



JAN KŁÓS

KRYZYS

CYWILIZACJI EUROPEJSKIEJ
WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

w myśli Juana Donoso Cortésa

Wydawnictwo



Academicon



Wydawnictwo Academicon w wykazie wydawców MNiSW [100 pkt]!

Zapraszamy **AUTORÓW** monografii, prac doktorskich, habilitacyjnych i innych prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych do wydania książki w **nowoczesnym wydawnictwie**. Zapraszamy także do współpracy wydawniczej **REDAKTORÓW** czasopism, serii wydawniczych i prac zbiorowych.

Publikuj z nami w open access!

[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl), [e-mail: wydawnictwo@academicon.pl](mailto:wydawnictwo@academicon.pl), [tel.: 603 072 530](tel:603072530)

POLECANE



Red. nauk. Anna Brożek,
Alicja Chybińska
Fenomen
Szkoły Lwowsko-
Warszawskiej



Andrzej Grzegorzczak
W poszukiwaniu
ukrytego sensu.
Myśli i szkice
filozoficzne



Natasza Szutta
Czy istnieje coś, co
zwiemy
moralnym charak-
terem i cnotą?



Artur Szutta
Moralne intuicje.
O poznaniu
dobra i zła

Formaty:



KRYZYS

CYWILIZACJI EUROPEJSKIEJ WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA

w myśli Juana Donoso Cortésa

Seria	Tom
STUDIA Z FILOZOFII POLITYKI	1



Wydawnictwo Academicon

JAN KŁOS

KRYZYS

**CYWILIZACJI EUROPEJSKIEJ
WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA**

w myśli Juana Donoso Cortésa

Lublin 2017

Recenzent wydawniczy: **prof. dr hab. Jerzy W. Gałkowski**
Przygotowanie wydawnicze: **Outsourcing Wydawniczy Academicon** |
e-mail: ntp@academicon.pl | [www: ntp.academicon.pl](http://ntp.academicon.pl) | redakcja językowa:
Małgorzata Szostak, korekta: **Aleksandra Sitkiewicz**, łamanie: **Patrycja Czerniak**, projekt okładki i stron tytułowych: **Robert Kryński**

© Copyright by Wydawnictwo Academicon, Lublin 2017

ISBN [ebook]: 978-83-62475-63-6

DOI: 10.52097/acapress.9788362475643

Wydawca: **Wydawnictwo Academicon**
ul. H. Modrzejewskiej 13, 20-810 Lublin
tel.: 603 072 530
e-mail: wydawnictwo@academicon.pl
[www: wydawnictwo.academicon.pl](http://www.wydawnictwo.academicon.pl)

Księgarnia online: **ksiegarnia.academicon.pl**

Eli, Marcie, Jakubowi i Mateuszowi

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	13
I. RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA	21
1. Zarys doktryny konserwatywnej	23
2. Cortés w oczach komentatorów	29
II. CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH	61
1. Sytuacja polityczna w Hiszpanii	64
2. Rewolta karlistowska	72
3. Juan Donoso Cortés wobec zmian politycznych	77
4. Zerwanie z filozofią racjonalistyczną	89
III. WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU	95
1. Dyktatura jako forma rządzenia – lekarstwo na niemoc debaty	106
1.1. Decyzjonizm	111
1.2. Anatomia życia społecznego – siły inwazyjne kontra siły oporu	114
1.3. Przyczyny rewolucji	117
1.4. Rodzaje hamulców	118
1.5. Końcowa argumentacja za dyktaturą – dyktatura sztyletu kontra dyktatura szabli	126
2. Katolicyzm wobec socjalizmu i liberalizmu	128
2.1. Teologia polityczna – elementy afirmatywizmu i sprawa wolności wyboru	130
2.2. Wolność i posłuszeństwo	133

SPIS TREŚCI

2.3. Dialektyka światła i ciemności	136
2.4. Idea autorytetu	139
2.5. Rodzina oraz idea ojcostwa	142
2.6. Hierarchiczna wizja społeczeństwa – harmonia i hierarchia	154
2.6.1. Wielkość kapłaństwa	158
2.6.2. Katolicyzm jako miłość	162
2.7. Odpowiedź księciu de Broglie – diagnoza sytuacji . . .	172
2.7.1. Krytyka parlamentaryzmu	179
2.7.2. Siła średniowiecza	181
2.7.3. Wolność i władza wyboru – konsekwencje upadku	200
2.8. Stanowisko liberalne i socjalistyczne	214
 IV. W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI	 237
1. Kapłan i żołnierz jako społeczne archetypy – znaczenie ofiary	247
2. Pochwała dobrowolnie przyjętego cierpienia	247
3. Kwestia solidarności w kontekście szkoły liberalnej i w katolicyzmie	251
4. Rodzina ostoją solidarności	258
5. Katolicyzm – wielka synteza	274
5.1. Ofiara krwi	276
5.2. Doktryna katolicka – jedyne rozwiązanie	282
5.3. Najwyższy porządek jako jedność syntezy	284
 Zakończenie	 293
Bibliografia	297
Summary	305
Indeks	309

*The Crisis of European Civilization and Christianity
In the Thought of Juan Donoso Cortés*

TABLE OF CONTENTS

Introduction	13
I. THE RECEPTION OF JUAN DONOSO CORTÉS'S IDEAS	21
1. An Outline of Conservative Doctrine	23
2. Cortés in the Eyes of Commentators	29
II. CORTÉS IN THE CONTEXT OF POLITICAL TRANSFORMATIONS	61
1. The Political Situation in Spain	64
2. The Carlist Revolt	72
3. Juan Donoso Cortés versus Political Changes	77
4. The Break with Rationalist Philosophy	89
III. ON THE ONTOLOGY OF FREEDOM AND ORDER	95
1. Dictatorship as a Form of Government – a Remedy for the Helplessness of Debate	106
1.1. Decisionism	111
1.2. Anatomy of Social Life – the Invasive Forces against the Forces of Resistance	114
1.3. Causes of Revolutions	117
1.4. Types of Brakes	118
1.5. Final Argumentation for Dictatorship – the Dictatorship of the Dagger versus the Dictatorship of the Saber	126

