

*Ks. Józef Kozuchowski*  
Gdańsk/Elbląg

## **Moralne i religijne aspekty życia politycznego. Karl Jaspers a szkoła Joachima Rittersa**

Autor tych rozważań ośmiela się postawić tezę, iż przesłanie artykułu pozwoli ujrzeć zarówno myśl filozofa egzystencji, jak i szkoły Rittersa od nieznaney dotąd strony. W każdym razie w znanej i dostępnej mu literaturze nie spotkał się z naświetleniem obu tych filozoficznych wizji życia politycznego w aspekcie, w jakim prezentuje w poniższych analizach. Ich inność poniekąd określiły również źródła. Do nich należą nie tylko publikacje Jaspersa, Rittersa i jego wielkich uczniów: Roberta Spaemanna, Hermanna Lübbego<sup>1</sup> i Odon Marquarda, ale również treści zaczerpnięte z wywiadów z tymi ostatnimi przez autora artykułu.<sup>2</sup>

Przy lekturze artykułu z pewnością najbardziej zaskoczy czytelnika opinia współczesnych myślicieli niemieckich dotycząca wizji politycznej Jaspersa. Filozof egzystencji, jak wiadomo, to powszechnie uznany autorytet w niejednej kwestii filozoficznej. Wzbudzić więc może żywe kontrowersje odbiór jego koncepcji politycznej przez rodzimych filozofów. Autor artykułu ze zbyt dużym respektem traktuje osobę Jaspersa i jego przesłanie, aby był skłonny wypowiadać się na ten temat autorytatywnie. Oddaje więc głos w tej materii uznanym uczonym, zwłaszcza z kręgu szkoły Rittersa, którzy – podobnie jak i Jaspers – tyle, że pod innym

---

<sup>1</sup> Wybitnym przedstawicielem szkoły Rittersa i zarazem autorem najbardziej cenionych rozważań z zakresu filozofii politycznej Jaspersa jest H. Lübbe. Dotychczas ukazały się tak znane artykuły Lübbego na temat filozofii politycznej Jaspersa, jak np.: *Deutsche Zustände im Urteil eines politischen Moralisten*; *Die Masse, der Nationalsozialismus und die Atombombe*; *Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie*.

<sup>2</sup> Wywiady autor artykułu przeprowadził w sierpniu 2011 r. w Niemczech. Ich treści zarejestrowane na kasetach magnetofonowych i utrwalone na piśmie komputerowym są w jego posiadaniu. Autor artykułu nie cytuje wypowiedzi Marquarda, ale z wywiadu przeprowadzonego z nim w sierpniu 2011 r. w Giessen wie, że w swym spojrzeniu na myśl polityczną Jaspersa nie różni się on istotnie od stanowiska Spaemanna i Lübbego.

względem, mają szczególny udział w uzyskaniu przez republikę niemiecką swej politycznej i kulturowej tożsamości oraz wiarygodności.

## 1. Uzasadnienie podjętej problematyki

Jak podkreślono, artykuł prezentuje ujęcie wizji politycznej Jaspersa i szkoły Rittera w aspekcie, który nie doczekał się jeszcze syntetycznego opracowania nie tylko w naszej literaturze, ale i w obszarze języka niemieckiego.<sup>3</sup> Tymczasem stanowi istotny element składowy, zarówno twórczości filozofa egzystencji, jak i ritterian.<sup>4</sup> Naturalnie, w rachubę wchodzi spojrzenie o zróżnicowanym zabarwieniu i odmiennej sile promieniowania.

Pierwsze zostało naświetlone przez niemal powszechnie czytanego myśliciela dzięki nie tylko niezwykle licznym publikacjom ściśle filozoficznym, ale i publicystycznemu zaangażowaniu, obok Martina Heideggera najbardziej znanego niemieckiego filozofa, a przy tym moralnego autorytetu, u którego szukano inspiracji do nowego początku w filozofii i odnowionego, duchowego samookreślenia, o którym snuł rozważania na łamach czasopisma *Die Wandlung*<sup>5</sup>.

Drugie spojrzenie przybliżyła nieznaną raczej ogółowi, ale faktycznie jedna z największych w Niemczech szkół filozoficznych w drugiej połowie XX w. wraz z jej założycielem – Joachimem Ritterem (1903–1974), akademickim profesorem na uniwersytecie w Münster i jego rektorem (1962–1964), zaliczanym do najbardziej znaczących filozofów po II wojnie światowej, redaktorem i wydawcą wielotomowego słownika *Historische Wörterbuch der Philosophie*<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Gdybyśmy usiłowali ująć w prostej formule zasadnicze różnice w myśleniu filozoficznym Jaspersa i Rittera, wówczas powinniśmy wskazać następujące rzeczy: z jednej strony u tego pierwszego mamy emfaticzną postawę dotyczącą nowego początku, a z drugiej, u ucznia Cassirera wielki szacunek dla obowiązku nawiązania do tradycji i jej strzeżenia, następnie filozofię egzystencji (Jaspers) i w odróżnieniu do niej filozofię *praxis*, a dalej doświadczenie i zmysł wspólny *Common sense*, wreszcie moralizm w obliczu etyczności. Zob.: J. Hacke, *Karl Jaspers und die Ritter-Schule*, [w:] Wahrheit ist, was uns verbindet. Karl Jaspers' Kunst zu philosophieren, Hrsg. R. Schulz, G. Bonanni, M. Bormuth, Wallstein Verlag 2009, s. 414. Z powyższym odbiorem obu tych orientacji filozoficznych zgadza się H. Lübke (na podstawie wywiadu z H. Lübke [sierpień 2011 r.]).

<sup>4</sup> Karl Jaspers podkreślał, że filozofia zawsze już „w sobie” jest polityczna, ponieważ nakłania do wolności, żyje w wolności i działa dla wolności. Zob.: W. Schüßler, *Jaspers zur Einführung*, Junis Verlag GmbH, Hamburg 1995, s. 134.

<sup>5</sup> K. Jaspers urodził się 23 lutego 1883 r. w Oldenburgu, a zmarł 26 lutego 1969 r. w Bazylei. Po ukończeniu gimnazjum studiował przez trzy semestry prawoznawstwo w Heidelbergu, Monachium, a następnie w Berlinie, Göttingen i znowu w Heidelbergu medycynę. W 1908 r. na podstawie rozprawy *Heimweh und Verbrechen* uzyskał doktorat z medycyny i zaczął pracować jako naukowy asystent w klinice psychiatrycznej w Heidelbergu. W 1913 r. habilitował się z zakresu psychologii i rozpoczął działalność w charakterze docenta na filozoficznym fakultecie. Od 1922 r. uczył jako profesor filozofii w Heidelbergu. W 1937 r. został pozbawiony swej katedry przez narodowych socjalistów; przywrócona mu została za aprobatą władz amerykańskich w 1945 r. W 1948 r. podjął wykłady z filozofii na uniwersytecie w Bazylei, które prowadził do czasu swej emerytury (1961). Zob.: W. Schüßler, *op. cit.*, s. 12.

