



Żądania (ponad)doczesne w obrębie polityki i praw

Marco Stefano Birtolo
Lorenzo Scillitani

Przedmowa

Vittorio Possenti w swojej ostatniej pracy (por. Possenti, 2017) uważa, że w interpretacji praw, a zwłaszcza praw człowieka, w pojęciach *roszczeń* może dostrzec znak rozpoznawczy obecnej epoki, wyróżniający ją jako czas wielkiego i ambitnego roszczenia: obalenia, w imię integralnej emancypacji, niczego innego, jak samego statusu istoty ludzkiej, odartej z jakiegokolwiek odniesienia do ludzkiej *natury*, już nie zakładanej, gdyż naukowo niemożliwej do wykazania. Prawa stają się nareszcie i tylko *prawami człowieka*: już nie rozpatruje się ich w spięciu z obowiązkami, co jest spuścizną etyki przed-nowoczesnej, zakotwiczonej w niebie metafizyki uważanej już za przebrzmiałą. Stają się natomiast atrybutami podmiotu, który musi odpowiadać za swoje wybory i za swoje działania nie w odniesieniu do wartości transcendentnych, ale po prostu i arbitralnie – do samego siebie, koordynując siebie z wielością innych podmiotów, które też są zaangażowane w opracowywanie swoich zamiarów życiowych według rozplanowania zasadniczo indywidualistyczno-wolnomyślnego, które zmienia znaczenie i kierunek ku kategoriom bycia-w-społeczeństwie, jakie tradycyjnie odnoszą się do zespołu elementowy etycznych, prawnych i politycznych. Possenti krytykuje nihilistyczne odchylenie tego stanowiska, można powiedzieć „nad-unowocześniającego”, jakie uwydatnia roszczenie wszechmocny myśli, którą się głosi jako czynnik

– przynajmniej w zamierzeniach – wyzwolenia człowieka *również* politycznego, ale który tak naprawdę nie waha się realizować w formie wyzwolenia *od* polityki jako takiej, coraz częściej powierzając instytucjom techniczno-naukowym, ekonomicznym i finansowym funkcję już nie tylko zarządzania procesami, ale też ukierunkowania i decydowania. Gdzie indziej próbowano wykazać (por. Birtolo i Scillitani, 2018), że taka postawa jest widoczna w sekularyzmie pochodzenia zachodniego, a tylko względnie interesuje „inne” dzisiejsze sekularyzmy w obszarach geokulturowo nieporównywalnych (jak długo jeszcze?) do Zachodu.

Okres praw-rozszczeń miałby wyznaczać decydujący krok w kierunku wyswobodzenia z tego, co religijne, z uwarunkowań (uważanych za niesłuszne), jakie wywierałoby ono na życie indywidualne (chyba, że byłoby surowo ograniczone do sfery prywatnej) i na życie wspólne. Publiczny wymiar religii prowadzi do jej zaciemnienia, jeśli nie radykalnego zakwestionowania, z racji na zawarte w niej obiektywne przeciwwskazanie „obowiązkowości”: w królestwie roszczeń prawnych podniesionych do systemu odniesienia – wartości i praktycznego – nie ma miejsca, przynajmniej jako zasada, na odwołanie się do odpowiedzialności wobec porządku metafizycznie wyższego. Jeżeli czasami zrobi się mu miejsce, wiara religijna zostaje relegowana, jak to się zwykło mówić, na sam koniec..., jako czysta instancja opinii pośród wielu, pozbawiona jakiegokolwiek autorytatywnego wpływu na liczące się sprawy.

Być może taki jest efekt nowoczesności. Być może wyczerpie się on we „wspomagany technicznie” przekładaniu praw na pretensjonalną postawę wolności w jej neo-wolnomyślną wersji. Być może. Ale nie jest to powiedziane. W poniższych rozważaniach zamierzam przedstawić z różnych, ale uporządkowanych punktów widzenia, punkt wyjścia do przemyślenia, w perspektywie „innej” nowoczesności, zarówno więzi społecznej uzupełnionej przez jej niezbywalne elementy metapolityczne, jak



i „innej” możliwej wolności, a zatem innego sposobu podawania prawa jako prerogatywy *podmiotu* tym bardziej zdolnego do osobistej i personalizującej woli, im bardziej dialektycznie będącego z napięciem ze swoim Innym (Nie-skończenie Innym, por. Scillitani, 2018).