TABLE OF CONTENTS

2. Catholicism against Socialism and Liberalism	128
2.1. Political Theology – Elements of Affirmativism and the Cause of the Choice of Freedom	130
2.2. Freedom and Obedience	133
2.3. Dialectic of Light and Darkness	136
2.4. The Idea of Authority	139
2.5. The Family and the Idea of Fatherhood	142
2.6. The Hierarchical Vision of Society – Harmony and Hierarchy	154
2.6.1. The Greatness of the Priesthood	158
2.6.2. Catholicism as Love	162
2.7. The Response of Prince de Broglie – a Diagnosis of the Situation	172
2.7.1. Criticism of Parliamentarism	179
2.7.2. The Power of the Middle Ages	181
2.7.3. The Freedom and the Power of Choice – Consequences of the Fall	200
2.8. The Liberal and Socialist Standpoints	214
 IV. TOWARDS CHRISTIAN CIVILIZATION – LIBERATION FROM NEGATION	 214
1. The Priest and the Soldier as Social Archetypes – the Significance of Sacrifice	247
2. The Apology for Voluntary Suffering	247
3. The Question of Solidarity – in the Context of the Liberal School and Catholicism	251
4. The Family as a Safeguard of Solidarity	258
5. Catholicism – the Great Synthesis	274
5.1. The Offering of Blood	276
5.2. The Catholic Doctrine – the Only Solution	282
5.3. The Highest Order as the Union of Synthesis	284
 Final Conclusion	 293
Bibliography	297
Summary	305
Index	309

PODZIĘKOWANIE

Autor pragnie podziękować tym wszystkim, którzy w sposób pośredni lub bezpośredni przyczynili się do powstania niniejszego tekstu. Chciałbym wyrazić moją wdzięczność zwłaszcza prof. Andrew Breeze'owi z Universidad de Navarra za jego entuzjazm, energię i pomoc, z którymi spotkałem się podczas stażu w Pampelunie i które ułatwiły mi poruszanie się po zbiorach hiszpańskiego uniwersytetu. Prof. Breeze zwykł powtarzać „*mission complida*” albo w wersji angielskiej „*mission accomplished*” [misja zakończona pozytywnie], gdy pojawiał się problem i udało nam się go rozwiązać. Pragnę podziękować mojemu Mistrzowi prof. Jerzemu W. Gałkowskiemu za okazywaną cierpliwość, wyrozumiałość i przyjaźń, moim przyjaciółom prof. Janowi P. Hudzikowi i prof. Antoniemu Szwedowi za wszystkie wspólne debaty, które wiodły ku lepszemu zrozumieniu problemów. Chciałbym serdecznie podziękować mojemu przyjacielowi dr. Johnowi Marii Grondelskiemu za wszystkie książki, którymi mnie wspomógł (zwłaszcza za komplet tomów *A History of Philosophy* Fredericka Coplestona), i za przeczytanie angielskiej wersji streszczenia tej książki. Szczególne wyrazy wdzięczności kieruję do Pań Redaktorek mgr Małgorzaty Szostak oraz mgr Aleksandry Sitkiewicz za ogromny trud redaktorski, jakiego się podjęły, by moja nieporadność językowa nie zniweczyła podjętego zadania. Dziękuję Panu mgr. Robertowi Kryńskiemu za fachowość w nadaniu książce właściwej formy, dzięki której – mam nadzieję – łatwiej trafi w gusta Czytelników. I dziękuję mojej Rodzinie za okazaną mi cierpliwość.

*Jeśli mój głos ma jakiś autorytet, to nie dlatego,
że jest mój: ma autorytet, bo to głos naszych ojców.*

Juan Donoso Cortés

*Źle się dzieje ze światem, bo więcej
w nim bitew niż modlitw.*

Juan Donoso Cortés

Bo żyć możesz tylko tym, za co zgodzisz się umrzeć.

Antoine de Saint-Exupéry

WPROWADZENIE

Bunt jest zjawiskiem znanym w dziejach ludzkości. Powstaje najczęściej jako protest wobec niesprawiedliwego porządku społeczno-politycznego, uzurpacji władzy, buty urzędników i biurokratycznej opresji. Pojawia się niemal w każdym kontekście społecznym, politycznym czy religijnym. Buntowali się wielcy prorocy Starego Testamentu przeciw niesprawiedliwym postanowieniom władcy, którego zarządzenia zniewalały albo nakazywały sprzeniewierzenie się wyrokom Odwiecznej Mądrości. Tak buntował się Mojżesz, kiedy faraon ociągał się z wypuszczeniem ludu wybranego na wolność, tak zbuntował się prorok Daniel przeciw dekretowi króla Dariusza nakazującemu prorokowi przedkładać zarządzenia władzy świeckiej nad obowiązek wobec Boga. W przestrzeni starożytnej filozofii i dramatu odnajdujemy postaci dwojga znamienitych buntowników: Sokratesa i Antygony. W czasach nowożytnych Tomasz Morus odmówił podpisania dokumentu uznającego króla Henryka VIII za głowę Kościoła; zbuntowali się obywatele Francji i podnieśli rękę na stary reżym; osiedleńcy kontynentu amerykańskiego zrzucili brzemień brytyjskiej zależności kolonialnej, wyrzucając transport brytyjskiej herbaty do morza; Hindusi stawili czoła dominacji Brytyjczyków, przyjmując metodę biernego oporu i zasadę nie stosowania przemocy. W XIX wieku buntowała się Polska pod

WPROWADZENIE

jarzmem państw zaborczych. Buntowali się mieszkańcy podbitych krajów Europy wobec totalitarnych planów Hitlera i Stalina.

