział w darach (gift-contribution) zasługuje tak na swoje miejsce, jak i na polityczną i centralną reprezentację. Logikę tę przyjmują socjalizm gildyjny, socjalizm spółdzielczy i korporacjonizm. Doktryny te mogą, rzecz jasna, przyjmować formy prawicowe, ale socjologia ukształtowała, u Durkheima i Maussa, także lewicowe wersje korporacjonistycznej wizji.

Tak jak w przypadku zastępowania kapłaństwa i etycznego duchowieństwa kadrami naukowo-medyczną, tak również w przypadku korporacji ekonomicznych: tam, gdzie nie są one uznawane za naturalny komponent zarządzania, otrzymujemy miast tego skundloną i mroczną ich formę. Dlatego też dzisiejsze państwa liberalno-

demokratyczne nie są tak naprawdę arbitrami wolnego i konkurencyjnego rynku: zamiast tego zawiązały one ścisły sojusz z „naukowo” legitymizowanymi korporacjami – a często są przez nie wręcz kontrolowane – ciałami o charakterze przemożnie hierarchicznym, które sprawują władzę dla niej samej i dla futurystycznych eksperymentów na rzeczywistości, której integralny porządek musi być w coraz większym stopniu poddany demontażowi, bez względu na to, czy chodzi o naturalne gatunki biologiczne, ludzkie płci i normatywną seksualność, ludzkie rodziny, czy też zamieszkiwanie przez ludzi normalnej, fizycznej rzeczywistości.

Z powyższych powodów możemy także odrzucić myśl, że katolickie chrześcijaństwo szczególnie sprzyja istniejącej formie demokracji liberalnej. Faktycznie może temu nie zaprzeczać, ponieważ z radością przyjmuje wybór większości, wolność sumienia i swobodę osobistych wyborów. Jednak z całości katolickiej nauki społecznej wynika, na mocy samej tylko ochrony „tego, co społeczne”, że liberalna demokracja to nigdy nie dość, by ustanowić polityczną legitymizację. Twierdzenie, wraz z Perreau-Saussinem czy Pierrem Manentem w bardziej liberalnym aspekcie jego myśli, (co jest w pewnym stopniu na Strausowską modłę wyrazem rezygnacji, a nie entuzjazmu), że pragmatyczną organizację związaną z osobistym dobrobytem, bezpieczeństwem i tożsamością narodową można ze spokojem powierzyć autonomicznemu państwu, jest z całą pewnością niemożliwe do przyjęcia. Jest bowiem oczywiste z przedstawionych przeze mnie powyżej wskazań, że pozostawione same sobie, byty owe zawsze potwornieją. Dlatego też, kiedy Maurice Bondel i Lucien Laberthonnière występowali przeciwko katolikom popierającym Maurrasa, nie orędownali liberalnej politycznej autonomii, ale sprzeciwiali się przyjmowaniu pozytywistycznej autonomii państwa w imię przekonania, sprzecznego z neoscholastycznym poglądem o

czystej naturze, że państwo należy sądzić w oparciu o kryterium promowania przez nie sprawiedliwości jako caritas[83]. Z chrześcijańskiego punktu widzenia norma ta musi być stosowana, chociaż wymaga ona w gruntownie Augustyński sposób, by polityka sama się ograniczała, a nawet, by istniała po to, by się ograniczać, by robić miejsce dla rzeczywistości komunii duchowej, co znaczy: Kościoła pojmowanego eucharystycznie, a nie (nade wszystko) prawnie, a zatem nie w sposób, dla którego łatwo ustanowić granice ontyczne.

Element katolickiej argumentacji za liberalizmem stanowi podwójna teza Tocqueville'a, w myśl której rewolucja francuska zwalczała przede wszystkim nie Kościół, a arystokrację, a wolna religia rozwija się lepiej w demokracji, dzięki czemu zdolna jest skuteczniej pełnić dawną „arystokratyczną” rolę ograniczania współczesnej władzy politycznego centrum, które Tocqueville słusznie postrzegał jako groźnie podtrzymane w swej mocy, a nawet wzmocnione w wyniku przejścia od ancien regime'u do reżimów porewolucyjnych[84].

Wszystko to jednak wydaje się teraz wątpliwie. Burke, William Cobbett i De Maistre znajdują więcej od de Tocqueville wsparcia ze strony badań historycznych: rewolucja zesłała ze ścieżki konstytucyjnej w stronę etatystycznego rozwiązania republikańskiego właśnie w momencie, kiedy zaatakowała stan szlachecki w jego odnodze duchowej, nalegając na demokratyzację Kościoła wraz z państwem, i zawłaszczyła ziemskie i edukacyjne dziedzictwo Kościoła, aby zabezpieczyć asygnaty wprowadzone, by unieść gigantyczny dług państwowy, który był kolejnym bardzo nowoczesnym elementem etatyzmu, odziedziczonym przezeń po starej monarchii. Uczyniono to po części, by zabezpieczyć opartą na własności stabilność świeckiej arystokracji, która miała stanowić integralną część przejścia do bardziej

konstytucyjnej monarchii[85]. Jednak los panów domeny ziemskiej okazał się nierozzerwalnie związany z panami domeny duchowej: to w istocie degradacja integralnej roli władzy duchowej następnie okazała się wsparciem dla bardziej radykalnego zastąpienia przez państwo (dokonujące teraz procesu, wspieranego przez samych królów od czasów Filipa Pięknego) organicznej i partycypacyjnej konstytucji władzy politycznej stanów.

Kościelny gallikanizm, który przetrwał tę zmianę, zrozumieć można jedynie w kategoriach rozdziału kościoła i państwa, w powiązaniu z planem podporządkowania kościoła francuskiego francuskim interesom narodowym – coś, co stanowiło początkowy, później jednak porzucony cel prawa z roku 1905 o laicité (a właściwie, o „rozdziale”), które faktycznie było po części sprowokowane przez teokratyczne pretensje kleru, co uświadamiali sobie bardziej świadomi katolicy[86]. Perreau-Saussine w sposób dość dziwny zbagatelizował skalę, z jaką – przeciwnie – przedrewolucyjny gallikanizm obejmował także świeckie interesy w zarządzaniu Kościołem i wpływie kleru na sprawy polityczne: był on bliższy anglikanizmowi, niż chciałby on przyznać, a rozróżnienie sfer nigdy nie stanowiło dlań twardego rozdziału[87].

Znacznie bardziej przekonująco powiązał liberalizm katolicki z powstaniem ultramontanizmu, który faktycznie od de Maistre’a, proponował inny międzynarodowy absolutyzm duchowy, by równoważyć absolutyzm polityczny nowoczesnych państw narodowych[88]. Liberalny ideał „wolnego kościoła w wolnym państwie”, według frazy Lorda Actona, zbyt łatwo zaciemnia bliźniacze mroczne sekrety owych wolności. Jeśli ultramontanizm w istocie służył utrzymaniu wolności indywidualnych katolików, to również – co zauważają zarówno

Perreau-Saussine, jak i Manent – wzmacniał autorytaryzm Watykanu i prowadził do wykorzenia religii katolickiej z ich lokalnych kultur narodowych i lokalnych wpływów.

Będąc Polakiem, Jan Paweł II dobrze zdawał sobie sprawę z tej ostatniej tendencji, troskę zaś papieża Franciszka, by wspierać synody krajowe i lokalne interpretować można jako jego własne, zakorzenione w realiach Ameryki Łacińskiej pragnienie zapobieżenia tej nierównowadze. Jest bowiem coś jednocześnie francuskiego, angielskiego i amerykańskiego w liberalnym ultramontanizmie: nadrzędne staranie, by bronić katolików na terytoriach świeckich lub protestanckich, gdzie są oni zagrożeni, nie zaś kulturalnie utwierdzani i wspierani.

Można to powiązać z ogólnym ryzykiem przeceniania stopnia, w jakim powinniśmy pojmować rewolucyjne wspólnoty polityczne jako normatywne dla nowoczesności. Poza Francją i Stanami Zjednoczonymi demokracja przybiera wyraźniej formę ewolucji konstytucji mieszanej, często bazując na modelu brytyjskim. Zresztą to samo zamiłowanie do współczesnych republik może prowadzić niektórych katolickich myślicieli do umniejszania dawnego sakralnego, Chrystologicznego w istocie statusu monarchy, a także roli Cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego, historycznej siły i tolerancji Cesarstwa germańskiego, czy cenięcia przez katolików cesarstw jako z natury federacyjnych, pluralistycznych i w złożony sposób korporacyjnych, bardziej niż państw narodowych, które są ewidentnie areną powrotów pogańskiego bałwochwalstwa. Brzmi wielce wątpliwie, kiedy Perreau-Saussine ogłasza absolutną suwerenność jako warunek wstępny autonomii politycznej i wolności, a Marion projektuje aż na przeszłość biblijną „rozdziął” kościoła od państwa, który był niczym

więcej niż względnym rozróżnieniem na regnum i sacerdotium w epoce przednowoczesnej, kiedy ani państwo, ani kościół nie istniały w naszym obecnym instytucjonalnym ich rozumieniu. Król Saul w Księdze Samuela w istocie nie zastępuje autorytetu Najwyższego Kapłana, ponieważ sam został namaszczony, a Bóg dał mu uprzednio powołanie prorockie.