<sup>6</sup> J. Ritter urodził się 3 kwietnia 1903 r. w Geesthacht. Studiował w Heidelbergu, Marburgu, Freiburgu i Hamburgu. Doktoryzował się u E. Cassirera w Hamburgu na podstawie pracy *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus* w 1925 r. oraz habilitował w 1932 r. na podstawie rozprawy *Die Aneignung*

Zwrócił na siebie uwagę u znawców zagadnienia swoimi oryginalnymi interpretacjami Hegla i Arystotelesa. Na nowo odkrył Stagirytę dla filozofii praktycznej i istotnie przyczynił się do jej odnowienia w Niemczech.<sup>7</sup> Zarazem wykazał się otwartością pozbawioną jakiegokolwiek cienia uprzedzeń w stosunku do innych orientacji. Postępował w tym względzie, by tak rzec, stosownie do reguły apostoła Pawła: „Wszystko badajcie, a to, co dobre zachowujcie”. W ten sposób zalecał swym uczniom odnosić się również do wizji filozoficznej Karla Jaspersa.<sup>8</sup> Ritter to także mąż *praxis* nie tylko z racji tego, że jest twórcą podwalin doktrynalnych nowo powstałych uniwersytetów (Bochum, Konstancja, Dortmund). Praktyczny i obywatelski zmysł wyraził i potwierdził w całokształcie swej organizacyjnej oraz naukowo-politycznej aktywności. Ostatecznie zasłynął jako intelektualista, którego oddziaływanie wykracza poza granice jego specjalizacji i trwa nadal.<sup>9</sup>

Jednocześnie, myśl polityczna, tak Jaspersa, jak i szkoły Rittera, nie bez wyraźnego echa zabrzmiała w okresie narodzin i konstytuowania się zachodniej demokracji niemieckiej. Filozof egzystencji z odległej Bazylei tak bardzo żywo uczestniczył w debatach politycznych (m.in. poprzez swe książki *Problem winy*, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, *Wohin treibt die Bundesrepublik*), że jego głos postrzegano jako dominujący. Niewątpliwie w swym moralno-krytycznym radykalizmie odegrał doniosłą rolę w powojennej historii Niemiec.<sup>10</sup>

Szkoła Rittera zaś pomogła uzasadnić kulturową i intelektualną wiarygodność niemieckiej republiki. Jej pozbawiona zastrzeżeń obrona państwa przyczyniła się do wewnętrznej, powszechnej jego akceptacji i pozyskania trwałej, duchowej

---

*und Umwandlung der neoplatonischen Ontologie bei Augustinus und ihre Voraussetzungen*. W 1937 r. wstąpił do NDSAP. W 1939 r. uzyskał tytuł docenta, natomiast dwa lata później profesora. W 1943 r. został powołany na katedrę filozofii w Kiel (którego to stanowiska nie mógł podjąć z powodu swej służby w wojsku i pochwycenia w niewolę). Uczył filozofii na uniwersytecie w Münster od 1946 r. do czasu swej emerytury (1969). Odrzucił propozycje objęcia katedry w Tübingen (1954) i Konstancji (1965). W latach 1953–1955 swą misję profesora filozofii pełnił w Istambule. Zmarł w trakcie wyczerpanej aktywności naukowej 3 sierpnia 1974 r. w Münster przy opracowywaniu uznanego *Słownika Historii Filozofii*. Zob. *Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen*. Bearbeitet von Bruno Jahn, München 2001, s. 348.

<sup>7</sup> J. Hacke, *op. cit.*, s. 411-413; Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2009 r.). Jak się podkreśla, szczególne znaczenie mają analizy Rittera z zakresu filozofii Arystotelesa i Hegla, które ukazały się w 1969 r. pod tytułem *Metaphysik und Politik* (1969) i studium *Hegel und die Französische Revolution* (1957). Zresztą w centrum jego zainteresowań byli ci właśnie dwaj myśliciele. Ritter akcentował również socjalno-polityczne komponenty rozwoju idei. Ważną i interesującą pracą na temat filozofii Arystotelesa jest również *Naturrecht bei Aristoteles* (1961). Zob.: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, P- So, Hrsg. J. Mittelstraß, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart Weimar 1995, s. 628.

<sup>8</sup> H. Lübke wspomina o swoich wielokrotnych odwiedzinach Jaspersa i prowadzonych z nim dyskusjach. Jak podkreśla, nie pamięta, aby Jaspers wykazał zainteresowanie poglądami Rittera. Odwrotnie postępował jego mistrz nie tylko w stosunku do Jaspersa, ale wszelkich innych stanowisk filozoficznych. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübke (sierpień 2011 r.).

<sup>9</sup> H. Lübke, *Laudatio*, [w:] *Gedenkschrift Joachim Ritter*, Verlag Aschendorff, Münster Westf. 1978, s. 16-17; O. Marquard, *Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Joachim Ritters Hermeneutik der positivierten Entzweiung*, [w:] *idem*, *Individuum und Gewaltenteilung*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 2004, s. 159-165.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 412. O. Höffe, *Mala historia filozofii*, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 228.

tożsamości. Szkoła ta sprawiła również, że utworzył się wpływowy nurt o charakterze liberalno-konserwatywnym.<sup>11</sup>

Dlaczego w artykule dokonuje się analizy twórczości Jaspersa i szkoły Rittera, czyli myśli pojedynczego filozofa i wspólnoty osób? Wszak Jaspers nie pozostawił po sobie żadnej szkoły i nie miał nawet intencji jej utworzenia. Owszem, jego wykłady, rodzaj filozoficznego kazania, budziły zainteresowanie słuchaczy wielu fakultetów. Wszak swe przesłanie kierował z myślą rozbudzenia autentycznej formy życia, czyli adresował do jednostki. Jeśli tylko się to powiodło, podkreślał, powinno ono wystarczyć – cel filozofii egzystencjalnej został osiągnięty.<sup>12</sup>

Trudno sobie natomiast wyobrazić Rittera w oderwaniu od jego szkoły. Stał się on wpływowym myślicielem i oddziaływał zwłaszcza poprzez nią za sprawą tak wybitnych jej przedstawicieli jak: R. Spaemann, H. Lübbe, Ernst-Wolfgang Böckenförde, O. Marquard.<sup>13</sup>

## 2. Moralne podstawy polityki

### A. Ujęcie Jaspersa

Przy analizie niniejszego zagadnienia zrodzić się może pewnego rodzaju problem. Niewątpliwie, z jednej strony, Jaspers nieustannie zajmuje się moralnymi podstawami polityki.<sup>14</sup> Z drugiej jednak, jak słusznie podkreśla Spaemann, moralność

<sup>11</sup> J. Hacke, *op. cit.*, s. 420-423.

<sup>12</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2011 r.).