Takie i podobne bunty były wywołane wewnętrznie odczytanym obowiązkiem, bunty, by tak rzec, czyste – przynajmniej w założeniu niezbrukane domieszką koniunkturalizmu – bunty, których jasny płomień podsycany był nakazem płynącym ze świadomości zadania i powołania transcendującego konkretny porządek społeczno-polityczny, a wynikającego nade wszystko z pełnej świadomości bycia osobą, zwłaszcza – w kontekście judeochrześcijańskim – osobą-wobec-Boga, której należy się szacunek dla jej wolności, rozumności, a nade wszystko dla obrazu Boga, jaki nosi w sobie. To zadanie i powołanie przekładały się na konstatację osądu sumienia i wewnętrznego nakazu: nie wolno mi zdradzić mojego człowieczeństwa, mojego przeznaczenia, mojej wolności, mojego obowiązku, mojej ojczyzny, mojego Boga.

Na styku kultur i prądów w literaturze, malarstwie czy muzyce zawsze istnieją tarcia i dynamiczne zwroty, które albo modyfikują stare formy, albo tworzą nową jakość. W obliczu zmienionych okoliczności człowiek naturalnie szuka odpowiedniego języka, by wyrazić – powiem może nieco patetycznie – ból swojego czasu. Język jest przecież zewnętrzną manifestacją ludzkiej racjonalności, pozwala nazywać, definiować, a zatem oswajać to, co niezrozumiałe. A dopóki niezrozumiałe, dopóty może być odbierane jako wrogie. Epoki historyczne w filozofii, prądy w sztuce czy literaturze zlewają się ze sobą nawzajem, łącząc się w nowy strumień. Znany XIX-wieczny angielski historyk idei, Lord John Acton, nazywał ten proces tworzeniem amalgamatu, czyli łączeniem się różnorodnych tworzyw, dającym w rezultacie nowy stop. Twórcy – prorocy zmiany – odkrywają, że naczynia podane im przez poprzednie pokolenia nie przystają do nowych wyzwań, a jednocześnie pragną zachować z przeszłości to, co najlepsze i warte zachowania.

Powszechnie znany jest obraz Akademii Platońskiej, który przedstawia spacerujące postaci Platona i Arystotelesa. Głowami są zwrócenie ku sobie, jednak Platon wskazuje dłonią w górę na odwieczną *pleromę* czystych idei, Arystoteles zaś na ziemię, na otaczającą rzeczywistość, na królestwo konkretności. Ich zwracanie się ku sobie moglibyśmy zinterpretować jako uważne słuchanie

i szacunek dla siebie nawzajem, gest dłoni jednakże sugeruje indywidualne działanie oraz intelektualną niezależność. Tak wielcy myśliciele i twórcy zaznaczali swoją odmienność: rozumiem, co do mnie mówisz, ale pozwól, że będę na tę kwestię patrzył inaczej. Tak zbuntował się Pascal wobec Kartezjusza, oskarżając go o usunięcie zatroskanej Opatrzności z dziejów ludzkości, tak Bastiat wyśmiał Rousseau, Kierkegaard odwrócił się plecami do Hegla, Newman wykpił uzurpację racjonalistycznych liberałów.

Jest jeszcze jeden rodzaj buntu, który mnie tutaj szczególnie interesuje. Jest to bunt człowieka, który siłą wewnętrznej intuicji dostrzegł zagrożenie, jakie pojawiło się przed cywilizacją europejską, który zobaczył – wbrew szydercom i prześmiewcom – że poczyna ona dryfować w kierunku zupełnie odmiennym od jej chrześcijańskiego przeznaczenia. Buntownik tego rodzaju nie jest pozbawiony także szczególnie gorzkiej samorefleksji, zwłaszcza jeśli towarzyszy mu świadomość poparcia, jakim jeszcze niedawno darzył dokonujące się zmiany polityczne. Można by tę świadomość uznać za nawrócenie się kogoś, kto zrozumiał pustkę proponowanych rozwiązań modernizacyjnych. Do tej kategorii zaliczyłem hiszpańskiego buntownika Juana Donoso Cortésa¹.

Słowa „bunt” używam tu nie w sensie nawoływania do rewolucyjnego wybuchu – rewolucyjny bunt byłby dla mojego bohatera szczególnie obcy – ile raczej ze względu na duchową mobilizację w sytuacji obecnego i nadciągającego zagrożenia, na duchowy żar zawarty w apelach kierowanych do ludzi mu współczesnych. Cortés przecież nie był akademickim polemistą, krzyżującym szpady argumentacyjnej retoryki w intelektualnych potyczkach. Był nade wszystko płomiennym mówcą, oratorem sięgającym szczytów subtelnej stylistyki, wreszcie osamotnionym duchowym wizjonerem, dyplomatą i politykiem; osamotnionym, bo przemawiał istotnie jak wizjoner, jak ten, który widzi niebezpieczeństwo, a niewielu

¹ Polski historyk idei, Jacek Bartyzel, nazywa go „poślepym markizem de Valdegamas” (zob. J. Bartyzel, *„Umierać, ale powoli!” O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2002, s. 351 i nn.).

WPROWADZENIE

chciało słuchać jego ostrzeżeń. Bunt w przypadku Cortésa należy zatem rozumieć jako niezgodę na błędne rozumienie natury człowieka, a w związku z tym i fałszywe rozwiązania społeczno-polityczne proponowane na podstawie tak rozumianej natury. Jednocześnie wzywał do właściwego i głębokiego zrozumienia człowieka, jego miejsca i powołania, oraz działania zgodnego z tą wiedzą, a to oznaczało dla Hiszpana radykalne podjęcie wyzwania, jakie stawia przed człowiekiem chrześcijaństwo, a zarazem do odrzucenia utopijnych obietnic reform społecznych i politycznych proponowanych przez obóz socjalistyczny i liberalny. Musimy sobie uprzytomnić okoliczności, w jakich żył Cortés, czyli kontekst burzliwej epoki rewolucyjnej, trwającej nie tylko na kontynencie europejskim.