Między ultramodernizującym hypersekularyzmem superpraw a próbami ponadpolitycznej rekonfiguracji genezy wymiaru społecznego: na rzecz dialektyki wolności i obowiązku

Założenie neopersonalistyczne (por. Possenti, 2013), jakie leży u podstaw filozoficznego odczytywania polityki i praw człowieka, rozwiniętego przez Possentiego, pozwala temu autorowi krytycznie rozmawiać z pewnymi pojawiającymi się żądaniami, z większą wyrazistością w bieżącej refleksji teoretycznej, zwłaszcza wokół zagadnień podnoszonych przez biotechnologie reprodukcyjne. Nie ma tu miejsca na krótkie uwagi dotyczące bezspornej ważności teoretycznej, jak również rzeczywistej zasadności praktycznej miarodajnej pozycji naukowo-kulturalnej, wielce szanowanej, która za swoje odniesienia przyjmuje klasycznych myślicieli, jak Tomasz z Akwinu, czy też współczesnych, jak Ersnt-Wolfgang Böckentörde. Zależy nam raczej na uwypukleniu możliwości zastosowania podejścia Possentiego do hermeneutyki praw, która okazałaby się zdolna utrzymać razem fenomenologię nie tylko (super)nowoczesnych społeczeństw zachodnich, ale też społeczeństw tylko częściowo zglobalizowanych, czyli faktycznie szeroko zokcydentalizowanych, a mimo to wystawionych na znaczące czynniki reidentyfikacji kulturalnej, pochodzące z tradycji religijnej.

Odczytanie na nowo praw jako przejawów potrzeb, pragnień, roszczeń prowadzi – co przyjmują również ci, którzy w przeszłości byli ich niestrudznymi obrońcami (por. Zagrebelsky, 2017) – do jednostronnego przesadnego podkreślania przeciwieństw niepodważalnej kondycji osoby ludzkiej, która posiada potrzeby. Wirtualne rozszerzenie

wpływu praw na całe pole możliwości oferowanych przez współczesną naukę i technikę prowadzi do utożsamiania tego, co jest w zasięgu podmiotu, tego, co jest możliwe do zaplanowania przez podmiot, z samą treścią prawa: prawa, które stając się zdolne przyjąć wszelką treść, rzeczywistą czy możliwą do zaplanowania, jednocześnie unika punktu kontaktowego, przemyślanego i opracowanego krytycznie, z tym swoim „innym”, jakie od zawsze przedstawiał *obowiązek*. Zresztą skoro natura człowieka, zanim jeszcze została wykasowana z potocznego słownictwa, nie pojawia się już w swoich cechach normatywnych, to analogiczny los zagraża prawu: normatywności prawa zawsze towarzyszyła tematyczna para prawo/obowiązek. Kiedy zabrakło obligatoryjności elementu normatywnego, która kładzie nacisk na prawo, wtedy to ostatnie zostaje powierzone swobodnemu (albo za taki uważanemu) uzewnętrzaniu skłonności podmiotu prawa (albo roszczenia, jak by powiedział Possenti).