<sup>13</sup> J. Hacke, *op. cit.*, s. 412-413; Według H. Lübbego szkołę Rittera wyróżniał wybitnie liberalny charakter. Obce jej było hermetyczne zamknięcie doktrynalne, jakie czasami ogarniało uczniów Heideggera lub frankfurcką, a wyrażało się bezwzględny przyporządkowaniem swego stanowiska autorytetowi jej założyciela-kierownika. Tymczasem w szkole Rittera istniało przyzwolenie na zróżnicowane spojrzenia. Pewna natomiast jedność ostrzegania dotyczyła problematyki akademickiej i politycznej. W rezultacie nie pozwalała nigdy wątpić – wbrew temu co utrzymują marksiści i pozytywiści- że nie istnieje jakakolwiek humanistyczna kultura ani dawna, ani współczesna, w której religia nie byłaby zjawiskiem elementarnym i fundamentalnym. Szkoła Rittera traktuje po prostu religię za rzeczywistość ważną; podziela jej intelektualne oraz pedagogiczne znaczenie, jakie akcentuje teologia. Następujące cechy charakterystyczne określają jej specyfikę: (1) Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, dlaczego wzrastają we współczesnym świecie zainteresowania o charakterze historycznym; (2) Wyjaśnianie, z jakiego powodu we współczesnym świecie nieustannie podnosi się ranga nauk humanistycznych; (3) Kierowanie się przeświadczeniem, że wielkie kulturowe procesy nie wyjaśni się wystarczająco, bez uwzględnienia roli religii we współczesnej rzeczywistości społecznej. Religia jest bowiem decydującym czynnikiem właściwie pojmowanego życia. Myśliciele usiłujący ją zepchnąć na margines dają dowód tego, że nie rozumieją współczesnego świata; (4) Charakterystyczna dla szkoły Rittera jest również nieograniczona otwartość na racjonalny wydzźwięk metod teorii naukowych, logiki oraz statystyki. Wyklucza się bowiem w niej wszelki bełkot, okazując respekt dla reguł logiki. Zaś termin *szkoła filozoficzna*, zdaniem Lübbego, w języku niemieckim nie ma ustalonego ściśle znaczenia. Chodzi jednak o związek osób będących w szczególnym odniesieniu do dzieła jej założyciela, albo poprzez to, że studiowano u niego lub w wyniku przyznania jego dociekaniom priorytetu, czemu daje się wyraz m.in. przez częstsze cytowanie go aniżeli pozostałych filozofów. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>14</sup> J. Haecke, *op. cit.*, s.412.

u filozofa egzystencji znajduje się na drugim planie.<sup>15</sup> Jak powiązać ze sobą te dwa odcienie jego dociekań?

Najważniejsza z zakresu filozofii polityki książka, jaką napisał Jaspers, nosi tytuł *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*<sup>16</sup>. Za swe przesłanie ma wymóg adresowany do współczesnej sobie publiczności niemieckich czytelników.<sup>17</sup> Wymóg ten to nic innego, jak tylko tego rodzaju wezwanie: należy postawić opór totalitarnemu systemowi, który rozpowszechnił się w świecie (chodzi tu o okres tzw. zimnej wojny). W tym oporze ludzkość musi zdobyć się na ryzyko wojny atomowej. Podjęcie go, mówiąc językiem Jaspersa – to zobowiązanie egzystencjalne. Żyć bowiem jako człowiek tzn. wieść egzystencję naznaczoną ryzykiem i w związku z tym być gotowym do własnej śmierci.<sup>18</sup> Nie można powiedzieć przy tym, aby była to decyzja przede wszystkim moralna, gdyż okazuje się ona konsekwencją naszej bytowości. Moralne zobowiązania mają raczej drugoplanową rangę. Jawią się one wprawdzie jako ważne, dochodząc do głosu, np. w postaci bezwzględnego respektu dla faktu równości ludzi, pomimo ich przynależności do różnych religii, ras, narodowości itd. Dodajmy, można także teologicznie uzasadnić, że wykraczają poza elementarne normy i podstawowe formy prawa. Wszakże są niewystarczające, by uzasadnić konieczność użycia bomby atomowej, z jaką trzeba się liczyć – według Jaspersa – w okresie tzw. zimnej wojny. Kwestia ta znaczy więcej aniżeli moralność.

Czym są więc, bliżej mówiąc, moralne podstawy, które również należy uwzględnić przy wnoszeniu gmachu politycznej filozofii? Otóż jawią się one jako uniwersalne zasady, wywodzące się z europejskiej filozofii. Znaczy to, że zakładają absolutne prawo wszelkiego indywiduum ludzkiego do życia, które jest stwarzane w każdym swym przypadku. Zobowiązują one tym samym do jego ochrony u każdego przedstawiciela naszego biologicznego gatunku *homo sapiens*. Dla Jaspersa powyższe zasady znajdują swe ucieleśnienie polityczne w wielkich deklaracjach praw człowieka. Są urzeczywistniane również w politycznym sprzeciwie w stosunku do totalitarnego reżimu. Ów sprzeciw stanowi zresztą moralne zobowiązanie, skoro tylko usiłuje się zakwestionować uniwersalne prawa człowieka bądź z powodów rasowych, bądź z racji przynależności do określonych klas. Tym uniwersalnym zasadom daje się również świadectwo osobistą egzystencją

<sup>15</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2011 r.).

<sup>16</sup> Według H. Lübego książka ta stanowi najważniejszy wkład Jaspersa do politycznego kształtowania opinii publicznej we wczesnej historii Zachodnich Niemiec. Zob.: H. Lübke, *Jaspers als politischer Moralist*, [w:] Wahrheit ist, was uns verbindet. Karl Jaspers Kunst zu philosophieren, Hrsg. R. Schulz, G. Bonanni, M. Bormuth, Wallstein Verlag 2009, s. 404.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Jak podkreśla bowiem Jaspers: „Może Bóg chciałby użycia bomby atomowej, aby ludzkość w aktualnym kształcie swojej egzystencji zniszczyła siebie samą. Może On żąda od człowieka decyzji wypływającej z jego wolności, w myśl której musi się on przeobrazić. Jeśli to przeobrażenie się dokona, wówczas powinien żyć, a jeśli nie nastąpi, niech nie uzurpuje sobie prawa dalszego przedłużania swego ziemskiego żywota” (zob. K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, R. Piper & Co Verlag, München 1958, s. 352).

w odważnym oporze czy to w stosunku do narodowego socjalizmu we własnym kraju, czy też międzynarodowej ideologii marksistowsko-leninowskiej, aż po zobowiązanie przeciwstawienia się zagrożeniu wojną atomową.

W swych filozoficzno-moralnych analizach z zakresu filozofii polityki Jaspers zasadniczo inspirował się twórczością Kanta – teoretyka uniwersalnych reguł moralnych oraz praw człowieka.<sup>19</sup> Jak podkreśla jednak Spaemann, etyka Jaspersa nie redukuje się do kantowskiej, czerpiąc swe inspiracje z egzystencjalizmu Kierkegaarda. Wyjaśnia się w ten sposób dlaczego za ważniejsze od obiektywnie słusznych uważa rozstrzygnięcia płynące z głębokiego przeświadczenia i egzystencjalnie pojmowanej prawdy (egzystencjalnej prawdziwości). Można w związku z tym powiedzieć, że w polityce interesuje go jakby i przede wszystkim polityk i jego wola. Całkiem przeciwnie widziałby tę kwestię Kant. W świetle jego myśli każde dobre działanie musi mieć swe źródło w maksymie o uniwersalnym wydźwięku, tj. w prawie ogólnym i z nią się zgadzać.<sup>20</sup> Dla Jaspersa natomiast w określonej, trudnej sytuacji koniecznie należy zdobyć się również na coś, co nie czyni zadość powszechnej zasadzie. Tymczasem może to być rzecz *par excellence* niebezpieczna w postaci np. użycia bomby atomowej.<sup>21</sup>

A zatem, faktycznie Jaspersowski wymóg permanentnej egzystencjalnej autentyczności podmiotu to rzecz priorytetowa.<sup>22</sup> Zakłada zaś całkowitą harmonię z samym sobą, własnymi źródłowymi dążeniami, celami życiowymi i naturalnie z wewnętrznym przeświadczeniem.<sup>23</sup> Wymóg powyższy znajduje swój wyraz w nieustannej gotowości do podejmowania ciągle nowej postaci przeznaczenia i wyzwania losu.<sup>24</sup>

Krótko mówiąc, egzystencja zgodna z orientacją filozoficzną Jaspersa poniekąd przekracza możliwości ludzkie. Chcąc żyć według niej – to zdobywać się na niezwykły wysiłek. Tego rodzaju wizja umiejscawia Jaspersa w gronie romantyków sytuacji wyjątkowych. Kim tak naprawdę jest człowiek, jak bardzo

<sup>19</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.); W opinii Lübbeego Jaspers był jednocześnie wielkim adoratorem Nietzschego. Nie jest łatwą rzeczą wyjaśnić ten fakt, skoro w oparciu o myśl autora *Zaratustry* nie da się uzasadnić uniwersalnej, politycznej moralności. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>20</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. z jęz. niem. M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, PWN Warszawa 1971, s. 76 [438(84)]. Jak podkreśla Kant: „postępuj tak, jak gdyby twoja maksyma miała służyć zarazem za prawo ogólne wszystkich istot rozumnych” (*ibidem*).