Można wystąpienia hiszpańskiego myśliciela politycznego traktować rzecz jasna na dwa sposoby. Oczywiście odbywały się one w konkretnym miejscu i czasie, w takiej, a nie innej sytuacji politycznej, czyli można potraktować je jako wydarzenia ograniczone do tego miejsca i czasu, jako epizody historyczne, na przykład próbę ratowania władzy monarchii wobec naporu sił modernistycznych uruchomionych przez myślenie oświeceniowe i wydarzenia rewolucyjne we Francji². Sądzę, że zawężenie jego roli do tego wymiaru jest pułapką, w którą wpadło wielu interpretatorów, zwłaszcza tych, którym obca albo niezrozumiała jest przestrzeń metafizycznych przemyśleń Cortésa. Jednakowoż w moim przekonaniu jego wystąpienia – oprócz zupełnie naturalnego czasoprzestrzennego wymiaru – miały walor uniwersalny,

² Trzeba pamiętać, że mówimy tu o sytuacji po rewolucji przemysłowej, kiedy to zaczęła się gwałtownie zmieniać struktura społeczna Europy. Powstawały duże ośrodki przemysłowe, nastąpiła emigracja wewnętrzna ludności ze wsi do miasta, rodził się proletariatus i pojawiały się często rażące nierówności społeczne. Propozycje intelektualne, które w takiej dynamicznej sytuacji powstawały, aspirowały do bycia właściwymi rozwiązaniami. Ze względu na te gwałtowne przemiany wiek XIX już sam w sobie jest fascynującym przedmiotem badań. Wówczas to przecież nabierały kształtu XX-wieczne ludobójcze ideologie, rodziła się świadomość narodowa, Kościół poprzez instytucję konkordatów regulował stosunki z państwem, powstawały nowe media społecznej komunikacji (prasa) i jak w soczewce skupiały się problemy, z którymi mocujemy się do dzisiaj.

przekraczający ograniczenia wynikające z tej konkretnej sytuacji, w której żył. Jeśli zatem podejmował refleksję nad wolnością, to interesowała go nie tyle wolność polityczna czy ekonomiczna, co wolność człowieka w jej głębokim wymiarze metafizycznym. Nade wszystko zajmowała go wolność bytu rozumnego, wolnego, a jednocześnie grzesznego – nie wolność bytu abstrakcyjnego lub idealnego. Taka wolność umożliwiła wprawdzie spełnienie ostatecznego powołania chrześcijańskiego, ale pod warunkiem przyjęcia z pełną świadomością i powagą faktu zanurzenia bytu wolnego i rozumnego w rzeczywistości grzechu oraz konsekwencji, jakie z tej okoliczności wynikają. Wysiłki każdego, kto by lekceważył ten fakt, a jednocześnie proponował reformy stosunków społeczno-politycznych, nie tylko nie spełnią pokładanych w nich oczekiwań, ale – co o wiele ważniejsze – staną się niebezpiecznymi utopiami, mającymi społeczeństwo perspektywą przyszłej szczęśliwości, która wszelako przyniesie więcej szkody niż pożytku.

Przedmiotem mojej analizy uczyniłem XIX-wiecznego hiszpańskiego myśliciela politycznego, bo to szczególnie ciekawa postać. Skupia się w nim dynamika intelektualnego rozwoju i przemiany osoby ludzkiej – od myśli liberalnej do zdecydowanej postawy konserwatywnej. Można by powiedzieć: od zachwyty osiągnięciami nauk szczegółowych i zawartej w nich obietnicy nieprzerwanego postępu – tak charakterystycznego dla późnego oświecenia i XIX-wiecznych aplikacji technologicznych – po rozczarowanie i próbę powrotu do tradycyjnych fundamentów epoki przednowożytnej – postawy cechującej romantyczne przebudzenie. Romantyzm – tak w wymiarze filozoficznym, jak i kulturowym (literatura, sztuka, muzyka) – zrywa z uniwersalistycznym modelem podmiotu myślącego, stawia w centrum indywidualność człowieka uzależnionego od kontekstu, który nie poddaje się schematom oraz uświadamia sobie, że jest sam dla siebie tajemnicą, i boleśnie odczuwa redukcję do powtarzalnych technologicznych procesów wytwarzania, bo nie odnajduje w nich siebie.

W tym przebudzeniu oczywiście Hiszpan jest tylko jednym z wielu aktywnych uczestników intelektualnej debaty, dodatkowo zaangażowanym w przemiany polityczne swojego kraju. Przypominając o potrzebie istnienia trwałych fundamentów dla dojrzałego

WPROWADZENIE

rozwoju społeczeństwa, które według niego stanowił Kościół katolicki, Donoso Cortés antycypuje dynamikę debat współczesnej Europy³. Już choćby z tego względu warto pochylić się nad jego spuścizną, na którą zresztą wielu dzisiejszych filozofów polityki wskazuje, choć często w sposób jednostronny. Przemyślenia Cortésa odbieram jako szczególnie cenne w obecnych warunkach tzw. późnej (płynnej) nowoczesności, kiedy na horyzoncie zdarzeń pojawia się samotna jednostka burząca ustalone tradycją ramy społecznego funkcjonowania, by na ich miejsce wprowadzić nowe uprawnienia – wedle logiki poszerzającej się skali uprawnień – jako kolejne roszczenia do wolności, która sama w sobie jest coraz mniej rozumiana.