Tak wytworzone w laboratorium zaawansowanej nowoczesności *superprawa* stają się więc narzędziem stopniowego pozbawiania społeczeństwa wszelkich instancji, które nie byłyby w jakiś sposób sprowadzalne do tematu praw: nawet sfera religijna nie jest od tego wolna w takiej mierze, w jakiej rozwinięta w społeczeństwie ultranowoczesność nie ogranicza się do pomijania elementu religijnego, ale wnika w jego zakamarki, przyłączając do praw religijnych (czy wolności religijnej) roszczenia, które z zewnętrznych stają się wewnętrznymi szerszej krytyki wszelkiej zasady władzy (innej od nauki). Stadium obecnego rozwoju odnotowuje bowiem swoistą *hypersekularyzację*, która nie oszczędza dziedzin, reguł ani zachowań jakiegokolwiek rodzaju. Paramoralizatorski hyper-jurydyzm ma skłonności do przenikania powszechnej wrażliwości, nieczulej na jakikolwiek temat wyrażony w ujęciu „obowiązkowości”: wyjątek zda się stanowić tematyka ekologiczna w takiej mierze, w jakiej środowisku naturalnemu zostają przyznane kompetencje w pojęciach prawnych, z uwagi na prawa, których nie można bezkarnie łamać.



Ale w ostateczności nawet ekologizm wchodzi w zakres etyczno-prawnej „ekologii”, która aby usprawiedliwić się naukowo, musi zdementować wszelką kontestację ju-snaturalizmu (należy rozumieć: prawo naturalne w znaczeniu klasycznym lub współczesnym). Odłożony, jeśli nie zlikwidowany obowiązek inny-od-prawa/inne-prawo, inność, która przeciwstawia się prawu, jest postrzegany jako przemoc. Samo przyzywanie reguł w porównaniu z rozpowszechnieniem chaosu, w jaki popadają relacje społeczne, choć wyłania się z nieprzebranego pragnienia sprawiedliwości, przecież zawsze wspiera to, co zaprzecza etyczności prawa posuniętego aż do najostrzejszego formalizmu legalistycznego. Dwaj wielcy filozofowie, Jacques Maritain (bliski Possentiemu) i Karl Jaspers, choć z różnymi akcentami oraz z różnych perspektyw hermeneutycznych, wskazali *stan* społeczeństwa politycznego i jego porządku prawnego, niesprowadzalnego do planu stworzenia polityki i prawa, w pełni autonomicznych od ich „innego”: *stan*, którego tutaj unika się definiowania jako „metafizyczny”, aby nie narazić się na nieporozumienia, ale ogranicza się do określania jako *ponad-doczesny*.

Maritain jednoznacznie wywodzi z chrześcijaństwa *ponad*doczesny postulat, dzięki któremu daje się, *w* ciele politycznym społeczeństwa, a zarazem *ponad* nim, taki organ duchowy, jak Kościół (por. Maritain 1965, tłum. wł. 2003: 150). Jaspers w perspektywie całkowicie obcej jakiegokolwiek eklezjologii filozoficzno-politycznej mówi o *Überpolitische* jako o „owej całości warunków, zasad i celów o charakterze etyczno-duchowym, które powinny liczyć się jako zasady normatywne i idee praktyczne prawa, moralności i polityki” (Alessiatio, 2012: 227). Jeden i drugi odnoszą się do poziomu *duchowego*, który przekraczając faktyczność historyczno-świecką polityki, warunkuje nawet jej możliwość. Włoskie tłumaczenie pojęcia Jaspersa jako „ponad-polityczne” (por. Jaspers 1958; tłum. wł. 2013: 27) oddaje do pewnego stopnia znaczenia transcendentnych rzeczy ostatecznych, zamkniętych w przedrostku *über*, a przynajmniej przywraca

metapolityczne znaczenie idei etyki i ducha poświęcenia, w których Jaspers wyodrębnia, tytułem paradygmatu, to, co ponadzmysłowe, ponaddoczesne, *bezw warunkowe* (por. tamże: 43). Doprecyzowując się jako *moralność, poświęcenie, rozum* (por. tamże: 481), okazuje się, że jedynie *ponadpolityczna siła* jest w stanie uzasadnić *wolność* (por. tamże: 395), która zatem wywodzi się z instancji bezw warunkowości.