Niewykluczone, że powyższe można odczytywać jako uwagi anglikanina, wyczuwającego, że pewne cechy „katolickie” udawało się lepiej zachować w protestanckich monarchiach i imperiach (którym Zjednoczone Królestwo pozostaje, nie będąc państwem narodowym, a – dziś podważanym – sojuszem czterech narodów), niż w państwach katolickich, które doświadczyły rewolucji republikańskich i wpływu Napoleona. W anglikańskiej teorii społecznej spotyka się często nadmierne pochwały świętego narodu, przeważnie opatrzone próbami obstawania przy liberalizmie na modłę Hegłowską lub socjaldemokratyczną, wyraźnie dziś głoszone przez laburzystowskiego para i filozofa polityki, Raymonda Planta[89]. Można jednak także odnaleźć – już to kłopotliwie wymieszane z tym stanowiskiem (jak u Williama Temple, a też zapewne u Rowana Williamsa), już to w teoretycznej z nim rywalizacji – próby wskazywania prymatu tego, co społeczne, jak w przypadku orędowania Nowego Świata Chrześcijańskiego przez T.S. Eliota, a także „socjologii chrześcijańskiej” V.C. Demanta i Maurice’a Reckitta, bardzo zbliżonych w rozkładzie akcentów do katolickiej nauki społecznej[90]. W pewien sposób jednak zarówno establishment kościelny, jak i szcątkowo zachowane elementy trójdzielonego porządku stanowego wraz ze sprzyjającą mu tendencją do promowania niezależnych od rządu korporacji publicznych (jak BBC, National Trust, Royal Shakespeare Company, Royal Colleges and Academies of the Arts, a także niezwykle

demokratyczne i zdecentralizowane Choral Foundations) okazały się w przeszłości, jeśli nie do dziś, bardziej żyzną niż w przypadku świeckich republik głębą, w której zakorzenieć się mogą owe idee.

Amerykańska perspektywa może być także myląca z powodu Tocqueville'owskiego poglądu, że im bardziej zwycięska jest demokracja liberalna, tym bardziej religia może się rozwijać, ciesząc się swobodną i samorządną autonomią. Argumentacja ta każe nam myśleć o sytuacji kulturowej w Ameryce jako o nowoczesnej normie, ku której Europa może w przyszłości ewoluować. Od dawna jednak widać, że bardziej rozsądne wydaje się odwrotne postrzeganie tych kwestii; jest to obecnie wręcz uderzające. W miarę dojrzewania Stanów Zjednoczonych, wyjątkowe trwanie tam religii jawi się jako rezultat nostalgii egzulów i poszukiwanie muzealnego bezpieczeństwa w fundamentalnie anarchicznej wspólnocie politycznej, oprócz tego, że stało się później emblematem tożsamości obywatelskiej jako różne od ateistycznego komunizmu. Wraz z upadkiem tego drugiego i nasilającą się unifikacją Stanów Zjednoczonych w ramach wirtualnego porządku cyfrowego, praktyki religijne nagle osunęły się do poziomów zbliżonych do tych panujących w Europie[91]. Po raz kolejny wydaje się, że rację mają francuscy socjologowie, a nie francuscy liberalni politolodzy: wszędzie tam, gdzie religia nie otrzymuje obywatelskiego wsparcia i jest wyobcowana z publicznego rytuału i norm obywatelskich, zacznie ona w końcu obumierać.

4. Prymat tego, co społeczne

Moja myśl jest więc taka, że chrześcijaństwo nie może postrzegać demokracji liberalnej jako porządku politycznego wystarczającego i wspierającego religię, jako że z definicji stanowi ona odrzucenie polityki cnoty, której chrześcijaństwo wymaga. Jego tradycyjne przywiązanie do mieszanej formy rządów i powszechnej przynależności do gospodarstw domowych (universal household citizenship), w oparciu o reinterpretowanie cnoty jako miłości (caritas), w czasach współczesnych zostały wzmocnione dzięki zrozumieniu na nowo powiązania owych zobowiązań z prymatem tego, co społeczne, nad tym, co polityczne i ekonomiczne, mimo iż społeczne pojmowane jest jako z natury obejmujące i łączące w całość dwa te obszary, jako że samo sobie jest już tak porządkiem prawnym, jak i gospodarczym (provisional). To z tych powodów istnieje naturalne pokrewieństwo katolickiej nauki społecznej (KNS) zarówno z socjalizmem, jak i z socjologią.

Oczywiście, KNS odrzuca „socjalizm” w rozumieniu technicznym jako delegalizacji inwestycji kapitałowych, w odróżnieniu od lichwiarskiego oprocentowania, ale przecież niewielu świeckich socjalistów faktycznie przyjmuje to stanowisko. W istocie niewielu z nich dziś, za wyjątkiem marksistów, jest na tyle radykalnych w swym socjalizmie, by przyjmować zgodnie z nauczaniem katolickim, że lichwa z zasady prowadzi do zubożenia pracowników i konsumentów przez inflację waluty nominalnej a więc obniżanie wartości ich dochodu[92]. Albo, by zauważać wraz z katolickimi myślicielami społecznymi, skutkuje to nadmiernym uciekaniem się do nieefektywnej biurokracji państwowej, powodując z kolei reakcję promującą wolny rynek, następnie zaś, jak to obserwujemy dziś, quasi-faszystowskie, autorytarne nacjonalizmy, które myląco mieszają ze sobą elementy obu niewłaściwych rozwiązań[93].

W podobny sposób KNS odrzuca również „socjologię” rozumianą technicznie jako interpretacja rzeczywistości w kategoriach transcendentally i ahistorycznie danej rzeczywistości społecznej, a wszystko inne redukując do funkcjonowania w relacji do tej całości, jak u Durkheima[94]. Jeśli jednak dokonać reinterpretacji „całościowego faktu społecznego”, jak to uczynił krewny Durkheima, Marcel Mauss, jako wymiany darów, wówczas udaje się uniknąć zarówno fundamentalnej nadrzędności tego, co społeczne, nad jednostką i odwrotnie – prymatu racjonalnej jednostki nad społeczeństwem (za Maxem Weberem), a równocześnie [nie dochodzi do] przewagi danego umiejscowienia w przestrzeni nad umiejscowieniem w czasie i odwrotnie. [W ramach tej wymiany darów] Życie ludzkie zostaje wyobrażone w sposób bardziej wiarygodny jako ciągle podtrzymywana spirala interpersonalna, w której ani diachronia, ani synchronia nie wysuwa się na plan pierwszy; podobnie jak nie istnieje społeczeństwo nieskładające się z jednostek, które nie zostały kiedyś urodzone, a przy tym nie ma takich jednostek ludzkich, które nie zostałyby zrodzone w jakichś społecznościach, i nie ma rodzin, niebędących częścią szerszych plemion itd. Historyczność nie zostaje tu stłumiona, a przy tym historycznej kulturze nie przypisuje się tu, inaczej niż u Hegla, prymatu nad współ-naturalnością wszystkich ludzkich społeczeństw, zważywszy, że dzielimy naszą zwierzęcość i potrzebę łączenia głowy i serca z rękami i nogami za pomocą tego, co symboliczne, i tylko to zapewnia nam naszą szczególną godność, co uznaje także KNS.

Zdaniem Maussa jesteśmy zatem w stanie dostrzec zarys późniejszej złożoności prawa i umowy w prymitywnym plemiennym przymierzu i wymianie darów; idąc zaś w kierunku przeciwnym, sugerować możemy, że prawo i umowa zapomniały o tym swoim źródle, podobnie jak w ujęciu Edmunda Husserla geometria w sposób dość dla siebie

niebezpieczny zapomniała o swoich początkach w fizycznych aktach geodezji[95]. Nasze poszukiwania powinny być więc nakierowane na akme „społecznej” równowagi między tym, co pierwotne, a tym, co zaawansowane, a nie na przyjmowanie pełnego samozadowolenia, dialektycznego, Heglowskiego założenia, że bardziej rozwinięty liberalizm jakimś sposobem przywróci na bardziej zaawansowanym poziomie utracone elementy wspólnotowe.

Pogląd ten, który niegdyś panował w oficjalnym anglikanizmie (a wciąż panuje w teoriach Raymonda Planta), ostatecznie może zrozumieć wspólnotę jedynie jako swoiście liberalną wersję umiarkowanej kategorii – zaproponowanej przez Fressarda – wspólnego dobra jako wzajemnego uszanowania indywidualnych praw, z uwzględnieniem pozytywnej wolności, ale ograniczonej do równego, socjaldemokratycznego zapewnienia środków, by owe prawa realizować, nieosiągającej więc prawdziwie wspólnego horyzontu o obiektywnym znaczeniu. Jednak narracyjnego partykularyzmu nie sposób pogodzić, jak chciałby Plant, z uniwersalnymi żądaniami poprzez różny rozwój historyczny, bo ten zawsze pozostaje względny: owa rekuncylacja wymaga miast tego ciągłego historycznego poszukiwania wzorcowej, a zatem relatywnie bardziej ponadczasowej równowagi, by spełnić wymagania prawa naturalnego.