<sup>21</sup> Jaspers rzeczywiście nie wykluczał, jak podkreśla Spaemann, że należy uciec się do tego rodzaju formy przemocy w Chinach, by oddalić, jego zdaniem, groźbę zakorzenienia się komunistycznego systemu. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2011 r.).

<sup>22</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.). Zwrot ‘autentyczność’ rozumie Spaemann jako bycie prawdziwym *Echtheit*. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2011 r.). Sam Jaspers nie używa terminu *autentyczność*, lecz mówi o nieodzowności bycia sobą. Akcentuje: „Człowiek jest istotą, która aktualnie nie do końca siebie zrealizowała. Chcąc być sobą, musi w czasie się przeobrażać, podejmując zawsze nowe wyzwania” (zob.: K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin 1949, s. 219).

<sup>23</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2011 r.).

<sup>24</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, s. 219.



pozostaje w zgodzie z sobą i w jakiej mierze okazuje się autentyczny, manifestuje się najczęściej w powyższego typu szczególnych momentach. Jaspers w drugiej połowie swego życia, tj. w czasach narodowego socjalizmu, jak również po jego upadku i w okresie tzw. zimnej wojny, zawsze odczuwał, że sam staje w ich obliczu.

Myśliciel niemiecki pod pewnym względem dobrze się czuł w położeniu żądającym podjęcia ostatecznych i nadzwyczajnych rozstrzygnięć. Potwierdza to tylko, że rzeczywiście był on romantykiem sytuacji wymagających od człowieka bezwarunkowego i całkowitego oddania. Owszem, w takim swym charakterze rzeczywiście dochodzą one do głosu. Wszak Jaspers nie miał podobnie dobrego zmysłu względem wymagań, że wszystko powinno się czynić, aby im przeszkodzić, byśmy w przyszłości nigdy nie byli zmuszeni do sprostania ich żądaniom. Skoro jednak sam się w nich znalazł, używał najmocniejszych słów, zarówno pod adresem doktryny narodowego socjalizmu, jak i internacjonalnej ideologii marksistowsko-leninowskiej.

Trzeba w tym miejscu uwzględnić jego osobisty, egzystencjalny problem – jakkolwiek dotyczył on bezpośrednio bardzo szczęśliwego związku małżeńskiego z żoną żydówką.<sup>25</sup> Jak niezmiernie poważnie traktował zobowiązania wynikające z aktualnej sytuacji życiowej, świadczy poruszająca serca informacja zawarta pośród zbioru dokumentów, jakie na temat jego życia przechowuje się w uniwersyteckim muzeum w Oldynburgu (nieprzypadkowo tutaj właśnie, ponieważ Jaspers był z pochodzenia oldynburczykiem i zamieszkiwał 20 km na północ od tego miasta). W nim, jemu poświęconym, znajdują się kapsułki cyjanku, które on wraz z żoną nieustannie nosili. Liczyli się bowiem z tym, że żona żydówka może zostać zaarrestowana. Skoro tylko doszłoby do tego aktu, wówczas mieliby oboje samych siebie uśmiercić. Na szczęście nie zaistniała taka sytuacja. Narodowi socjaliści w pewnej mierze respektowali małżeństwa zawarte przez osoby pochodzenia żydowskiego z Niemcami – chociaż nie było to stałą ich praktyką. Okazali jednak respekt dla małżeństwa Jaspersa.<sup>26</sup> Niemniej autor *Filozofii egzystencjalnej* był zdecydowany odpowiedzieć na wyzwanie szczególnej sytuacji, jaką dyktował jego związek miłości, będąc gotowym zapłacić zań najwyższą cenę.<sup>27</sup>

## B. Moralizm spojrzenia i jego źródła

Przy ocenie wielkiego myśliciela jako filozofa polityki nie wolno zapominać o jego historii życia. Naturalnie, dojrzewał on w normalnej, drobnomieszczańskiej

<sup>25</sup> K. Jaspers zapłacił wysoką cenę swego szczęścia małżeńskiego. W 1933 r. został wykluczony ze współpracy na uniwersytecie. Cztery lata później stracił swą profesurę, a od 1938 r. nie wolno mu było publikować prac. Wreszcie wraz z żoną mieli zostać wywiezieni do obozu koncentracyjnego, o czym bliższe informacje znajdziemy w następnym przypisie (zob.: W. Schüßler, *op. cit.*, s. 20).

<sup>26</sup> Respekt ten jednak nie okazał się absolutny. Przewidziany był wywóz małżeństwa Jaspers do obozu koncentracyjnego 14.04.1945. Uniknęli go wyłącznie dzięki Amerykanom, którzy 01.04 wkroczyli do Heidelbergu (*ibidem*).

<sup>27</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

rodzinie. Należycie zorganizował okres swej wczesnej aktywności w świecie akademickim, skoro czuł się tam jak w domu. Nie był jednocześnie człowiekiem o szczególnych zainteresowaniach politycznych. Po tym można to poznać, że w swej o niewielkiej objętości, aczkolwiek w jednej z najbardziej doniosłych filozoficznie książek *Die geistige Situation der Zeit*, a opublikowanej po raz pierwszy w 1931 r., żadnym słowem nie wspominał o narodowym socjalizmie.<sup>28</sup> Przyznał później, że o tej ideologii wówczas prawie nic nie słyszał. Na temat faszyzmu we Włoszech, jak się zdaje, również nie miał głębszego rozeznania. Znaczy to, że nie był on osobą wystarczająco obeznaną z realiami politycznego życia. Wprawdzie do pewnego stopnia normalność charakteryzowała aktualną sytuację polityczną. Wszak Jaspers nie postrzegał jak olbrzymie zagrożenie kryje ona w sobie. Wielkie wyzwania docierały do niego wtedy tylko, gdy bezpośrednio odczuwał je jako nieszczęście. Wówczas miał do powiedzenia wyłącznie to, co wyartykułował w obliczu tzw. zimnej wojny i zagrożenia ze strony totalitaryzmu w słowach o następującej treści: powinniśmy podjąć ryzyko atomowej wojny, jeśli chcemy obronić wolność i pozostać autentycznymi w swym człowieczeństwie.<sup>29</sup> Człowiek – albo dojrzeźwa za sprawą wolności i z pełną determinacją podąża tą drogą, albo traci prawo do życia. Musi on godnie żyć albo unicestwić się.<sup>30</sup>

Już z samego, powyższego powodu, jak podkreśla Spaemann, polityczna filozofia Jaspersa jest problematyczna. Użycie bomby atomowej jest nie tylko czymś samym w sobie złym, ponieważ prowadzi do masowego zniszczenia. Określić je trzeba jako akt kryminalny, jako że powoduje uśmiercenie zupełnie niewinnych istot. Odróżnienie bowiem ludności cywilnej od wojska nie jest możliwe w przypadku zastosowania tej broni.<sup>31</sup>

W każdym razie nie można uznać tego rodzaju wskazania jako słusznego politycznie, jakkolwiek jego realizacja miała rzekomo warunkować uniknięcie wojny lub zapobiec dalszej eskalacji zbrojenia atomowego. Wszak Jaspers widzi dlań usprawiedliwienie, ponieważ służy samopotwierdzeniu wolności.<sup>32</sup> Jest ona

<sup>28</sup> Według H.J. Störiga – dla poznania systemu Jaspersa najbardziej znaczącą, oprócz jego trzytomowego głównego dzieła *Philosophie*, jest książka *Die geistige Situation der Zeit* (1931). Zob. H.J. Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Verlag Fischer (Tb.), Frankfurt am Main 1999, s. 667.