Rozważania nad myślą Juana Donoso Cortésa wydają się obecnie szczególnie aktualnym przedsięwzięciem badawczym pomimo dzielącego nas czasu. Nadzieje nowożytnego *ego cogito* związane z planem zbudowania uniwersalnej płaszczyzny zgody w warunkach zracjonalizowanego deizmu, w oderwaniu od indywidualnych odmienności, następnie wzmocnione oświeceniowym projektem autonomicznego podmiotu i jego umów społecznych zmioła rewolucyjna pożoga. Socjologowie w słowach przywodzących na myśl lamentsy Kasandry opisują dylematy współczesnego człowieka: labilność tożsamości, zamieranie wolnych stowarzyszeń, globalizacja świadomości, osłabienie ducha wspólnoty i solidaryzmu społecznego, wreszcie poprawność polityczna, która bodaj całkowicie zawiesza pytanie o zło i dobro moralne. Bez zbytnej przesady tedy możemy określić naszą sytuację jako symboliczny zakręt dziejowy, kiedy to na nowo stawiane są pytania o wartości, którymi żyła epoka przednowożytna, o państwo narodowe, siłę tradycji, które spajają i ożywiają ducha wspólnoty, o rolę chrześcijaństwa, wreszcie o pozycję Kościoła w państwie.

Myszę, że lektura pism człowieka, który w XIX stuleciu, stuleciu dramatycznych i rewolucyjnych przemian, dawał odpór ujednocającym siłom racjonalistycznej wiary, ostrzegał przed

³ Europy, która coraz bardziej odchodzi od swoich chrześcijańskich korzeni. Wystarczy przywołać debatę na temat tego, czy w preambule konstytucji Unii Europejskiej należy umieścić wzmiankę (choćby tylko bardzo skromną) na temat chrześcijańskich źródeł kontynentu.

obietnicami socjalizmu, może stać się ożywczą inspiracją. To przecież właśnie Cortés został nazwany „Kasandrą epoki”⁴. W warunkach erozji tego, co publiczne, w atmosferze rodzącej się tyranii intymności i ekspresywizmu osobowości, przypominał o jedności natury ludzkiej i trwałych zasadach religijnej tradycji opartych na fundamencie biblijnej antropologii.

Posługując się metodą historyczno-analityczną, podzieliłem książkę na cztery główne części: I) Cortés w oczach komentatorów (recepca myśli); II) zarys biografii głównego bohatera wpleciony w wydarzenia historyczne, w których uczestniczył; wreszcie rozdziały III i IV poświęcone ekspozycji myśli głównego bohatera. Dzięki takiej strukturze, jak sądzę, Czytelnik będzie miał możliwość wyrobić sobie własny sąd na temat intelektualno-duchowego wkładu Juana Donoso Cortésa w rozumienie transformacji kulturowych w Europie. Będzie mógł także, taką żywią nadzieję, lepiej zrozumieć współczesny klimat duchowy naszego kontynentu.

W mojej analizie fundamentów propozycji doktrynalnej Hiszpana będę się w zasadniczej mierze opierał na jego najbardziej znanej pracy, czyli *Ensayo Sobre el Catolicismo, el Liberalismo*,

⁴ Przemawianie w tonach kasandrycznych cechowało XIX wiek, kiedy zrozumiano, że sytuacja człowieka nie jest tak optymistyczna, jak przedstawiają to wizje myślicieli opiewających postęp. Nie tylko Cortés zasłużył na miano starożytnej wieszczki. Joseph de Maistre podobnie został nazwany „Kasandrą nauki” (zob. R. Lebrun, *Joseph de Maistre. Cassandra of Science*, „French Historical Studies” 1969, Vol. 6, No. 2, passim). Zauważmy, że dodatkowego dramatyzmu temu imieniu nadaje historia mitycznej Kasandry. Przecież odrąbany zakochany Apollo rzucił na nią klątwę, sprawiając, że nikt nie wierzył w jej przepowiednie. Ten fakt jeszcze bardziej zbliża Cortésa do greckiej Kasandry. Kto w XIX wieku mógł wierzyć w przepowiednie dotyczące na przykład Rosji? Ponadto doprawdy jest ironią historii, że w kraju, w którym tak mocno zaznaczał się głos sprzeciwu Cortésa wobec zagrożeń płynących ze strony projektów społecznych racjonalistycznego socjalizmu, w XXI wieku pod rządami José Luisa Rodrigueza Zapatero (członka Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej, sprawującego funkcję premiera w latach 2004–2011) zrealizowano rewolucję obyczajową wymierzoną w chrześcijańskie zasady. Wydarzenia te poprzedziła oczywiście tragiczna w swych skutkach wojna domowa w Hiszpanii (1936–1939), która była także czasem okrutnych prześladowań chrześcijan (zwłaszcza duchowieństwa katolickiego).

WPROWADZENIE

y el Socialismo Considerados en sus Principios Fundamentales [Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych wedle ich fundamentalnych zasad] (1851). To publikacja tego eseju – jak pisze Joaquín Macías López – przyniosła Cortésowi „sławę na dwa lata przed śmiercią”⁵. Wszystkie pozostałe prace Cortésa (jego mowy parlamentarne i korespondencja), wraz z *Esejem*, zostały zebrane w *Obras completas de Juan Donoso Cortés* [Dzieła zebrane Juana Donoso Cortésa].

Autor tej pracy wyraża także nadzieję, że wobec gwałtownych zmian i przewartościowań, jakie dokonują się w Europie, książka ta spotka się również z zainteresowaniem polityków. Widać przecież wyraźnie, nie tylko w Europie, ogólny klimat odrodzenia myśli konserwatywnej. Nieustannie usiłujemy powracać do refleksji na temat państwa i jego stosunku do społeczeństwa, zwłaszcza wobec zjawiska napływu imigrantów z innych kultur. Jaką strukturą ma być państwo? Czy istnieje jeszcze przestrzeń dla państwa narodowego? Jakie jest miejsce religii, i to – podkreślimy – religii teistycznej w państwie? Czy państwo może opierać swoją tożsamość na fundamencie religii, czy też ma być otwartą formułą dla równoprawnych kultur i stylów życia (wedle tzw. paradygmatu wielokulturowości) oraz usuwać religię (zwłaszcza katolicką) z przestrzeni publicznej jako obszar rodzący konflikty? Czy Europa nie powinna powrócić do swoich chrześcijańskich korzeni – i to nie zaledwie w sensie symboliki oraz języka, ale w sensie praktyki życia, autentycznie przeżywanej obecności Transcendencji?