Jeśli jakiegokolwiek możliwe społeczeństwo jest na fundamentalnym poziomie wymianą darów, lub wymianą korzyści, jak to ujął Seneka w czasach starożytnego Rzymu, możliwym staje się dostrzeżenie, że każde społeczeństwo antycypuje nadprzyrodzoną caritas jako vinculum substantiale (by za pośrednictwem Blondela odwołać się do Leibniza), ściśle w takim stopniu, w jakim pojmuje ono jako najistotniejsze z owych wymian te symbolicznie święte lub ostateczne – w taki sposób,

że wymiana tego, co święte, oznacza również otrzymywanie w zamian dóbr od boskich mocy lub od samego Boga[96]. Ostatecznie to wyłącznie one [owe wymiany] nakazują nam wytrwanie we wzajemności takiego rodzaju, że to co robimy, tj. dajemy, najbardziej swobodnie jest tym, co, paradoksalnie, w największym stopniu jest naszym obowiązkiem – w taki sam sposób, w jaki nasze człowieczeństwo jest nam dane poprzez uzupełnienie o rozum, który równoważy naszą słabość jako zwierząt, bo umożliwia nam społeczne działanie dzięki językowi i technologii, a także przez przydanie nam wolności, która pozwala nam szukać błogosławieństwa (beatitude) u Boga i u innych[97]. „Społeczny cud” podziału pracy i koordynacji bez planu wydawałby się mieć coś wspólnego z działaniem niejasnego społecznego nakazu, by różnorodnie pełnić role, które pełnienia wymagają. Z całą bowiem pewnością same tylko prawa popytu i podaży nie wyjaśniają, czemu ktokolwiek miałby postanowić zostać dentystą...

To jedynie dlatego, że swobodna hojność jest także nakazana, jako złota zasada, i stanowi już we wszelkiej kulturowej zapowiedzi prawo miłości, dar nie jest w istocie sprzeczny z wymianą, ale stanowi tryb wymiany całkowicie inny od tego z liberalno-ekonomicznej umowy. Jeśli druga osoba, ludzka lub boska, skłania mnie do dawania, jest tak dlatego, że już jestem z nią w relacji, a zatem uczestniczę już w jakiegoś rodzaju wymianie, swoistej *conversatio* dawania i brania. Daję szczerze i ze świadomością, że mój dar nie może zostać uznany, otrzymany lub zwrócony; a mimo to obojętność nie może być znakiem czystości daru, inaczej bowiem stałby się bezosobowy, a zatem całkiem pozbawiony dawcy i nieukierunkowany już teleologicznie [celowo] na wzmocnienie relacji. Jeśli, jak słusznie zauważa Jean-Luc Marion, utkniemy na nihilistycznie zerowym stopniu oceny w horyzoncie wartości, w porządku przymusu zaś na pacyfistycznie zerowym stopniu nacisku, musi z tego wynikać, na co nie może on (za Derridą) przystać,

że w horyzoncie wymiany tkwimy również na stopniu zero[98]. Już z samego tego powodu nowoczesny wynalazek czysto altruistycznego daru bez wymiany stanowi jedynie rewers liberalnej wymiany z nieznajomymi, do której kategoria daru w ogóle się nie odnosi[99]. Tę właśnie dwoistość zdekonstruował Mauss, tym samym kwestionując liberalne przeciwstawienie wolności i przymusu, jak również tego, co prywatne i tego, co publiczne.

Jak się wydaje, encyklika papieża Benedykta Caritas in veritate zgodna jest ze stanowiskiem Maussa, ale nie Mariona, przyjmuje ona bowiem ekonomię daru Luigino Bruniego i Stefano Zamagniego[100]. Jeśli nie może istnieć tego rodzaju gospodarka, ani legalny przymus autentycznie powodowany hojnością, to zapewne sfery ekonomii i polityki muszą pozostać nieodkupione, i zgodnie z kryterium sprzyjania komunii przyjmowanym przez samego Mariona, pozostawione blademu diabolizmowi dekadencji, który tak słusznie diagnozuje? Interpretowany w ten sposób „rozdział” tego, co religijne od tego, co świeckie, staje się również rozdziałem tego, co polityczno-ekonomiczne, od tego, co bezinteresowne. Faktu, że jest to równoznaczne z niemożliwością wcielenia miłości w jakimkolwiek stopniu i oczekiwaniem na jego ostateczną apokalipsę, dowodzi koncepcja, że idealne obdarowywanie staje się teraz dla Mariona tym bezosobowym i anonimowym daniem nieobecnych lub martwych darczyńców przekazujących puste znaki odległym i nieznanym odbiorcom. Czym różni się tego rodzaju negatywna pobożność od nihilistycznego chrzczenia tego, co bezosobowe i liberalne gospodarczo, która przy tym gromadzi i wymienia idealnie puste znaki z jednostkami, które są jedynie kodami zastępującymi osoby?

Jeśli, co sugeruje Maritain, rozdział jest trybem fenomenologicznej epoché, izolującej bliźniacze istoty, czy nie stanowi to w istocie także próżno bałwochwalczego odrzucenia rzeczywistości metafizycznej, która musi uznać innego poprzez podejmowanie ryzyka wnioskowania a także doświadczania, jeśli w ogóle ma doń dotrzeć w jego wycofanej i nie w pełni danej realności? Jako że inny jest osobą, która daje siebie jako swoją tajemniczą osobowość, z konieczności ukrywającą klucz do jej niepowtarzalnego stylu (nieznanego także dla tej osoby), każdy dar, który mu oferuję (a każde zdanie języka jest takim darem) stanowi próbę znalezienia odpowiedniego daru, zgodnego z tym, jak postrzegam tę osobę, ale również podejmowaniem ryzyka, wobec faktu, że rozważam możliwości tkwiące w osobie, która się przede mną ukazuje. Każde bowiem ryzyko narzuca innemu nową możliwość – dlatego jest niezbywalnie hierarchiczne, a liberałowie nie znoszą go w imię absolutnie wolnego wyboru. Jeśli druga osoba je przyjmie, jest to równoznaczne z przyjęciem przez nią nowej modulacji, w ramach której będzie teraz improwizować w swoim własnym stylu. Tym samym charakter daru jako przedmiotu wymiany jest nieusuwalnie metafizyczny, jako że jest on zarówno interpretacją, jak i poczynionym domniemaniem, zupełnie zaś nie samo-potwierdzającym się i pustym gestem oczyszczonej z zewnętrznych naleciałości woli. Nieodpowiedni dar ponosi bowiem porażkę właśnie jako dar: zamknięty z zawstydzeniem w dolnej szufladzie, albo wrzucony do wazonu stojącego w ciemnym rogu, całkowicie traci status daru.

Jeśli wymiana darów jako relacyjna wzajemność stanowi właściwy cel daru, od umowy różni go nie czystość motywacji, wygląd czy treść, a raczej jego analogiczna różnorodność, asymetria i nieidentyczne powtórzenie, które to cechy można orzec także o tajemniczo niewyczerpywalnym horyzoncie tego, co symboliczne. Osiągając zaś

równoważność rzeczy pozornie niewspółmiernych, obejmuje także i spełnia sprawiedliwość, zarówno polityczną, jak i gospodarczą, jak to być musi w przypadku czystego daru. Wbrew Pascalowi, na co powołuje się Marion, bardziej zaś zgodnie z pierwotną, Trynitarną koncepcją Augustyna, którą Marion w zasadzie parodiuje, jeśli władza w żadnym stopniu nie prowadzi do wiedzy, a wiedza w żadnym stopniu nie prowadzi do miłości, zostają one zamknięte w zimnym zaklętym kręgu tego, co czysto naturalne; to jednak na szczęście nie istnieje i istnieć by nie mogło, jako że wszelki byt wychodzi od Boga i do niego wraca.

Wynika stąd, że przyjęcie ekonomii daru nadaje nieco kształtu żądaniu, by probierzem legitymizacji politycznej było braterstwo, a hojność kryterium obywatelstwa. Żądań tych nie można pozostawić zawieszonych w próżni, jakby zdolne były same z łatwością napełnić demokrację liberalną bez danych strukturalnych przesunięć, ponieważ sama konstrukcja demokracji liberalnej jest, jak to już widzieliśmy, oparta na niemożliwej koncepcji, że cnotę i dar można uznać za politycznie, a nawet społecznie zbyteczne.