<sup>29</sup> Jak podkreśla R. Spaemann, według Jaspersa: „Kościoły jako swe właściwe zadanie nie mają żadnego innego jak tylko rozbudzenia u ludzi gotowej do poświęcenia postawy moralnej. Dopóki fakt ten nie nastąpi i ludzkość nie stanie się lepsza etycznie za rzecz właściwą należy uznać posiadanie bomby atomowej. Uzasadnienie dla tego rozwiązania płynie, po pierwsze stąd, aby przeciwdziałać użyciu bomby atomowej przez przeciwną stronę i po drugie, by skompensować zaistniały brak równowagi w konwencjonalnym dobrojeniu. Ponadto, powinno się nawet zaryzykować dalszą egzystencję ludzkości czyli nie wykluczyć jej zagładę, jeśli wolność, której jedynym wyrazem są wolne i ukryte wybory, okaże się nie do ocalenia inną drogą jak tylko poprzez użycie powyższego rodzaju broni” (por. R. Spaemann, *Zur philosophisch-theologischen Diskussion um die Atombombe*, [w:] *idem*, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, s. 294.

<sup>30</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft*, s. 246-247; Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>31</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2011 r.).

<sup>32</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft*, s. 353.



absolutnie najwyższą wartością i dlatego chcąc ją ocalić należy zaryzykować nawet własną egzystencję. Owszem, można reprezentować ten punkt widzenia, ale w odniesieniu do poszczególnych osób, a nie państw – podkreśla Spaemann. Nie powinny one narażać na ryzyko swojej egzystencji. Jaspers miał jednak apokaliptyczne wyobrażenie o Związku Radzieckim, traktując to państwo jako absolutne zło i objaw ostatecznego upadku wolności.<sup>33</sup> Również z politycznych względów jaspersowską wizję niewykluczającą wojny atomowej nie można uznać za słuszną. Kwestią powyższą zajmowali się wówczas J.F. Kennedy i N. Chruszczow. Wszak z ich wypowiedzi wynika, że wykluczali użycie broni atomowej. Tymczasem Jaspers nie usiłował podsunąć jakichkolwiek rozwiązań w tej materii czyli wskazać, co należy czynić, by nie doszło do konfrontacji atomowej. Na ten temat w ogóle się nie wypowiadał. Krótko mówiąc, nie był on człowiekiem praktycznego, politycznego osądu, lecz wielkim moralistą, który chce uczynić ludzi silnymi, tj. zdolnymi przyjąć wyzwania wielkich sytuacji, w których na szali życia stawia się wszystko.<sup>34</sup> Jak bowiem sam podkreśla, teraz, jak nigdy dotąd, wolność człowieka stanęła przed wyzwaniem tego typu<sup>35</sup>. Filozof egzystencji żąda takiej orientacji od siebie, od całego narodu i całej ludzkości. Zawsze pozostał on kimś więcej niż zwykłym akademickim obywatelem i samym tylko politykiem. Nazwać go też wolno typowym niemieckim profesorem, a jednocześnie zaangażowanym intelektualistą, lecz w odniesieniu do sytuacji wyjątkowych, tzw. wyzwań. Nagle zaistnieli naziści, ale Jaspers nie przyjął tego faktu do wiadomości. Nie znajdziemy też w jego pismach bliższych informacji na temat marksizmu i leninizmu. Natomiast czytając jego dzieła można zostać pokrzepionym w obliczu wielkich wyzwań.<sup>36</sup>

Czy myśl polityczna Jaspersa jest z tej racji aktualna, że rozbudza wrażliwość na moralne wartości w polityce, np. polityczną pełnoletniość, wolność, problematykę winy, odpowiedzialności, przemianę mentalności<sup>37</sup>? Owszem, zasługuje on na respekt przez swą głęboką wrażliwość na sytuacje szczególne życia politycznego, a także wypowiedzi o zobowiązaniu samopotwierdzenia (w obliczu totalitarnego reżimu i w okresie tzw. zimnej wojny) oraz przez swój stosunek do żony, której groziło aresztowanie.

<sup>33</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>34</sup> H. Lübbe, *Deutsche Zustände im Urteil eines politischen Moralisten*, w: *idem*, *Politik nach der Aufklärung*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, s. 126-128.

<sup>35</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft*, s. 353.

<sup>36</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>37</sup> Powyższego rodzaju refleksja nasuwa się przy lekturze zwłaszcza dzieła Jaspersa, uznanego w swoim czasie za bestseller *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (1996). Podobną opinię wyraził Kurt Sontheimer stwierdzeniem: „w uwrażliwieniu na wolność, na bezwzględnie krytyczne odniesienie do władzy, również demokratycznie wybranej, polega wielkość i znaczenie książki Jaspersa” *Wohin treibt... .* Wyjaśnia ona, że aktualna wolność, usankcjonowana politycznie, pozostaje krucha, jeżeli nie dokona się konieczne, wewnętrzne nawrócenie. Przeraza nas ostrzeżenie przed moralnym samozniszczeniem niemieckiej demokracji. Zob.: K. Sontheimer, *Menetekel über die Bundesrepublik?*, w: *idem*, *Karl Jaspers in der Diskussion*, Hrsg. von H. Saner, R. Piper & Co. Verlag, München 1973, s. 435.

W odniesieniu jednak do politycznej normalności, w której pokładamy nadzieję i do której dążymy w obszarze zachodniej cywilizacji, Jaspers nie okazuje się osobą, która rozbudzałaby nieodzowną moralną wrażliwość – podkreślają jednomyślnie Lübbe i Spaemann. Jego przesłanie ma wydźwięk filozoficzno – kaznodziejski.<sup>38</sup> Wielki myśliciel raczej moralizuje, a niestety – nie dość dobrze rozumie polityczną rzeczywistość, także tę we własnym kraju. Jak akcentuje, niemiecką republikę ostatecznie dotknie katastrofa, jeśli nie dokona się wielkie nawrócenie jej obywateli.<sup>39</sup> W dociekaniach Jaspersa dźwięczy więc jakaś starotestamentalna nuta z nauczania proroków, wieszczących nieszczęścia swego narodu w przypadku, gdy nie odwróci się od zła moralnego.<sup>40</sup>

Słusznie podkreśla autor *Die geistige Situation der Zeit*, iż w politycznym działaniu powinno się mieć na uwadze moralne *principia*. Równocześnie należy wykazać się rozwiniętym zmysłem w odniesieniu do wymogów polityki, którego to zmysłu Jaspers nie przejawiał w dostatecznym stopniu.