⁵ J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés ante la política española en el siglo XIX*, „El Catoblepas. Revista crítica del presente” IX 2010, no. 105, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n105p14.htm> [dostęp: 14 XII 2016].

I

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

-
1. Zarys doktryny konserwatywnej
 2. Cortés w oczach komentatorów
-

Donoso był przede wszystkim, tak jak Balmes, przenikliwym interpretatorem głębokiego XIX-wiecznego kryzysu. Bezpieczniejszy (duchowo) i bardziej precyzyjny niż Kierkegaard, Burkhardt i Nietzsche Donoso [...] trafnie zrozumiał ruinę współczesnej Europy i zauważył [...] zło starego kontynentu.

José Acedo Castilla

1. ZARYS DOKTRYNY KONSERWATYWNEJ

Zanim przejdę do charakterystyki recepcji myśli mojego bohatera, wypada mi przedstawić szerszy nurt myśli konserwatywnej, w którym umieściłem Cortésa. Rzecz jasna mogę to uczynić jedynie w skrótowym szkicu, podkreślając te punkty, które były szczególnie manifestowane w poglądach Hiszpana. Myśl konserwatywna nie jest jednolita i w zasadzie (podobnie zresztą jak w przypadku liberalizmu) można by mówić o konserwatyzmach raczej niż o jednym konserwatyźmie. Niemniej jednak da się tu wyróżnić kilka charakterystycznych elementów, które w rozmaitych konfiguracjach, z mniejszym lub większym natężeniem, w każdej odmianie konserwatyźmu występują. Powiada się zatem o ważnej roli historii, która ukazuje charakterystyczny dla danego miejsca i czasu proces rozwoju i przemian, o znaczeniu tradycji (tradycjonalizm), religii (choć nie każdy konserwatysta jest człowiekiem religijnym), głównych instytucji społecznych: rodziny, wspólnoty, stowarzyszenia. Ponadto konserwatyźm kładzie akcent na własność i pracę.

Konserwatyźm, podobnie zresztą jak inne doktryny polityczne, można by zilustrować jako przedział na prostej, na której da się zaznaczyć różną intensywność pewnych zjawisk. Można by na niej poruszać się w dwóch kierunkach – w prawo lub w lewo – od pewnego symbolicznego punktu środkowego. I tak konserwatyźm najczęściej łączy się z tym, co prawicowe, choć nie zawsze. Nie wszystkie doktryny prawicowe wpisują się w klasyczne rozumienie konserwatyźmu. Niektóre są nawet z nim sprzeczne¹.

¹ Jak zaznacza brytyjski filozof polityki i etyki Anthony Quinton, istnieją też prawice niekonserwatywne, i dodaje, że przy bliższej analizie ideologie

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

I jeśli przyjmiemy go jako punkt wyjścia, możemy na tej prostej poruszać się na prawo od centrum – w kierunku konserwatyizmu tradycjonalistycznego, autorytaryzmu, faszyzmu czy elitaryzmu (choć te ostatnie trzy stanowiska należałoby traktować, zwłaszcza w kontekście myśli Cortésa, jako degeneracje idei konserwatywnej), lub na lewo, gdzie znajduje się liberalizm konserwatywny, klasyczny, potem socjalizm i komunizm. Są to rzecz jasna kierunki umowne – najbardziej rozpoznawalne. W tym miejscu chciałbym także zaznaczyć, że – jak wzmiankowałem – niektóre ideologie wprawdzie kojarzone z konserwatyżmem, wcale się z nim nie łączą. Takim przykładem jest faszyzm, który ze względu na swój radykalny i rewolucyjny charakter oraz żądanie „całościowej zmiany istniejących instytucji i niespotykanego rozszerzenia władzy”² z konserwatyżmem łączony być nie może. Nadto faszyzm prowadzi do idolatrii państwa (czyli do statolatrii) – rzecz nie do przyjęcia dla konserwatysty. Autorytaryzm również niezbyt wpisuje się w optykę konserwatywną ze względu na tendencję do stosowania środków nadzwyczajnych ze szkodą dla tradycji. Pozostają jeszcze niezwykle interesujące obszary pogranicza, gdzie łączy się wiele elementów z jednego lub kilku stanowisk politycznych. Wydaje mi się, że właśnie niejednoznaczne stanowisko Cortésa plasuje się gdzieś na przecięciu wielu doktryn. Dlatego jego ocena dokonana od zewnątrz może chybić istoty sprawy. Trzeba wejść w nurt żywiołu, dojść do miejsc, w których autor sam się waha, dotknąć obszarów, gdzie pulsuje jego żywe myślenie.

Wśród myślicieli konserwatywnych historia filozofii wymienia najczęściej irlandzkiego filozofa i polityka, nazywanego zresztą twórcą nowoczesnego konserwatyżmu, Edmunda Burke’a (1729–1797), anglikańskiego duchownego Richarda Hookera (1554–1600), angielskiego filozofa i historyka Michaela Oakeshotta (1901–1990). Wśród brytyjskich konserwatystów, związanych z partią torysów, wymienia się jeszcze Lorda Clarendona

prawicowe niekonserwatywne są „w istocie całkiem odrębne od konserwatyżmu, przynajmniej w jego tradycyjnym, przewodnim sensie” (A. Quinton, *Konserwatyżm* [w:] R. E. Goodin, Ph. Pettit, *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 1998, s. 323).

² Tamże.

(1609–1674), markiza Halifaxa (1633–1695) i lorda Bolingbroke’a (1678–1751). Rzecz ciekawa, z partią torysów związał się David Hume, choć ideowo było mu bliżej do poglądów liberalnych. Anthony Quinton, xx-wieczny badacz idei politycznych, za punkt zwrotny w brytyjskim myśleniu konserwatywnym uznaje krytyczną reakcję Burke’a na rewolucję francuską³.