Ściślejsze jeszcze doprecyzowanie tego żądania wymaga większej szczerości na temat konsekwencji ważnych dla KNS zasad pomocniczości i solidarności. Zasada pomocniczości silnie wskazuje na dystrybucjonizm, spółdzielczość, gdzie to możliwe, i pewną dozę korporacjonizmu. Jeśli bowiem władza ma funkcjonować na najbardziej odpowiednim poziomie, pracownikowi musi być wolno zachować – na tyle, na ile to możliwe – własne środki produkcji, a technologia powinna być zwrócona ku poszerzaniu zasięgu indywidualnej kreatywności, nie zaś odwrotnie, z czym mamy do czynienia obecnie. Musi też wymagać własności spółdzielczej, gdzie to wykonalne, a także musi dawać do rozumienia, że czasem trzeba użyć władzy politycznej w

przestrzeni biznesu, który analogicznie musi w sprawiedliwej wzajemności mieć pewien tryb reprezentacji politycznej w swej osobowości korporacyjnej.

Solidaryzm był pierwotnie filozofią korporacjonistyczną i w zasadzie nie utracił tej właściwości w swej znacznie późniejszej polskiej rewizji. Zakłada on bezinteresowną współpracę i wymieszanie wszystkich sfer społeczeństwa, a Józef Tischner dodaje radykalnie demokratyczną i z całą pewnością bliską Ruskinowi myśl, że sama praca jest rodzajem duchowej rozmowy o rzeczywistości, jest zatem działalnością nieusuwalnie religijną, nie mówiąc o tym, że polityczną. Tym sposobem, twierdził, wszelka solidarność, także w jej najjaskrawszym wymiarze materialnym, jest kwestią „solidarności sumień”[101].

Oprócz księdza Tischnera, znaczny wpływ na Jana Pawła II wywarł personalizm Maxa Schelera, który uczył, że poszczególne sfery wartości (odpowiadające zarówno Platonowskiemu, jak i indoeuropejskiemu trójpodziałowi psychiczno–metafizyczno–politycznemu, o którym wiemy teraz, że nigdy nie ograniczał się do jedynie kultury indoeuropejskiej[102]), obejmujące przetrwanie materialne, pełne dynamizmu życie i rozwój duchowy, muszą być reprezentowane w porządku społecznym przez odpowiadające im stany. Istotne jest jednak, by podkreślić, że ten otwarty „mediewizm” został wyrażony przez Schelera w szczególnie współczesny sposób, promujący rozwój ekspresywnej subiektywności i chrześcijańsko-socjalistyczną mieszkankę tych trzech poziomów taką, by życie materialne miało swój udział w sprawowaniu rządów i kontemplacji, jak u Tischnera[103]. Wersja ta wydaje się bardziej wiarygodna od twierdzenia Charlesa Taylora, że nowoczesność zdołała docenić „zwykłe życie” jako takie: nie ulega wątpliwości, że Wieki Średnie cechowała nadmierna bez troska w

kwestiach zdrowia i śmierci, ale liberalizm wciąga życie ludzkie w tryby gospodarki jedynie po to, by je kontrolować i uśmierzać[104]. Zwykle życie ograbiono dziś z dostępu do znaczenia symbolicznego, o czym przekonywał Bernard Stigler, równoległe do tego, jak Eamon Duffy, Ivan Illich i inni wykazali, że udział świeckich w liturgii i świętowaniu został w istocie znacznie ograniczony już przez reformację i kontrreformację.

Tym samym w tle pozornie wyłącznie etycznych i społecznych wskazań współczesnej katolickiej nauki społecznej, nawet dziś mający zdecydowanie post-liberalna polityka. Wymaga to z całą pewnością bardziej otwartego potwierdzenia. Jedynym bowiem sposobem, by zwyciężyć coraz bardziej przerażający korporacjonizm naukowy jest ponowne opowiedzenie się za bardziej duchową wizją korporacjonizmu, która byłaby jednocześnie równoznaczna z „lewicowym integralizmem” z przyczyn, które przedstawiliśmy powyżej.

Zawrotne tempo technologicznych przemian i wynikająca zeń płynność umiejętności i zawodów mogą sprawiać wrażenie, że tego rodzaju przedsięwzięcie będzie trudne lub wręcz niemożliwe: ale monstrualnie rozrośnięte zagrożenie, że środki techniczne zaczną predeterminować cele duchowe, tym bardziej wymaga, byśmy nie ulegli tyranii historii wiedzionej pozornie losowej przyczynowości sprawczej. Zamiast tego powinniśmy dostrzec, że za ową tyranią czai się rzeczywista, osobowa tyrania dążących do dominacji, podobnie jak gospodarkę rynkową powinniśmy, wedle sugestii Mariona, postrzegać raczej jako nadbudowę a nie fundament, jeśli podstawowa struktura każdego społeczeństwa jest w istocie kulturowa i symboliczna[105]. Dominacja abstrakcyjnych liczb i mechanicznej przyczynowości to tak naprawdę chwyt mający na

celu sprawienie, żeby wydawało się, że płynność roli człowieka jest jego nieuchronnym losem. Jest to zapewne jedyny los cywilizacji (jak sugerował Leon Bloy), która nieusuwalnie trwa w obrębie swojej historii założycielskiej nawet wtedy, kiedy zwraca się przeciwko niej; odrzucając zatem Chrystusa przyjmujemy rolę Judasza, wymienimy prawdziwą walutę-dar jego krwi na bałwochwalcze srebrniki Cezara i rynku, które następnie kupują niekończące się i nasilające ukrzyżowania ubogich, którzy najlepiej ze wszystkich reprezentują Chrystusa i Boga w swej nagości bytu i bezbronnej kruchości[106].

Przeciwko tej przewrotnie zaaranżowanej gospodarczej historii anarchicznych wariacji i mutacji musimy ponownie umocnić – poprzez celowe działania historyczne – wynikający z prawa naturalnego prymat tego, co osobowe i społeczne, w pewnym stopniu predeterminujący możliwe do zaakceptowania duchowe role, które powinny być rozpowszechniane i będący w stanie osądzić i przebrać w miarę ich wyłaniania się zarówno nowe duchowe możliwości, jak i duchowe zagrożenia, które nowe technologie i ekonomiczne narzędzia mogą nam przynieść: jak choćby całe domeny reprodukcji obrazów, dźwięków i ich przekazu. Można by zaryzykować twierdzenie, że ich selektywne, dobre wykorzystanie, sprowadza się do tego, że powinny uwydatniać, zamiast przytłaczać i zniekształcać, naturalne ludzkie inklinacje ku sztuce, rytuałowi i komunikacji werbalnej, które określały ludzkie zwierzę od pierwotnej ery malarstwa jaskiniowego. Na tej podstawie nieprzerwane wyróżnianie akceptowalnych w przyszłości zawodów i dostarczanie zasobów do szkolenia w nich, sprawiedliwa organizacja i polityczna reprezentacja nie tylko nie powinny być postrzegane jako niemożliwe, ale jako coraz bardziej konieczne dla samego przetrwania cywilizacji ludzkiej.

Co więcej, dominujący pogląd, że katolicka myśl społeczna przesunęła się ku akceptacji nowoczesności, czy nawet ku katolickim wersjom istniejącej nowoczesności, wydaje się wątpliwy. Nigdy nie było powodu, dla którego teologia katolicka powinna była postrzegać siebie w powiązaniu z tradycją czy to feudalizmu, czy też absolutyzmu: ani jedno z jej przywiązań, tj. mieszana forma rządów, naturalność stanów, porządek korporacyjny, polityka cnoty i pluralizm suwerenności, nie wymaga w sposób konieczny któregoś z tych dwóch ustrojów. Stąd brak nostalgii za tymi wykwitami przeszłości nie oznacza jednoznacznie afirmacji tego, co nowoczesne. Gdy o tym mowa, nawet podczas soboru watykańskiego II Kościół Katolicki nie przyjął w pełni kluczowych dla niej znaków: całkowitego rozdziału kościoła od państwa, prywatnego statusu religii i prawa do wolności religijnej niezależnego od zachęty ku prawdzie. Encykliki papieskie de facto nie całkiem klarownie przyjmują pojęcie „państwa” ponad innymi społecznymi formacjami, niejednokrotnie wybierając mówienie o „wspólnocie politycznej”.

Natomiast kładzenie nadmiernego nacisku, jak czyni to Marion, na „rozdziół kościoła od państwa” jako osiągnięcie chrześcijaństwa wiąże się z ryzykiem postrzegania islamu jako równie obcego światu chrześcijańskiemu, co nowoczesności[107]. Można z pewnością zgodzić się, że desakralizacja władzy politycznej jako takiej jest w istocie dokonaniem specyficznym chrześcijańskim, a także, że jeśli Zachód o tym zapomni, najprawdopodobniej utraci linię obrony albo przeciwko teokracji, albo uświęconemu pozytywizmowi. Równie silnie należy jednak pamiętać, że w chrześcijańskiej przed-nowoczesności prawo świeckie podporządkowane było prawu kościelnemu i że według kryteriów samego Mariona, to – paradoksalnie – co najmniej domniemana akceptacja ewangelii legitymizowała swobodne działanie świeckiej inwencji politycznej.