Robert Spaemann bez wahania potwierdza stanowisko Lübbe, usiłujące całościowo ogarnąć spuściznę polityczną niemieckiego filozofa. Jego filozofia polityczna, jak podkreśla Lübbe, w powojennej historii Niemiec nie była w stanie wywrzeć znaczącego wpływu w wyniku przede wszystkim nieuniknionego następstwa swej wizji, jaką roztacza. Kazała ona wielkiemu myślicielowi relatywną normalność pomyślnie rozwijającej się demokracji niemieckiej interpretować jako historię upadku i podążania ku katastrofie.<sup>41</sup> Właśnie w ten sposób miała się potoczyć historia, jeśli Niemcy pozostaną niewzruszeni pod względem swego moralnego oblicza. Jednak tego typu osąd, według Lübbe, tłumaczy z jakiego powodu polityczna wizja Jaspersa okazała się nieskuteczna. Otóż ujawniła się w wyniku niedostatecznej operatywności jego polityczno-moralnego egzystencjalizmu w sytuacji obiecująco umacniającej się tożsamości republiki niemieckiej.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Owszem, jak podkreśla Lübbe, my potrzebujemy na co dzień kazań o charakterze moralnym. Wszakże te czyli słuszne wskazania słyszymy podczas Mszy św. w każdą niedzielę, a nawet możemy się z nimi zapoznać w prasie. Z uwagi na ten fakt wszelkie rozważania polityczno-moralne myślicieli tego typu nie są dla nas nieodzowne. Tymczasem istnieje cały szereg bardzo trudnych, moralnych kwestii i możliwości działania w naszym świecie, powstałych pod wpływem rozwoju nauki, z którymi ludzie wcześniej się nie zetknęli. Nie znajdziemy ich wyjaśnienia w kategoriach etycznych u Arystotelesa, a Jaspers również nie zatroszczył się o ich rozwikłanie. W każdym razie nie jest on również teoretykiem, który dokonuje przekładu reguł prawnych na moralność dnia codziennego. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>39</sup> K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, R. Piper & Co Verlag, München 1966, s. 205.

<sup>40</sup> R. Spaemann, *Zur philosophisch-theologischen Diskussion*, s. 296; na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (sierpień 2011 r.).

<sup>41</sup> Jaspers, zdaniem Lübbe, „nie zauważał znamiennego procesu społecznego, a mianowicie przeobrażania się Niemiec z narodu sterowanego przez rządy dyktatury w państwo demokratyczne, usiłujące zakorzenić podstawy swego życia politycznego w normatywnym porządku, opartym na wolności” (por. H. Lübbe, *Deutsche Zustände*, s. 126).

<sup>42</sup> *Ibidem*.

## Stanowisko szkoły Rittera

Istniało w szkole Rittera wspólne, powszechne przeświadczenie, że wszelkie najważniejsze zasady moralne nie muszą być na nowo odkrywane. Znajdujemy je jako już sformułowane w dokumentach europejskiej tradycji moralno-filozoficznej.<sup>43</sup> Zarazem w opinii przedstawicieli tej szkoły sięganie do wielkich najstarszych tekstów europejskich myśli bardzo przyczynia się do rozumienia teraźniejszości. Warto wskazać choć jeden historyczny fakt z zakresu tej kwestii, który na seminarium prowadzonym przez Rittera szczegółowo analizowano. Dotyczy on dziejów rewolucji październikowej. Jak wiadomo z ich przebiegu, bolszewicy bezpośrednio po zdobyciu władzy w Piotrogradzie i przeniesieniu sformułowanego przez siebie wówczas rządu sowieckiego do Moskwy, zaprogramowali zlikwidowanie instytucji rodziny. Wzniesiono nowe mieszkania pozbawione kuchni. Przewidziano bowiem tylko jedną, wspólną. Uznano, że najbardziej życiodajnym i najmocniej wiążącym tworzywem dobrej relacji pomiędzy ludźmi jest wzajemne odniesienie typu brat-siostra. Dlatego powinniśmy stać się dla siebie tego rodzaju osobami. Nie odnotowujemy w tej propozycji niczego nowego w porównaniu do platońskiego modelu społeczeństwa. Właśnie Platon w *Politei* podkreśla, że w państwie o ustroju idealnym, rodzina nie ma racji bytu. We wspólnocie politycznej wszyscy powinni traktować siebie jako bracia i siostry.<sup>44</sup> Właśnie w tym samym duchu patrzył na rodzinę Lenin. Natomiast według ucznia Platona – Arystotelesa, w przypadku, gdy wszystkich ludzi uczynimy braćmi i siostrami (którzy mają trwać ze sobą w takich samych stosunkach, jak w rodzinie) wówczas w konsekwencji nie będzie żadnych relacji o charakterze brat – siostra.

Otwiera się więc przed nami zupełnie inna wizja, jeśli uwzględnimy zarzut Arystotelesa względem Platona. Zatem w szkole Rittera przywołuje się tradycję klasyczną w określonym celu. Aktualna rzeczywistość polityczna jest interpretowana w jej świetle. Sam Ritter w swych zasadniczych dziełach usiłuje wywieść z filozofii Arystotelesa rozumienie ducha obywatelskiego i idei instytucji.<sup>45</sup>

W przeświadczeniu ritterian, mówiąc językiem Hegla, wkracza się na ulicę rozumu, którą każdy przemierza, nie wyróżniając się. Wszak zachowując się w ten sposób okazujemy respekt względem tego, co w angielskiej tradycji filozoficznej określa się mianem *common sense*. Właśnie powyższa zdolność to druga kwestia znamienna dla filozofii politycznej szkoły Rittera, którą to kwestię trzeba osobno podkreślić.

*Common sense* jawi się jako wyraz powszechnego uzdolnienia człowieka do zdroworozsądkowego działania. Jest to jednocześnie umiejętność centralna

<sup>43</sup> Jednocześnie, zdaniem H. Lübego, aktualność klasycznych dzieł, pomimo ich kanonicznej ważności, jest zmienna i na nowo się zaznacza lub znika. Zob.: H. Lübke, *J. Ritter Philosophie*, [w:] *idem*, *Philosophie in Geschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006, s. 156.

<sup>44</sup> *Politeia*, ks. V, IX (Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, T. 1, WN PWN, Warszawa 1999, s. 233).

<sup>45</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübke (sierpień 2011 r.). J. Hacke, *op. cit.*, s. 412.

w warunkach demokracji. *Common sense* staje się również instancją osądu tego, co może zaproponować postęp naukowo-techniczny.<sup>46</sup> Natomiast w klasycznej, niemieckiej filozofii pojęcie to przeważnie traktuje się pogardliwie. „Powołując się na zdrowy rozsądek ludzki dowodziłoby się każdego czasu o zwątpieniu w rzeczywistość rozumu”<sup>47</sup> (Kant).

Ludzkie społeczeństwo byłoby niezdolne do politycznej egzystencji, gdybyśmy w przypadku najważniejszych kwestii nie wiedzieli, co jest słuszne, a co nim nie może być. Najczęściej tak się nie dzieje, ponieważ stosowne poznanie w tej materii uzyskuje się mocą rozumu – podkreśla Lübbe.

Zaakcentowanie znaczenia *common sense* różni stanowisko szkoły Rittera od spojrzenia Jaspersa nie postrzegającego w ogóle tej kwestii.