We Francji działali twórcy tzw. konserwatyizmu tradycjonalistycznego – który odróżniał się od konserwatyizmu ewolucyjnego⁴ – jak Joseph de Maistre (1753–1821) czy zwolennik monarchii teokratycznej Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754–1840). Ich kontynuatorami byli niemiecki pisarz Friedrich von Gentz (1764–1832), szwajcarski ekonomista i prawnik Karl Ludwig von Haller (1768–1854). W polityce myśl tradycjonalistyczną rozwijali austriacki polityk i dyplomata Klemens Lothar von Metternich (1773–1859) czy hiszpański dyktator wojskowy Francisco Franco (1892–1975).

Quinton wymienia trzy stałe elementy myśli konserwatywnej: tradycjonalizm, sceptycyzm wobec teorii politycznych oraz organicyzm. Pokróćce dokonajmy ewaluacji tych elementów. Otóż tradycjonalizm wiąże się z niechęcią do gwałtownych zmian, ale nie wszelkich zmian. Sprzężenie stałości i zmiany jest szczególnie newralgicznym obszarem szkoły konserwatywnej. Analizując tę dynamiczną relację, Quinton notuje:

Konservatysta nie musi być zwolennikiem stagnacji, niewzruszonym, bezwarunkowym przeciwnikiem zmian, jednak może nim być, choć znów w pewnych granicach. Konserwatyści akceptują

³ Zob. tamże, s. 329.

⁴ Konserwatyizm ewolucyjny – pisze polski historyk idei Adam Wielomski – podkreśla, że „konkretny ład polityczny i społeczny są wyrazem stanu świadomości”, co oznacza, że mogą ulegać zmianie (jeśli idzie o formy, ale nie zasady), bo „świat polityczny i społeczny jest tworzony przez człowieka”. Konservatysta ewolucyjny uznaje jako konieczne takie zasady ogólne jak: „państwo, społeczeństwo, religia, rodzina, własność”, jest „zwolennikiem zmian powolnych, nierewolucyjnych, łagodnych”. Konservatysta ewolucyjny „nie czuje się *u siebie* ani w państwie komunistycznym, ani w faszystowskim, ani w demokratycznym państwie dobrobytu (socjalnym)” (zob. A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 39, 41, 42).

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

zmiany, jeśli wymagają ich zmieniające się okoliczności, podkreślają jednak, że gwoli zminimalizowania tkwiących w nich zagrożeń zmiany te powinny być ciągle i stopniowe⁵.

Ten opis pozwala zauważyć, że konserwatysta bynajmniej nie jest przeciwnikiem wszelkich zmian, bo za wszelką cenę pragnie „konserwować” stary porządek. Akceptuje zmiany, owszem, ale nie godzi się na zmiany rewolucyjne⁶. Scenariusz rewolucyjny jest mu obcy, bowiem wynika z typowego podejścia racjonalistycznego, które konserwatysta odrzuca. Przez podejście racjonalistyczne rozumiem tutaj teoretyczny pomysł, model, ideę zupełnie oderwaną od rzeczywistości, której zmiana ma dotyczyć; taka idea może być wprawdzie spójna logicznie, ale zupełnie nie przystawać do danych realiów społecznych. W tym sensie możemy powiedzieć, że konserwatysta jest praktykiem, bo bierze pod uwagę rzeczywistość, z jaką ma do czynienia, i sądzi, że zmiana winna dokonywać się stopniowo, niejako w sposób naturalny (spontaniczny) wypływać z oczekiwań społeczeństwa, a jeszcze bardziej z działań wspólnoty. Jest tedy zmiana jakimś elementem społecznego dojrzewania, a trudno dostrzegać dojrzewanie w zmianie rewolucyjnej, gdyż ta zasadniczo jest gwałtowna, wybuchająca nagle i nade wszystko spełnia funkcję siły niszczącej zastany układ. Konserwatystę cechuje zaufanie do urządzeń społecznych, które mają za sobą sankcję historyczną, ponieważ rozwijały się w długim procesie społecznej ewolucji. Cortés był szczególnie krytycznie nastawiony wobec ugrupowania tzw. progresistów, dla których zmiana już sama w sobie niosła pozytywne przesłanie. Przy takim stanowisku postęp ulega ideologizacji, a każde zerwanie z przeszłością odbierane jest automatycznie jako wyznacznik rozwoju.

Miast czystych teorii politycznych i proponowanych abstrakcyjnych modeli życia społecznego konserwatysta wybiera mądrość

⁵ A. Quinton, *Konserwatyzm*, dz. cyt., s. 325.

⁶ Zob. B. Szlachta, *Konserwatyzm [w:] Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 574. Polski badacz myśli konserwatywnej wymienia także stanowisko „dogmatyzmu politycznego” – obecne w stanowisku liberalnym, socjalistycznym, komunistycznym i nacjonalistycznym – jako wrogie wobec konserwatyzmu (tamże).

pokoleń, jaka zawiera się w stopniowej akumulacji doświadczenia i wiedzy na temat funkcjonowania społeczeństwa, trwałość instytucji społecznych zbudowanych na wielowiekowych doświadczeniach. Najlepiej zarządzają społeczeństwem ludzie posiadający długoletnie doświadczenie polityczne, czyli ci, których powyżej nazwałem praktykami. Konserwatyści są podejrzliwi wobec „cudownych” i „doskonałych” rozwiązań, a już stanowczo wrodoży wobec utopii, które według schematów odgórnego socjotechniki mają za zadanie przekształcać społeczeństwo w celu zbudowania lepszego świata. Konserwatysta jest przeciwny abstrakcyjnym prawom człowieka, radykalnie odrzuca racjonalizm, jak to widać choćby u Michaela Oakeshotta (i oczywiście u Juana Donoso Cortésa). W podejściu konserwatywnym szanuje się „tradycyjne instytucje, praktyki oraz wierzenia promujące dobre życie w danym społeczeństwie”, a odrzuca „abstrakcje”, które nie wynikają z żadnego doświadczenia społecznego⁷.