Nadmienić trzeba ponadto, że w stopniu w jakim współcześni katolicy przyjęli (a w większości wszak to uczynili) nowoczesne uwarunkowania polityczne, okazuje się, że nie były to koniecznie, czy choćby przeważnie, ich liberalno-demokratyczne wersje. Dowiodło tego historyczne dzieło Jamesa Chappela. Wykazuje on, że XIX-wieczny neomedievalizm (którego G.K. Chesterton był po prostu angielskim przedstawicielem) często przyjmował radykalne, jak również konserwatywne formy, szukając tego, co ponowoczesne równie silnie, co wracając do tego, co przednowoczesne, a także, że przeważnie podtrzymywał radykalną krytykę kapitalistycznego rynku, monopolu suwerenności i erozji stowarzyszeń bezpośrednich[108]. Natomiast pierwsze nawrócenia katolików na nowoczesność zaszły w kontekście pravicowych państw totalitarnych. Państwa te były bowiem postrzegane w złożony sposób jako jednocześnie autentyczne, choć częściowe, realizacje katolickiego państwa korporacyjnego i jako nowe okoliczności zeświecczonego politycznego stanu wyjątkowego, w którym katolicy muszą się bronić, cofając na pozycje praw indywidualnych i obrony rodziny jako ostatniej nienaruszalnej przestrzeni ducha. Dwa te pozornie przeciwstawne nastawienia były często w praktyce mieszane. Chappel pokazuje, że pierwsze katolickie zrębowiny z bardziej własnościowymi, indywidualistycznymi wersjami praw człowieka dotyczyły katolickich myślicieli nazistowskich, a także, że katolickiemu pronatalizmowi zdarzało się niepokojąco łączyć z jego pogańską, nacjonalistyczną odnogą[109].

Chappel wykazuje ponadto, że początki przyjmowania przez katolików ordo- i neoliberalizmu wraz z towarzyszącym mu kultem praw człowieka nie były sprzeczne z połowicznym przystawaniem na autorytaryzm, będąc raczej mutacją tego właśnie syndromu. Jeśli korporacjonizm w swym najbardziej skrajnym, etatystycznym trybie

stanowi alternatywę dla parlamentaryzmu, to neoliberalizm jest alternatywnym projektem antydemokratycznym, powiązany już jednak z liberalnym pozytywizmem, który dąży do jak najsterylniej ekonomicznych rządów, w których polityka i prawo ograniczają się do ustanawiania i wprowadzania w życie maszynerii rynku. W ten sposób nietrudno było przejść od Carla Schmitta do Friedricha Hayeka (jak to zrobiła katolicka prawica w Chile Pinocheta); zważywszy też, że drugi z nich miał wiele uznania dla pierwszego[110].

Z tej perspektywy stopniowe przesuwanie się chrześcijańskiej demokracji w stronę neoliberalizmu jawi się jako jeszcze bardziej historycznie złowrogie, bo w istocie, o czym przekonuje Chappel, pomimo obecnych w niej elementów komunitaryzmu, zbyt wiele w chrześcijańskiej demokracji od samego początku wzmocniało skrajnie etatystyczny typ korporacjonizmu i nadmierne ograniczanie dobrobytu i duchowego wychowania do prywatnej sfery rodzinnej.

Tym niemniej, to te mniej oryginalne wskazane przez Chappela przypadki oficjalnego uznawania przez katolicyzm nowoczesności, jakie kiedykolwiek zaszły, wydają się bardziej sporne. Neomediewalizm popadł w stan niepokojącego zawieszenia, a nie został porzucony w latach 30. XX wieku. Nie było też tak klarownego podziału na antyfaszystowskich „braterskich” i antykomunistycznych „ojcowskich” katolików, jak twierdzi autor. Ostatecznie bracia zawsze mają ojców, podobnie jak dary są jednocześnie wzajemne i hierarchiczne. Obie te grupy bardziej, niż gotów jest to przyznać, związane były wspólną dla nich katolicką „trzecią drogą” niż owymi świecko zdefiniowanymi podziałami. To dlatego Dietrich von Hildebrand, „braterski” orędownik przyjemności seksualnej w małżeństwie wedle klasyfikacji Chappela, mógł występować przeciwko Hitlerowi, a jednocześnie w Austrii

wspierał prawicowy, korporacjonistyczny reżim Dollfussa[111]. I przeciwnie, „braterscy” Mounier i Maritain wymigiwali się od wyboru strony podczas wojny domowej w Hiszpanii, podczas gdy ten pierwszy flirtował zarówno z Mussolinim, jak i z nazistowską lewicą[112]. Cała grupa związana z Esprit promowała własną wersję korporacjonizmu, a problematyczne zagadnienie, czy grupy zawodowe i gildie powinny być obowiązkowe (tyleż dla utrzymania standardów produkcji i ochrony robotników, co dla zachowania hierarchicznego porządku) czy dobrowolne, była dyskutowana przez katolików od lat 80. XIX wieku[113]. Często dochodzono do wniosku, że potrzebna jest mieszanka obu tych stanowisk, ale wybór jednego lub drugiego nie prowadzi do klarownego podziału na ojcowskich i braterskich chrześcijan. Teoretycy korporacjonizmu, tacy jak François Perroux, który poparł Vichy, nigdy nie zaakceptowali porzucenia przez nazistów i faszystów zasady pomocniczości i pluralistycznego rozproszenia suwerennych rządów[114].

Nigdy nie było żadnych sięgających głęboko kapitulacji katolicyzmu wobec panaceów i praktyk liberalnej demokracji, ani być ich nie powinno. Wszelkie częściowe uleganie wydarzało się przeważnie z mniej więcej tych samych dualistycznych i defensywnych przyczyn, co w przypadku ulegania totalitaryzmowi. Dziś, raz jeszcze, jak w latach 30. XX wieku, widzimy wyraźnie, że demokracja liberalna sama w sobie nie jest ani stabilna, ani nie stanowi obrony przed zapędami totalitarnymi, jako że jest przemożnie technicznym laboratorium. Katolicka myśl społeczna zawsze to domniemywała, właśnie dlatego kładąc nacisk na prymat tego, co społeczne. Czas otwarcie ogłosić, że jest to również teologia polityczna słusznej przewagi tego, co osobiste, wymiany darów i jedynej prawomocnie architektonicznej i kształtującej cnoty, która jest jednocześnie miłością ojcowską i braterską. Postmodernistyczny, katolicki neo-korporacjonizm, który wyparłby

nienaturalne społeczeństwo posiadania, a wprowadził nową, bardziej demokratyczną wersję społeczeństwa stanowego, w której osoby ludzkie i ich grupy pojmują się przede wszystkim w kategoriach godności ich darów, tj. ich unikalnych talentów (by wspomnieć Ewangelię), a legitymizacja polityczna postrzegana jest jako pluralistyczne wyłanianie się jedności, powstającej w wyniku wymiany owych talentów jako darów w sensie wkładów.

*

Przypisy:

[1] Por. ostatnio opublikowane prace: S. Moyn, *Christian Human Rights*, Philadelphia 2015; J. Chappel, *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Cambridge [USA, Massachusetts] 2018; E. Baring, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*, Cambridge [USA, Massachusetts] 2019; G. Chamedes, *A Twentieth Century Crusade: The Vatican's Battle to Remake Christian Europe*, Cambridge [USA, Massachusetts] 2019; B.T. Oftestad, *The Catholic Church and Liberal Democracy*, London 2019; S. Shortall, *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth Century French Politics*, Cambridge [USA, Massachusetts] 2021; natomiast spośród dzieł wcześniejszych: P. Misner, *Social Catholicism in Europe: From the Onset of Industrialisation to the First World War*, London 1992.

[2] Por. Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?* [w:] *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, red. J.L. Heft, New York 1999, s. 13–37 oraz *A Catholic Modernity 25 Years On* [w:] *Modernity and Transcendence: A Dialogue with Charles Taylor*, red. A.J. Carroll, S. Hellemans, Amsterdam 2021, s. 180–205; E. Perreau-Saussine, *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, Princeton 2012; E. Waldstein, *An Integralist Manifesto*, „First Things” 2017, October, nr 1, oraz *What is Integralism Today*, „Church Life Journal” 2018, October 31; J.-L. Marion, *A Brief Apology for a Catholic Moment*, transl. S.E. Lewis, Chicago 2021 [oryginał francuski: 2017]; A.W. Jones, *The Two Cities: A History of Christian Politics*, Steubenville [USA, Ohio] 2021, s. 175–347; T. Crean, A. Fimister, *Integralism: A Manual of Political Philosophy*, Neunkirchen–Seelscheid 2020; A. Rowlands, *Towards a Politics of Communion: Catholic Social Teaching in Dark Times*, London 2021; D.C. Schindler, *The Politics of the Real: The Church Between Liberalism and Integralism*, Steubenville [USA, Ohio] 2021; A. Vermuele, *Common Good Constitutionalism*, Cambridge 2022.