Jednocześnie, według ritterian, czymś ważniejszym aniżeli moralność dla politycznego życia jest prawo. Przy tym chce być ono respektowane niezależnie od tego z jaką trudnością przychodzi je realizować i bez względu na to, jak się ono jawi – jako słuszne czy też odwrotnie – niestosowne. Należy się go absolutnie trzymać. Podejście takie nazwać można pragmatyzmem. Niech za ilustrację tej tezy posłuży sytuacja życiowa następującej treści. Zaskarżyliśmy do sądu, uzyskując wyrok stwierdzający: nie mamy racji. A zatem musimy wiedzieć rzecz następującą: wnosząc sprawę do sądu, niekoniecznie spotkamy się z uznaniem własnej racji. Rozstrzygającym elementem funkcjonalności prawa jest jego akceptacja, będąca aktem niezależnym od naszego moralnego osądu o tym prawie. To ostatnie musi wykazywać się większą stabilnością, być traktowane jako coś priorytetowego czyli winno mieć pierwszeństwo w stosunku do subiektywnych, etycznych przeświadczeń. Takie jego widzenie współbrzmi z Heglowską filozofią polityki. Hegel był jej modernizatorem, ale nie za cenę rewolucji, która pociągnęła za sobą sześćset, a może nawet siedemset tysięcy ofiar, na które bez trudu można wskazać.<sup>48</sup>

Czy w szkole Rittera moralność odgrywa ważniejszą rolę w polityce aniżeli u Jaspersa? Na powyższe pytanie nie można odpowiedzieć twierdząco. Różnica dotycząca spojrzenia na moralność pomiędzy Jaspersem a ritterianami jest tego oto rodzaju: w szkole Rittera większym respektem darzy się pragmatykę moralności. Podkreśla się zatem, że nie zawsze w życiu codziennym, jak również w sytuacjach wyjątkowych, moralność to wyłącznie sprawa sumienia. Jest ona zalecana ze względu na jej celowość. Znamionuje ją cenny przymiot w postaci użyteczności. Jest ona po prostu bardzo pożyteczna w prowadzeniu dobrego życia, które pragniemy realizować.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 421.

<sup>47</sup> H. Lübbe, *Zivilisationsökumene*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005, s. 87-88.

<sup>48</sup> J. Ritter, *Hegel und die feanzösische Revolution*, s. 18-19.

<sup>49</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

## 2. Religia i polityka

### A) Spojrzenie Jaspersa

Analizy Jaspersa z zakresu religii, a dokładniej mówiąc wiary, zasługują na szczególną uwagę. Filozofia egzystencji wydaje się bowiem reprezentować w tej materii pewien typ współczesnego myślenia interpretowanego jako spór z tradycją chrześcijańską.<sup>50</sup> Tym bardziej nasuwa się nurtujące pytanie dlaczego według niego – jak konstatuje Lübbe – religia nie wnosi do polityki znaczącego wkładu.<sup>51</sup> Religia bowiem jako sama w sobie nie objawia wymiaru wspólnotowego. Pozytywna funkcja Kościoła sprowadza się do rangi pośrednika religijnych prawd i ich przekazu. Natomiast religia to wyłącznie sprawa jednostki<sup>52</sup>. Jest ona aktem egzystencjalnym, w którym człowiek otwiera się na transcendencję. Zatem Kościół jako wspólnota wierzących jakby nie istnieje. Z powyższego względu religia z polityką ujawnia swój związek w tej samej mierze, w jakiej związek ten zaznacza się w relacji pomiędzy filozofią egzystencjalną a życiem publicznym. Ma on miejsce z uwagi na antytotitalarny charakter tego rodzaju filozofii, inspirującej do sprzeciwu wobec reżimu upokarzającego człowieka. Podobny przymiot wykazuje religia. Oczywiście nie ujawni się on w tzw. religii państwowej.

Religia również dlatego nie może zaznaczyć swego pozytywnego udziału w życiu politycznym, ponieważ filozofia egzystencjalna wkracza na jej miejsce zastępując ją. Tego rodzaju filozofia jest bowiem religią i nie potrzebuje tej ostatniej. Jeśli religia służy temu, co ma wydzwięk wspólnotowy to mocą swej pedagogicznej cechy przekazuje ideę Boga. W momencie, gdy człowiek staje się dojrzały, uzyskuje dostęp do Boga. Naturalnie nie oznacza to, że przestaje On być dla nas zakryty.

W myśli Jaspersa problematyka religijna prezentuje się podobnie jak u Hegla, zdaniem którego filozofia właściwie znosi religię, osiągając swe najwyższe stadium dzięki refleksji filozoficznej. A zatem prawdziwa religia zostaje wypowiedziana przez filozofię egzystencjalną i tym samym chrześcijańska dogmatyka okazuje się zbędna.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> J. Pieper, *O miłości nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 242.

<sup>51</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>52</sup> Wszak, jak podkreśla Spaemann, dobra religia ma strukturę interpersonalnej relacji. Źródło religii chrześcijańskiej – Biblia uwrażliwia na tworzenie więzów naznaczonych bezinteresowną miłością, uwalnianie się od siebie, pozbywanie się swej dumy. Zob.: R. Spaemann, *Was ist eine gute Religion*, [w:] idem, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze*, I, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, s. 374-375; idem, *K. Jaspers Idee philosophischen Glauben*, [w:] *ibidem*, s. 224. Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2011 r.).

<sup>53</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z R. Spaemannem (październik 2011 r.).

## B) Wizja szkoły Rittersa

Związek religii z ludzkim życiem społecznym i wspólnotowym najlepiej można rozpoznać po konsekwencjach wynikłych z próby jej usunięcia z powyższego rodzaju życia. Otóż jako swój rezultat ma ona bez wyjątku terror. Podczas rewolucji francuskiej, w której bożek rozumu ustawiono na ołtarzach, tylko na ulicach Paryża zostało zgładzonych około 6 tys. ludzi, gdyż liczba zabitych w trakcie jej przebiegu przekroczyła pół miliona osób. Podobnie tragiczne skutki pociągnęło za sobą usiłowanie uczynienia religii sprawą prywatną w krajach realnego socjalizmu. Jedno z pierwszych rozporządzeń Lenina dotyczyło likwidacji ortodoksyjnych kościołów. Za rządów Stalina natomiast zostało rozstrzelanych niemal ośmiuset biskupów. Hitler, jak wiadomo, czynił odpowiedzialnym nie tylko rasę żydowską, ale również judaistyczne religijne dziedzictwo za, jak sądził, wielki ferment i rozkład europejskiej kultury. Mówiąc jego słowami, religia nawróconego na chrześcijaństwo św. Pawła jest religią dekadencji ludzkich słabości życiowych, która sprowadziła Europę na bezdroża. Nieprzypadkowo więc hitlerowski terror państwowy rozpoczął się podpaleniem ponad 1 tys. żydowskich domów modlitwy, tj. synagog.