Podnoszą się zastrzeżenia, że ponaddoczesność Maritaina wymienia w Kościele (katolickim) instytucję narażoną w historii na wpływy „świeckości”. Pogłębienie tego bardzo kontrowersyjnego punktu (do jakiego odsyłamy do Scillitaniego, 2017) wykracza poza obecną pracę. Zależy nam raczej na podkreśleniu, że zarówno Jaspers, jak i Maritain dostrzegają w wymiarze wykraczającym poza politykę czynnik, od którego *zależy* sama polityczna więź społeczna (skądinąd bez znaczenia wzajemnego, por. Jaspers, 2013: 46). Wolność – jednostki, jak i podmiotu politycznego – będąc motywacją ponadpolityczną wyraża się w sposób tym mocniejszy, im bardziej potwierdza się jej moc duchową, będąca jej początkiem.

Possenti słusznie zauważa, że czynnik jedności społeczeństwa i polityki wywodzi się ze sprawiedliwości, braterstwa i miłości oprócz tego, że – i może jeszcze wcześniej – z wolności (por. Possenti, 2017: 149). Słusznie przypomina on zaniepokojenie wyrażone oficjalnie, 12 lutego 2016 roku na Kubie, przez papieżstwo i Patriarchat Moskiewski, dotyczące postępującego i niekiedy agresywnego hypersekularyzmu, który systematycznie wyklucza wszelkie odniesienie do Boga (por. tamże: 125-126). Wszelkie względy polityczne jak nie byłyby ważne, nie mogą pominąć potrzeby zbliżenia dwóch gałęzi cywilizacji chrześcijańskiej, zachodniej i wschodniej, różnych, ale nie przeciwnych przejawów tych samych korzeni duchowych. Jeżeli Zachód nadal będzie mówił językiem praw-roszczeń oderwanych od jakiegokolwiek kontekstu etyczno-duchowego, to prawosławny Wschód (a wraz z nim inne instancje georeligijne oznaczone przez prymat ponaddoczesnych



tradycji) zawsze będzie zarzucał sprzeczność z etyką obowiązku. I jeśli odwrotnie, Zachód odzyskałby świadomość polaryzacji prawo/obowiązek, jaka rozgrywa się w relacji wolności z rozumem i z prawdą, mógłby na nowo przekazać orędzie promocji człowieka i obywatelskiej o wiele silniejsze, szersze i głębsze od tego przenoszonoego dziś przez redukcjonizm techniczno-naukowy. Byłoby to orędzie autentycznej wolności, przed-warunek ponadpolityczny współzycia ludzkiego ukierunkowanego duchowo. Wolność uduchowiona, czyli ożywiana napięciem ku Ponad i ku Wieczności, może bowiem zrozumieć i pragnąć jej również ten, kto nie podzielał drogi historyczno-kulturalnej praw w wersji zachodniej, ale jest przywiązany na przykład do poglądów uprzywilejowujących prawdę, sacrum, sprawiedliwość. Nie chodzi zatem o wywracanie zdobyczy nowoczesności prawnej i politycznej, pod znakiem post-sekularyzmu w całości do wymyślenia; chodzi natomiast o wykorzystanie głębokiego znaczenia tych innowacji, które przełożyły się na postęp praw cywilnych, politycznych, społecznych, ekonomicznych, kulturalnych, w większej równości i dobrobycie materialnym i w rozpowszechnionej demokratyzacji życia razem. Skoro dziś wszystko przyciąga masy ludzi biednych z całego świata; skoro cały świat chce stać się Zachodem, ale zarazem nie wydaje się być zbyt skłonny do przyswajania jego wartości, to może należy doszukiwać się przyczyn w braku atrakcyjności wywieranej przez te wartości. Wolność bez wrażliwości na jej Innego – nie innego zanegowania, ale innego „komplementarnego” – doprowadziłaby do tego, że stałaby się przywilejem silniejszych, może ponad-ludzkich: groźba przyszłości post-humanistycznej wzrasta w osobliwym paralelizmie do bezgranicznego poszerzania „niejako prawniczych” zdolności roszczeniowych.