[3] Por. D.-R. Dufour, *La Cité Perverse: Libéralisme et pornographie*, Paris 2009.

[4] Zob. Tomasz z Akwinu, ST I.II. q.1aa.1-8.

[5] Por. J. Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology*, Grand Rapids 2014.

[6] H. de Lubac, *The Authority of the Church in Temporal Matters* oraz „Political Augustinianism” [w:] tegoż, *Theological Fragments*, przeł. R.H. Balanski, San Francisco 1989, s. 199–286; G. Fessard, *Autorité et Bien Commune: Aux Fondements de la Société*, Paris 2015. Zob. także É. Tardivel, *Tout Pouvoir Vient de Dieu: Un Paradoxe Chrétien*, Paris 2015.

[7] Por. John Milbank, *A Revisionist Account of Natural Law and Natural Right*, „Church Life Journal” 2018, December 6.

[8] Por. G. de Thieulloy, *A French Perspective on the Return of Integralism*, „Church Life Journal” 2021, July 21.

[9] J. Maritain, *Humanizm integralny: zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, przeł. J. Budzisz, Warszawa 1981 [oryginał francuski: 1936].

[10] Zob. S. Shortall, *Soldiers of God in a Secular World*, Cambridge [USA, Massachusetts] 2021; J. Milbank, *The Politics of the Supernatural*, „Tocqueville21’ 2022, January 19.

[11] E. Mounier, *Feu la Chrétienté*, Paris 2013 [pierwsze wydanie: 1950]. Tytuł ten wiąże się jednak, rzecz jasna, z pewną dwuznacznością, która komplikuje element uległości, porzucającej już świat chrześcijański.

[12] Zob. J. Milbank, *The Suspended...*, dz. cyt., s. 18.

[13] W opozycji do T. Crean, A. Fimister, dz. cyt., s. 269–71.

[14] A.W. Jones, dz. cyt., s. 293–318.

[15] J.-L. Marion, dz. cyt.

[16] Tamże, s. 79.

[17] Arystoteles, Etyka eudemejska, 1242a21, przeł. D. Gromska.

[18] Na temat przekonująco przedstawianej i wyraźnie widocznej ciągłości, gdy chodzi o solidarność i braterstwo, od Jana Pawła II przez Benedykta po Franciszka, zob. A. Rowlands, dz. cyt., s. 254–267.

[19] Por. A.W. Jones, *The Two Cities*; a także pozycję wcześniejszą: *Before Church and State: A Study of Social Order in the Sacramental Kingdom of St Louis IX, Steubenville [USA, Ohio] 2017*. Ta druga otwarcie czerpie z mojej pracy: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 2006. Jej recenzja, autorstwa Edmunda Waldsteina, *An Integralist Manifesto*, zawłaszcza przedstawione tam argumentacje dla ‘integralizmu prawicowego’, nie wspominając o tym, że za ich podstawę przyjęto przeciwne stanowisko odrzucenia realności czystej natury. Inne przykłady „integralizmu lewicowego”, zob. M. Hanby, *For and Against Integralism*, „*First Things*” 2020, March; M. Boland, *Christianity, The Crisis of Politics*, „*New Polity*” 2021, August, s. 81–94; oraz D.C. Schindler, dz. cyt. Tym niemniej z szeregiem

stwierdzeń Waldsteina się zgadzam, jak choćby tymi przedstawionymi przezeń w tekście: *The City of God: An Introduction*, „*Sancrucensis*” 2017, August 28.

[20] Por. J. Maritain, dz. cyt., s. ???.

[21] S. Pinckaers OP, *Morality: The Catholic View*, transl. M. Sherwin OP, South Bend [USA, Indiana] 2001 [oryginał francuski: 1991]; *The Sources of Christian Ethics*, transl. M.T. Noble OP, Edinburgh 2001 [oryginał francuski: 1985]; *Capreolus’s Defence of Aquinas: A Medieval Debate about the Virtues and the Gifts* [w:] tegoż, *The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology*, red. J. Berkman i C.S. Titus, Washington 2005, s. 304–320.

[22] Por. S. Pinckaers OP, *Morality...*, dz. cyt., oraz *The Sources...*, dz. cyt.; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996; *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność*, tłum. zbiorowe, red. A. Chmielewski, Warszawa 2007.

[23] M. Scheler, *On the Eternal in Man*, New Brunswick 2010 [tyt. oryg. *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929]; E Mounier, *Traité du Caractère*, Paris 1947; Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

[24] Zdaję sobie sprawę, że neoscholastycy postrzegają tę kwestię odwrotnie, w ramach ogólnego złudzenia, że franciszkańscy teologowie scholastyczni bliżsi byli Augustynizmowi od dominikanów (ci pierwsi de facto zniekształcali Augustyna, odczytując go przez pryzmat Awicenny), zob. jednak J. Milbank, *The Suspended...*, dz. cyt, s. 85–86.

[25] Duns Szkot, *Ordinatio III*, suppl. dist. 34; B. Kent, *Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues*, [w:] *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, s. 352–376.

[26] Por. S. Pinckaers OP, *Morality...*, dz. cyt., s. 25–41; *The Sources...*, dz. cyt., s. 195–279.

[27] Zbliża się do tego najbardziej w książce: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999.

[28] A. MacIntyre, *Dziedzictwo...*, dz. cyt., s. ??.

[29] Por. G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge 1993.

[30] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI 12.6–13.8 [1144a6–1145a11] i Księga VII.

[31] Por. ST I.II. qq 22-48; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge 2009; S. Pinckaers OP, *Passion and Virtues*, transl. B.M. Guevin OSB, Washington 2017.

[32] Najwyraźniej dostrzec to można ponownie w A. MacIntyre, *Dependent...*, dz. cyt., s. 122. Jednak nawet tutaj nacisk kładziony jest na „trening” wrodzonych dyspozycji, bez uwzględnienia

arystotelesowskiej prawdy, że to właśnie owe dyspozycje rozpoznają cele etyczne.

[33] Por. J. Milbank, *Theology...*, dz. cyt., s. 327–381.

[34] É. Perreau-Saussine, *Alasdair Macintyre: Une Biographie Intellectuelle*, Paris 2005; P. Manent, *Préface* [w:] tamże, s. 1–6.

[35] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Księga I.

[36] Tamże, V.1.15–2.10; R.K. Gallagher, *Incommensurability in Aristotle's Theory of Reciprocal Justice*, „*British Journal for the History of Philosophy*” 2012, nr 20, z. 4, s. 667–701.

[37] Por. J. Milbank, *Dignity rather than Right*, „*Open Insight*” 2014, t. VI, nr 7, s. 77–124.

[38] Por. Arystoteles, *Polityka*, III.12.12.

[39] Por. Arystoteles, *Polityka*, Księga III. Zob. także nieopublikowany jeszcze doktorat S. Milbanka z Uniwersytetu w Cambridge, *Sacral Citizenship: Philosophies of the City from Plato to Augustine*, 2021; dostęp online.

[40] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI.13.3–4.

[41] Arystoteles, Etyka eudemejska, VII.8. Zob. także św. Tomasz z Akwinu, ST. II.II, q. 68 a.1 resp. oraz ad 1.

[42] Por. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 2011; G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy* oraz *Authority in Morals* [w:] *tejże, Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, t. III, Oxford 1981, s. 26–50.

[43] Zob. ponownie S. Milbank, *Sacral Citizenship...*, dz. cyt.

[44] Por. tamże; J. Milbank *Theology...*, dz. cyt., s. 382–442; É. Tardivel, *Tout Pouvoir...*, dz. cyt., s. 25–61.

[45] A. Pinsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts*, London 2012.

[46] Św. Tomasz z Akwinu, ST I.II. q.55.a.4.

[47] ST II.II. q.31 a.1; a.8.

[48] ST II.II.q. 26.a.3; q.27.a.7.

[49] ST II.II. qq. 82-87.

[50]ST II.II. Q. 144 a. 4; q. 145 a 1 resp. oraz ad 2.

[51]ST. II.II. Q. 145 a. 2.

[52]ST I.II. Q. 2 a.2; II.II. Q. 145 a.1 ad 2.