Zwróćmy również uwagę, jak straszne następstwa sprowadziła wielka chińska rewolucja kulturalna. Dokonała się ona za cenę ofiar 10 mln niewinnych ludzi. Ponadto w jej rezultacie zostały zlikwidowane miasta konfucjańskie i cmentarze odgrywające w Chinach znaczącą rolę. Krótko mówiąc, usiłowanie wyparcia religii z życia politycznego kończy się zawsze i bez wyjątku aktami barbarzyństwa.<sup>54</sup>

Bez religii nie istnieje wspólnotowe i polityczne życie. Stanowi ona jego fundament. Żadna zresztą relacja, czyli nie tylko społeczna i polityczna, ale podstawowa, tj. egzystencjalna nie powstałaby, gdybyśmy nie istnieli. Nie można bowiem nie postawić pytania – dlaczego w ogóle raczej coś jest, zamiast nie być? (Leibniz). Racji swej bytowości nie znajdujemy przecież w sobie, jako że ma ona swe źródło w Absolucie. Jest to fakt, względem którego należy mieć wyraźnie określony stosunek. Powinien on być odpowiednio uznany i żywo przeżywany w akcie kultu. Dlatego z niepokojem trzeba odnotować w Europie Zachodniej dramatyczne zmniejszenie się liczby uczestników liturgii świątecznej.<sup>55</sup> Jest to problem, który nie może nie pozostawiać ujemnych następstw w życiu politycznym.<sup>56</sup> Świętowanie stanowi nieodzowny warunek, by polityka realizowała się w granicach

<sup>54</sup> H. Lübbe, *Im Gespräch*, Wilhelm Fink Verlag, München 2010, s. 212-213. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>55</sup> Na szczęście, jak podkreśla R. Spaemann, mniejszość oddająca cześć Bogu w niedzielę utrzymuje przy życiu to, czego większość nie chciałaby utracić. Zob.: R. Spaemann, *Zamach na niedzielę*, w: *idem*, *Granice*. O etycznym wymiarze ludzkiego działania, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 474.

<sup>56</sup> Większa żywotność religii w USA ma swe źródło, jak sądzi H. Lübbe, w ścisłym rozdzieleniu państwa i Kościoła. Jednocześnie funkcjonuje ona jako żywy i nośny element społeczeństwa oraz wyraźnie zaznacza swą obecność w życiu państwowym. Staje się więc zrozumiałe dlaczego kandydat na prezydenta, który nie deklaruwałby swej przynależności do jakiegoś Kościoła, nie miałby szans w wyborach, a prezydent na zakończenie swej wizyty w poszczególnych stanach życzy „niech Bóg ma was w swej opiece”. Zob.: H. Lübbe, *Modernisie-*



pragmatycznych możliwości. Wprawdzie święta chrześcijańskie, szczególnie te największe: Wielkanocy, Bożego Narodzenia, Zesłania Ducha Świętego, wyrażają więcej treści niż samą zachętę do lepszego i doniosłego w wymiarze społecznym oraz moralnym życia. Odnoszą się do absolutnych uwarunkowań naszej egzystencji, wykraczających poza sferę użyteczności politycznej.<sup>57</sup> Każdy lud i każda cywilizacja w swej głębi żywi się tym, co sakralne.<sup>58</sup> Odnajdujemy przecież sens życia i jego spełnienie w akcie oddania czci Źródłu naszego istnienia – Bogu.

### C. Dlaczego w politycznym życiu religia jest ważniejsza niż moralność?

Bardziej ważna dla polityki aniżeli moralność jest religia – podkreśla Lübbe. Dlaczego prawidłowość ta współcześnie również się potwierdza? Otóż, jak zaznacza znowu, w czasach w jakich żyjemy, nieoszczędzone są nam doświadczenia pokazujące nieprzezwyciężalne granice naszych możliwości – doświadczenia metafizycznej natury, bliskie religii. Z nich zdają sobie sprawę dzisiejsi lekarze. Osobiście bardzo dotkliwie przekonujemy się o granicach uprawianej przez nich sztuki. Bardziej niż kiedykolwiek postrzegamy, że drzewa nie rosną do nieba. Istotną częścią naszego życia są rzeczy, zdarzenia, procesy o charakterze *Unverfügbarkeit*, czyli takie, nad którymi nie jesteśmy w stanie zapanować, gdyż nie podlegają naszej dyspozycji i nie zależą od nas. Doświadczenia o transcendentnym charakterze, jakie one rodzą, tj. poczucie naszej skończoności i kruchości, wręcz buntu każącego sądzić, że lepiej byłoby gdybyśmy się nie urodzili, nie tylko nie zanikają w wyniku cywilizacyjnych procesów modernizacji; przeciwnie – okazują się jeszcze bardziej dotkliwie. Wszakże w ten sposób sprzyjają powstawaniu nowych form pobożności.

Religia jest kulturą odniesienia do powyższego rodzaju doświadczeń. Jeśli zaś taką faktycznie się okazuje, czyli jako kulturowa siła, wówczas żadna postać totalitaryzmu nie ma szans zapuszczenia swych korzeni<sup>59</sup>. W czym jeszcze wyrażają się fundamentalne rysy religii w życiu politycznym? Otóż religijnie naznaczona kultura zmusza politykę do pragmatyzmu i do roztropnych na jej terenie posunięć.<sup>60</sup>

---

*runsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, Wilhelm Fink Verlag, München 2004, s. 79. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

<sup>57</sup> Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe.

<sup>58</sup> R. Spaemann, *Zamach na niedzielę*, s. 474.

<sup>59</sup> Za sprawą religii dokonuje się akceptacji uwarunkowań naszej egzystencji, w stosunku do których jesteśmy bezsilni. Nie potrafimy więc ich zmienić, ale sami się przeobrażamy w swym odniesieniu do nich. Zob. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Wilhelm Fink Verlag, München 2004, s. 165.

<sup>60</sup> H. Lübbe, *Im Gespräch*, s. 18-20. Na podstawie wywiadu autora artykułu z H. Lübbe (sierpień 2011 r.).

Fr. Józef Kożuchowski

**Moral and Religious Aspects of Politics. Karl Jaspers  
and Joachim Ritter's School**

*Abstract*

The first section of the paper seeks to establish the relevance of religious and moral issues in Karl Jaspers' and Joachim Ritter's philosophy. It outlines in detail Jaspers' views on politics. In his prolific works on the subject Jaspers drew primarily on the thinking of Immanuel Kant, Søren Kierkegaard and Friedrich Nietzsche. As a recognized exponent of existentialism, Karl Jaspers was preoccupied with the moral grounds of politics, but he denied their fundamental role in that sphere of life. He claimed that the choices that meet the criteria of permanent, existential authenticity are far more important, as they reveal the true nature of a human being. The paper analyses Jaspers' romantic approach to ultimate situations, i.e. challenges. It presents in more detail Lübke's view, who thought the German psychiatrist's philosophical and political views were deeply permeated with moralism. Jaspers' view on the insignificance of religion in politics may strike as controversial for an existential philosopher. His contribution to the democratization process of the young German republic and the authenticity of his views are indisputable, however.

The second section of the paper analyses the approach to moral and religious aspects of politics represented by Joachim Ritter and his followers. It stresses the importance of the sources that shaped Ritter's view on that issue. Aristotle's political philosophy is one of them. It is of foremost importance when it comes to understanding and interpretation of present political reality in ethical categories. In Ritter's opinion, law takes precedence over subjective, ethical convictions. Therefore, Ritter's proponents consider Hegel's political philosophy as the second main source that shaped their views. At the same time they acknowledge the necessity of common sense approach in democracy. Religion is perceived as a fundamental component of social life. All attempts to deprive religion of its leading role result in acts of terror and cultural devastation. Religion in politics is deemed more important than morality. This political vision significantly contributed to the legitimization of the rising democracy in Western Germany and the formation of liberal-conservative movement.

*Keywords:* Karl Jaspers, Ritter's school, philosophy, religion, politics, morality.