Nie chodzi o to, by domagać się ograniczenia przestrzeni wolności dostępnej dla pojedynczych osób, nie. Odwrotnie, chodzi o poszerzanie ich w kierunku odnowionego otwarcia wolnej podmiotowości na jej Innego. Skoro prawa stały się kodem egoistycznego roszczenia,

to nie dlatego, że zachęcano do wolności, ale przeciwnie, dlatego, że nasiliło się przygasanie woluntarystyczno-autonomistyczne, które wcześniej czy później prowadzi do deprecjacji wolności, również politycznej. Zauważają to niektóre społeczeństwa demokratyczne, które coraz częściej odnotowują procesy bezwzględnego regresu po tym, jak przeminął okres mniej lub bardziej „dzikich” liberalizacji. Stajemy się obojętni (mamy na myśli zjawiska marginalizacji, wykluczenia społecznego czy spadku urodzeń) na „innych” – kategoria egzystencjalna trudna do określenia psychologicznego, a tym bardziej socjologicznego – jeśli nie wrodzy (mamy na myśli ksenofobię czy ataki rasizmu, dyskryminację na podłożu ideologicznym czy religijnym) w takiej mierze, w jakiej staliśmy się obcy wobec Innego: w przypadku wolności, kiedy wymknęła się z napięcia z *jej* Innym, możliwego do zakodowania jako obowiązek, rozum, poświęcenie.

Sekularyzacja a sfera publiczna

To właśnie podtrzymanie wartości wolności w napięciu z *jej* Innym zobowiązuje do przebadania na nowo koncepcji sekularyzacji rozumianej jako neutralizacja sfery publicznej i politycznej. Ostatni rozdział książki Possentiego podejmuje właśnie ten temat, w którym autor zastanawia się „jaki wkład wierzących jest dotąd możliwy i konieczny” w kontekście hyperzsekularyzowanym, który wyklucza z debaty politycznej wszelkiego rodzaju racje, jakie nie byłyby sformułowane w sposób domniemanie neutralny (por. Possenti, 2017: 149-157).

Skądinąd taką neutralność należałoby wykazać, ponieważ za zasłoną bezstronności faktycznie kryją się *partykularne* koncepcje dobra, stając się jedynymi dopuszczonymi do publicznej dyskusji. Ci, którzy próbowali brać w obronę ideał neutralności państwa, spotkali się z trudnością udowodnienia rzeczywistości bezstronnej natury sfery publicznej i praw, tak że nikt nie zdołał wypracować przekonującego mechanizmu kształtowania opinii



publicznej, jaką rozważnie wszyscy by popierali (por. Birtolo, 2016: 27-38).

Stąd wyłania się potrzeba ponownego ożywienia sfery publicznej, przywracając religii miejsce, które wbrew temu, co mówią teoretycy sekularyzacji, nadal wykrawa sobie wcale nie drugorzędną rolę w dyskursie publicznym i politycznym. Tłumaczy się to niemożliwością relegowania racji politycznych do sfery wyłącznie prywatnej, skoro religia zachowuje nienaruszoną swoją funkcję „agencji wytwarzającej sens” w wielu dziedzinach życia (por. Ricca: 2008). Trudno jest bowiem o to, aby pojedynczy człowiek zdołał zachować zawsze i właściwie rozdzielone swoje racje w sferze publicznej i prywatnej, a w konsekwencji operacje przekładania własnych przekonań religijnych na racje świeckie w wielu przypadkach okazuje się nie do wykonania.

Ostatnio takie stanowisko wyraził filozof taki, jak Jürgen Habermas – wyraźnie wspomniany przez Possentiego – który po podważeniu klasycznej teorii sekularyzacji na nowo przebadał fundamentalny wkład, jaki religie mogą przeprowadzić w debacie publicznej: „potrzeba – mówił Habermas – postawy epistemicznej wywodzącej się z samokrytycznego potwierdzenia ograniczeń świeckiej racji. Ta przesłanka oznacza, że można brać pod uwagę *etos* obywateli demokratycznego państwa [...] bez różnicy od wszystkich tylko wtedy, gdy obywatele religijni i laicy wywiązują się z *dopełniających się* procesów nauki” (Habermas, 2005: 43).