[53] Zob. A. Béguin, Léon Bloy: A Study in Impatience, transl. E.M. Riley, Providence (USA, Rhode Island) 2018: cytuje on Bloya, który twierdzi „Osobowość, indywidualność to szczególna wizja Boga, jaką każdy z nas posiada”. Zob. także s. 83–85, 157. Można zestawić tę odczuwaną przez Bloya unikalność i nieredukowalność stylu osoby jako naznaczenia Bożym obrazem – o odpowiednio nieskończonym zakresie wpływu czy to ku dobremu, czy złemu – z naciskiem kładzionym przez Simone Weil na to, że prawda jest bezosobowa, wraz z jej zastanawiającym zaprzeczeniem, że personaliści tacy jak Mounier i Maritain rozumieli przez „osobowość” (personhood) całość osoby, duszę i ciało. Twierdziła, że jedynie błędy w matematyce, a nie jej wiekuiste prawdy, naznaczone są ludzką osobowością, na co odpowiedzieć można, że „swobodna matematyka” muzyki, jak w przypadku Bacha, jest w stanie łączyć obiektywny rygor zawilej formy z niemożliwym do podrobienia duktem indywidualnego wyrazu. Zob. S. Weil, Human Personality [w:] *tejtze, Selected Essays, 1934-1943: Historical, Political and Moral Writings*, transl. R. Rees, Eugene [USA, Oregon] 2015, s. 9–34.

[54]ST III. Q.2 a.2 ad 2: „Osobowość z konieczności odnosi się do godności rzeczy, a także do jej doskonałości, o tyle, o ile odnosi się do godności i doskonałości rzeczy to, że istnieje ona sama (co rozumie się przez słowo osoba)”. Warto to zestawić z Ch. de Koninck, *The Primacy of the Common Good Against the Personalists* [w:] tegoż, *The Writings of Charles de Koninck, Volume Two*, ed. and transl. Ralph McInerny, Notre Dame [USA, Indiana] 2009, s. 74–108; na s. 89 pisze on: „godność nie może być właściwym atrybutem osoby pojmowanej jako taka, ale natury osób”; A. Macintyre, *Human Dignity: a Puzzling and Possibly Dangerous Idea*, wykład w Notre Dame University, 12 listopada 2021, dostępny w serwisie YouTube.

[55] Zob. J. Milbanki, *Dignity...*, dz. cyt.

[56] A. Pinsent, dz. cyt., s. 64–83.

[57]ST II.II. q. 47 a. 6 resp: „W rozumie zaś praktycznym są wrodzone pewne zasady same przez się znane; tymi są cele cnót moralnych”.

[58]ST I.II. q. 68 a.1, a.8; S. Pinckaers OP, *Capreolus’s Defence of Aquinas* [w:] tegoż, *The Sources...*, dz. cyt., s. 151–155; A. Pinsent, dz. cyt., s. 84–99.

[59] Ten konsekwentny synergizm uchyla wszystkie nieszczęsne debaty o tej kwestii prowadzone w epoce późnego baroku.

[60] Zob. J.-L. Chrétien, *Bonheur et Temporalité* [w:] tegoż, *Reconnaisances Philosophiques*, Paris 2010, s. 35–49.

[61] Por. A. Pinsent, dz. cyt., s. 44–50, 100–104.

[62] 1 Mch 8:14–18; ST I.II. q.105 a.1 resp; por. T. Crean, A. Fimister, dz. cyt., s. 146–177.

[63] Zob. J. Milbank, *Dignity...*, dz. cyt.

[64] Por. S. Milbank, dz. cyt.

[65] Por. T. Crean, A. Fimister, dz. cyt., s. 94.

[66] J.-L. Marion, dz. cyt., s. 70–73.

[67] R. Hyland, *Gifts: A Study in Comparative Law*, Oxford 2009, s. 1–8.

[68] Por. J.-L. Marion, dz. cyt., s. 25–26, 60.

[69] Por. J. Milbank, *Theology...*, dz. cyt., s. 54–60, 68–74.

[70] Por. E. Perreau-Saussine, *Catholicism...*, dz. cyt., s. 21–36, 148–149.

[71] J. de Maistre, *Considerations on France*, Cambridge 1994, s. 9–31.

[72] Tamże, s. 32–40, 62–76. J.C.D. Clark, który zwrócił moją uwagę na ten aspekt dzieła de Maistre’a, potwierdza takie odczytanie Anglii w swojej książce: *English Society, 1660-1832: Religion, Ideology and Politics during the Ancien Régime*, Cambridge 2008.

[73] J. de Maistre, dz. cyt., s. 32–40.

[74] Tamże, s. 49–53.

[75] Chciałem tu wyrazić moją wdzięczność Douglasowi Hedley’owi za zwrócenie mojej uwagi na wpływ Cudwortha na de Maistre’a.

[76] J. de Maistre, dz. cyt., s. 35.

[77] Por. J. Milbank, *Theology...*, dz. cyt., s. 60–62; E. Perreau-Saussine, *Catholicism...*, dz. cyt., s. 84–88.

[78] Por. E. Perreau-Saussine, *Catholicism...*, dz. cyt., s. 87–88.

[79] A. Supiot, Foucault's Mistake: Biopolitics, Scientism and the Rule of Law, „New Left Review” 2021, nr 132, Nov/Dec, s. 125–139; tegoż, Governance by Numbers: the Making of a Legal Model of Allegiance, transl. S. Brown, London 2020.

[80] M. Young, The Rise of the Meritocracy: 1870-2033, Harmondsworth 1961; M. Sandel, The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good, London 2021.

[81] Por. K. McGee, Bruno Latour: The Normativity of Networks, London 2013.

[82] Por. S. Weil, dz. cyt.

[83] M. Sutton, Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics, 1890-1914, Cambridge 2002, s. 123–201.

[84] Por. E. Perreau-Saussine, Catholicism..., dz. cyt., s. 7–36.

[85] Por. W. Doyle, The French Revolution: A Very Short Introduction, Oxford 2001, s. 45–47.

[86] Zob. M. Sutton, Nationalism..., dz. cyt., s. 162–201.

[87] Por. E. Perreau-Saussine, *Catholicism...*, dz. cyt., s. 74–80.

[88] Tamże, s. 46, 58–69.

[89] Por. R. Plant, *Politics, Theology and History*, Cambridge 2001.

[90] Por. R. Plant, dz. cyt.; J. Hughes, *After Temple? The Recent Renewal of Anglican Social Thought* oraz A. Rowlands, *Fraternal Traditions: Anglican Social Theology and Catholic Social Teaching in a British Context* [w:] *Anglican Social Theology*, red. M. Brown, London 1914, s. 74–101, 133–74; R. Williams, *Anglican Identities*, London 2014.

[91] A.W. Jones, dz. cyt., s. 338: „Jest wskazaniem, jak szybko dwudziestowieczna tożsamość Ameryki upadła, że w drugiej dekadzie XXI wieku prawica określała się mianem nacjonalistów, a lewica – socjalistów”.

[92] Por. T. Crean, A. Fimister, dz. cyt., s. 180–200.

[93] Por. T. Crean, A. Fimister, dz. cyt., s. 196; Papież Franciszek, *Fratelli tutti: o braterstwie i przyjaźni społecznej*, Kraków 2020; tenże, *To Heal the World: Catechesis on the Pandemic*, Vatican City 2020.

[94] Por. J. Milbank, *Theology...*, dz. cyt., s. 51–100. Tym niemniej niniejszy esej jest na szereg wskazanych sposobów bardziej pozytywnie nastawiony do tradycji socjologicznej niż wspomniana książka, nie wycofując się przy tym z postawionych w niej diagnoz – spodziewałem się takiego obrotu spraw, pisząc do niej wstęp w roku 2006.

[95] Por. M. Mauss, *The Gift: Expanded Edition*, transl. J.I. Guyer, London 2016; J. Derrida, *Edmund Husserl's, "Origin of Geometry": An Introduction*, transl. J.P. Leavey, Jr., Nebraska 1986.

[96] Lucius Annaeus Seneca, *On Benefits*, transl. M. Griffin, Chicago 2014.

[97]ST I.II. Q.5 a.5 ad.1. W tym miejscu św. Tomasz otwarcie uznaje paralelę między niezbędnym dodatkiem lub darem, którym jest kultura, a niezbędnym dodatkiem lub darem, którym jest łaska. W istocie, ponieważ duch ludzki nie może istnieć bez żadnej z nich, w pewnym sensie są one ze sobą identyczne: zob. J. Milbank, *The Suspended...*, dz. cyt., s. 106–108.

[98] J.-L. Marion, dz. cyt., s. 57–82.

[99] R. Hyland, dz. cyt., s. 1–61, 594–595.

[100] Benedykt XVI, *Caritas in Veritate: O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Poznań 2009. Na temat „ekonomii obywatelskiej” opartej na darze, zob. J. Milbank, A. Pabst, *The Politics of Virtue: Postliberalism and the Human Future*, London 2016, s. 129–176.

[101] J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

[102] Zob. T. Piketty, *Kapitał i ideologia*, przeł. B. Geppert, Warszawa 2022, s. ???. Piketty przeciwstawia „troiste” lub „trójfunkcyjne” społeczeństwa wszystkich dawnych cywilizacji człowieka specyficznie nowoczesnego „społeczeństwa posiadania”, które jest odpowiednikiem społeczeństwa „ekonomicznego” Mariona. Teza niniejszego tekstu jest taka, że KNS jest sugestią postmodernistycznej wersji troistego społeczeństwa. Zob. J. Milbank, *In Triplicate: Britain after Brexit; the World after Coronavirus; Retrospect and Prospect*, „Telos” 2020, nr 191, s. 91–114.

[103] M. Scheler, dz. cyt., s. 405–448.

[104] Por. Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, dz. cyt.

[105] J.-L. Marion, dz. cyt., s. 57–82.

[106] L. Bloy, *Salvation Through the Jews*, transl. R. Robinson, Portland 2021. Zob. także: J.-B. Bossuet, *De l'émminente dignité des pauvres*, Paris 2015, wraz z posłowiem A. Supiota, *Les renversements de l'ordre du*

monde, s. 41-64. Na długo przed teologią wyzwolenia Bossuet (teolog gallikańskiego absolutyzmu!) głosił, że w zbawieniu bardziej chodziło o uratowanie niewinnych przed mrocznymi czynami grzeszników, niż grzeszników przed ich własną szpetotą moralną.

[107] J.-L. Marion, dz. cyt., s. 31–55. Można być może przeciwstawić jego stanowisko naciskowi kładzionemu przez Rowana Williamsa, który jako Arcybiskup Canterbury, stwierdził, że prawo szariatu może odnaleźć przestrzeń, gdzie mogło by obowiązywać w Zjednoczonym Królestwie. Wyjaśnił później, że nie mogłoby to obejmować otartej sprzeczności lub niezgodności z prawem cywilnym, obowiązującym nas wszystkich.

[108] Zob. zwłaszcza barwną książeczkę Paula Ludwiga Landsberga, *Die Welt Des Mittelalters und Wir: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalter*, Bonn 1922. Landberg, filokatolicki protestant ze Strasbourga, który później dołączył do Mouniera w *Esprit*, był bardziej odeń konsekwentny w swej postawie antyfaszystowskiej i ostatecznie został zamęczony przez Nazistów; w porównaniu do Chestertona był bardziej augustyński niż tomistyczny i, jak Mounier, nalegał, by „przywrócić renesans” po to, by powiązać wymiar subiektywizmu i historyczności z odzyskiwaniem w inny sposób utracone średniowiecznego sensu organicznego „ładu”.

[109] Por. J. Chappel, dz. cyt., s. 59–107.

[110] Por. Q. Slobodian, *Globalists: the End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge (USA, Massachusetts) 2018, zwł. s. 261–286; J. Whyte, *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*, London 2019, zwł. s. 1–34, 75–115, 184–88, 198–201.

[111] Por. E. Barind, dz. cyt., s. 254.

[112] Tamże, s. 266–274.

[113] Por. P. Misner, dz. cyt., s. 178–181.

[114] Zob. F. Denoël (red.), *François Perroux*, Lausanne 1990.

Informacje o wykładowcach cyklu „JP2 Lectures”:

► 22 października 2021 – *Religion as Source of Peace or Unrest in Society?*

Lord John Alderdice – urodzony w 1955 w Ballymena w Irlandii Północnej. Emerytowany kierownik Centre for Resolution of Intractable Conflict (Centrum Rozwiązywania nierozwikływalnych Konfliktów), które wcześniej założył i prowadził przez wiele lat. W 1996 został wskazany na para dożywotniego w Izbie Lordów, izbie wyższej brytyjskiego parlamentu. W ostatnich trzydziestu latach Lord Alderdice był zaangażowany w niemal każdy aspekt procesu pokojowego w Irlandii. Od 1987 roku, przez 11 lat był przewodniczącym Partii Sojuszu

Irlandii Północnej i głównym negocjatorem w porozumieniach wielkopiątkowych z 1998 roku. Lord Alderdice zawodowo jest lekarzem, psychiatrą, zarówno klinicystą i akademikiem.

► 18 listopada 2021 – *The Phenomenological Openness of Revelation*
Prof. Jean-Luc Marion – urodzony 3 lipca 1946 roku w Meudon we Francji. Historyk filozofii, fenomenolog i teolog rzymskokatolicki. Wykładał na Sorbonie oraz na Uniwersytecie Chicago. W 1992 roku otrzymał Grand Prix du Philosophie de l'Académie Française, a w roku 2008 Karl-Jaspers Preis. Jean-Luc Marion jest byłym uczniem Jacquesa Derridy, którego dzieła opierały się na teologii mistycznej, fenomenologii i filozofii nowożytnej. W listopadzie 2008 został wybrany do Akademii Francuskiej, jako *immortel* zasiadł na fotelu nr 4 w miejsce zmarłego kardynała Lustigera. Napisał wiele książek, między innymi *Bóg bez bycia* czy też *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*.

► 9 grudnia 2021 – *Karol Wojtyła's Areopagus Meditations: Lessons for the 21st Century West*
George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkudziesięciu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

► 21 stycznia 2022 – *Giovanni Paolo II: eccezione o illusione?*

Prof. Andrea Riccardi – urodzony w 1950 roku w Rzymie. Włoski historyk, profesor i polityk. Jest profesorem historii współczesnej na Uniwersytecie La Terza w Rzymie, nauczał również na Uniwersytecie Bari. Kilka uniwersytetów przyznało mu tytuły honorowe w uznaniu za zasługi w dziedzinach kultury i historii. Uzyskał międzynarodową rozpoznawalność dzięki założeniu w 1968 roku Wspólnoty Sant’Egidio. W roku 2011 objął stanowisko ministra współpracy społecznej krajowej i międzynarodowej w rządzie, na czele którego stanął włoski premier Mario Monti. Urząd ten sprawował do 28 kwietnia 2013.

► 17 lutego 2022 – *Virtue, Integralism and the Priority of the Social in Catholic Political Thought*

Prof. John Milbank – urodzony w 1952 roku w Kings Langley w Anglii. Jest emerytowanym profesorem na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Uniwersytetu w Nottingham, pełni funkcję prezesa Centrum Teologii i Filozofii. Jest najważniejszym reprezentantem kierunku myśli znanej jako Radical Orthodoxy. Charakterystyczną cechą tego ruchu jest przekraczanie konwencjonalnych granic między teologią, filozofią, polityką i teorią socjologiczną.

► 17 marca 2022 – *Christianity and Culture: A Truly Christian Life Bears Witness to Christ*

Carl A. Anderson – amerykański prawnik, trzynasty Najwyższy Rycerz Zakonu Rycerzy Kolumba - największej na świecie katolickiej organizacji świeckiej o charakterze charytatywnym zrzeszającej obecnie około 2 milionów członków. od 1983 do 1987 roku pracował w biurze Prezydenta Stanów Zjednoczonych. Był specjalnym asystentem prezydenta i pełnił funkcję dyrektora White House Office of Public

Liaison. Od 1983 do 1998 roku jako profesor wizytujący wykładał prawo rodzinne w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. W 1988 roku został zastępcą prezydenta i pierwszym dziekanem nowo powstałego oddziału Wyższej Szkoły Teologicznej w Waszyngtonie, znajdującej się obecnie przy Katolickim Uniwersytecie Ameryki. W 1998 roku papież Jan Paweł II mianował go członkiem Papieskiej Akademii *Pro Vita*. Jest autorem bestselleru New York Timesa *Cywilizacja miłości: Co każdy katolik może zrobić aby zmienić świat*.

► 7 kwietnia 2022 – *Non-Germanic Central Europe: Can Christian Europe Survive Without It?*

Prof. Ewa Thompson – urodzona w 1937 roku w Kownie (obecnie Litwa), profesor slawistyki na Uniwersytecie Rice (Houston). Laureatka nagrody Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie za upowszechnianie kultury i literatury polskiej w świecie (2015). Autorka pracy *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* (2000). Jej książki i artykuły są tłumaczone na język polski, ukraiński, białoruski, rosyjski, włoski, chorwacki, czeski, węgierski i chiński. Praca *Zrozumieć Rosję. Święte szaleństwo w kulturze rosyjskiej* została przetłumaczona na chiński i opublikowana w Hongkongu w 1995, w Pekinie w 1998 oraz 2015 roku. W 2019 roku książkę w polskiej wersji językowej wydała „Teologia Polityczna”.

► 18 maja 2022 – *John Paul II as Statesman: Lessons for 21st-Century World Politics and Vatican Diplomacy*

George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkunastu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową

biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*.
Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.

► 9 czerwca 2022 – *John Paul II and Philosophy*

Prof. Stanisław Grygiel – urodzony w 1934 roku w Zembrzycach - polski filozof, filolog i wykładowca. Współzałożyciel kwartalnika „*Il Nuovo Areopago*” i do 2002 roku jego redaktor naczelny. W latach 1980-1983 był dyrektorem Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej. Od 1981 był wykładowcą filozofii człowieka na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie kierował katedrą Karola Wojtyły na antropologii filozoficznej na Papieskim Instytucie Jana Pawła II. Był konsultorem Papieskiej Rady ds. Rodziny. W 1991 jako konsultor był uczestnikiem Synodu Biskupów dla Europy; po raz drugi uczestniczył w nim w roku 1999 wraz z małżonką.