Skądinąd wkład dostarczony przez racje religijne nie wyczerpuje się jedynie we wzbogaceniu debaty publicznej, ale posiada też dążenie polityczne – jeśli nie nawet przedpolityczne, zdaniem Possentiego – które wyraża się w zdolności nadania „siły inspirującej” państwu i zsekularyzowanym wspólnotom przez wartości religijne. W ten sposób religia, odpowiadając na pytanie zadane przez Böckenfördego w znanej książce *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, uczyniłaby dostępny „jednoczący związek, którym nie może być tylko wolność”

(Possenti, 2017: 153) i który gwarantowałyby większą trwałość systemów politycznych. W tym ujęciu pozostawienie znaczącej przestrzeni w debacie publicznej religii może posłużyć instytucjom politycznym za wzmocnienie podzielanej kultury moralnej.

Religią określoną jako kandydatka do odegrania takiej jednoczącej roli na Zachodzie jest oczywiście chrześcijaństwo, które wykorzystuje historyczną przewagę mówienia językiem, będącym w stanie wspierać „proces wzajemnego uczenia się i dialogu między myślą religijną a myślą świecką” (tamże: 156). Mimo to trzeba zastanowić się, na ile odwołanie się wyłącznie do wartości chrześcijańskich w dialogu z wartościami świeckimi może przedstawiać przedpolityczny fundament wspólnoty w czasach cechujących się współobecnością jednostek należących do różnych kultur. Skoro bowiem stwierdzenie *post-sekularyzmu* już nie oznacza „koniec świeckości, ale zakończenie publicznej neutralizacji religii” (tamże: 156), wówczas potrzeba na nowo otworzyć publiczną dyskusję nie tylko nad powrotem tego, co religijne w znaczeniu chrześcijańskim, ale też ku szerszemu zaangażowaniu tych religii – na Zachodzie (obecnie) mniejszościowych – jakie domagają się możliwości powiedzenia swego, co czyni oczywiście bardziej złożone poszukiwanie wspólnego fundamentu przedpolitycznego, który trzymałby razem społeczność polityczną i cywilną. Jeśli taki fundament można łaskawiej znaleźć dzięki ciągłości ogólnych odniesień antropologicznych, które często zbliżają kultury świeckie i kulturę chrześcijańską, to tego samego nie można powiedzieć, kiedy porównanie rozciąga się na kultury i religie niechrześcijańskie. Jednak nie oznacza to pogodzenia się z perspektywą natury politycznej, opartej na idei wolności, w której tym, co przeważa, jest wyłącznie jej postawa woluntarystyczna, ale implikuje koncepcję wolności postrzeganej jako napięcie z jej „innym”, do jakiego odnosić się, czasami konfliktować, negocjować, a w najlepszym wypadku rozmawiać, jesteśmy powołani. Prawdopodobnie nie będzie chodziło o porządek stabilny, jak ten gwarantowany



XIX wieku przez spoiwo jedynej religii, ale o porządek skłonny – przynajmniej jako zasada – docenić ideę wolności relatywizowanej przez obecność „innych” i do określenia polityki i prawa jako dziedzin wyobrażanych jako niezupełnie autonomicznych od ich „innego”.

W tym znaczeniu organy zobowiązane do tworzenia prawa będą tym bardziej usprawiedliwione, im bardziej zdołają praktykować taką wolność w napięciu z własnym „innym” w taki sposób, aby nie poddawać systemów politycznych tyranii większości, co przyczyniłoby się jedynie do utwierdzenia prawa silniejszego. To na tak wyartykułowanej idei wolności w stałej relacji do innego wizja neutralnej i bezstronnej sfery publicznej, często będącej przejawem koncepcji dobra *hyperzsekularyzowanego* mogłaby ustąpić kroku post-sekularyzmowi, w którym uwzględnia się wkład, jaki wszystkie religie mogą dostarczyć do debaty publicznej i politycznej w pojęciach antropologicznych i moralnych: stan, który jak to zostało powiedziane powyżej, można by raczej określić jako ponad-doczesny.