Wreszcie organicyzm podkreśla rozumienie społeczeństwa jako organizmu: to dzięki społeczeństwu człowiek może się rozwijać, nabywać umiejętności niezbędnych do przetrwania – analogicznie do funkcjonowania biologicznego, które jest możliwe dzięki połączeniom wielu układów (np. trawiennego, oddechowego, immunologicznego itp.). Są to umiejętności zawsze specyficzne dla danego obszaru geopolitycznego, więc konserwatysta odrzuca ideę jakiegoś globalnego, uniwersalnego społeczeństwa. Tak jak nie istnieją identycznie funkcjonujące organizmy w świecie biologii, tak też nie istnieją identyczne społeczności. Ponadto idea organicyzmu dotyczy współzależności organizmu, którego złożona struktura funkcjonuje na zasadzie harmonijnej współpracy jego elementów składowych. I chociaż funkcje tych elementów są różne, bo mają odmienne zadania do spełnienia, całość musi przyświecać głęboka jedność wewnętrzna, by organizm mógł trwać.

Rewolucja francuska – symbol kulminacji nowożytnego myślenia o społeczeństwie – stanowiła podstawowy punkt odniesienia

⁷ B. Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism. The Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence 1993, s. 10.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

dla europejskich intelektualistów⁸. Zwykle po gwałtownych zmianach rewolucyjnych w różnych kręgach powstaje refleksja konserwatywna. Można by przedstawić tę sytuację, przywołując obraz głazu wpadającego do wody. Impet uderzenia rozrywa toń, tworząc fale. Głębia te fale łagodzi, ucisza i przywraca zachwianą równowagę. Toń wody symbolizuje zasoby konserwatywne i siły zachowawcze. Mamy tu do czynienia faktycznie z procesem długotrwałym, po którym wprawdzie słychać wołanie o powrót do poprzedniego ładu (nawet przy zachowaniu w pamięci jego uciążliwości), ale zmiany zachodzą często tak daleko, że odtworzenie tej samej struktury staje się niemożliwe.

Wokół idei rewolucyjnej gromadzili się zarówno jej zwolennicy, jak i przeciwnicy. Do tych ostatnich należał wspomniany powyżej Joseph de Maistre. Rewolucja zmiotła instytucje i urzędzenia *ancien régime'u*. De Maistre nie był wprawdzie przeciwnikiem zmian jako takich, jednakże „negował prawo rewolucji do wytworzenia nowego porządku społecznego”⁹. Dlatego jeśli czytamy teksty tego kontrrewolucjonisty dotyczące sposobu funkcjonowania *ancien régime'u*, to znajdziemy tam wiele krytycznych uwag. De Maistre nie był ślepy na nadużycia władzy starego porządku, niemniej widział w niej egzemplifikację prawdziwego społeczeństwa – społeczeństwa podporządkowanego jednolitemu ośrodkowi władzy, nadającej kierunek rozwoju i stanowiącej obraz trwałych wartości oraz hierarchicznego uporządkowania.

Godząc się z powstawaniem nowych form społecznych – zgodnie z logiką dziejów społeczeństwa – kontrrewolucjoniści (do których niewątpliwie należał Juan Donoso Cortés) pytali, co ma (co może) podlegać zmianie, w jaki sposób ta zmiana powinna się dokonywać

⁸ Ogólnie przyjmuje się datę wybuchu rewolucji (1789) jako przełomową dla rozwoju myśli konserwatywnej, która z reguły jest naturalną reakcją zachowawczą na społeczne wrzenia, aczkolwiek Quinton sięga do początków konserwatyzmu, znajdując je w starożytnej Grecji u Platona i Arystotelesa (zob. A. Quinton, *Konserwatyzm*, dz. cyt., s. 326; zob. także B. Szlachta, *Konserwatyzm [w:] Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 574). Echa rewolucji, zwłaszcza jej polityczne konsekwencje, dotarły i do Nowego Świata. Ponieważ Ameryka związała się z monarchiczną Francją sojuszniczym traktatem (1778) przeciw Brytanii, pojawiło się oczywiste pytanie, czy nadal obowiązują umowy zawarte z przedrewolucyjnym obozem władzy.

⁹ J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 78.

i co ma pozostać niezmiennie – czyli jakie jest stałe jądro zmiany. Innymi słowy pytali o to, co stanowi formę, a co treść zmiany.

Istnieje tradycyjny zestaw tematów, których dotyczą dyskusje konserwatystów, wśród których wymienia się – oprócz tych podanych wcześniej – religię, własność, rodzinę, prawo, konstytucję, szacunek dla tradycji. De Maistre koncentruje kwestię ewolucyjnego i historycznego rozwoju wokół stałego punktu, kiedy powiada „nasi ojcowie zarzucili kotwicę i tej się trzymajmy”, co streszcza typową deklarację konserwatywną¹⁰. Słyszymy ją u Cortésa, słyszymy u Newmana.

Juan Donoso Cortés wpisuje się w ten szeroki nurt konserwatywny, nawet jeśli nie w całości, to przynajmniej w kilku ważnych aspektach. Ostatecznie jednak zasadniczy przedmiot jego zainteresowania jest natury religijnej i teologicznej, bowiem zawiera się w odpowiedzi na pytanie o kondycję moralną, jaka powstała w człowieku na skutek grzechu pierworodnego, i wszystko, co z tej kondycji wynika.

Spójrzmy najpierw na Hiszpana z perspektywy licznych komentatorów i badaczy jego spuścizny.

2. CORTÉS W OCZACH KOMENTATORÓW

Współczesny amerykański filozof polityki nazywa Donoso Cortésa

wielkim katolickim myślicielem dziewiętnastowiecznej Hiszpanii [...], którego praca znajduje wielkie uznanie latynoamerykańskich konserwatystów [...], zdecydowanie przeciwny anglosaskiemu *liberalismo*¹¹.

Z kolei dla profesora filozofii z Seton Hall University, Roberta A. Herrera, Donoso jest „prawdopodobnie jednym z najwnikliwszych,

¹⁰ J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2011, s. 59.

¹¹ M. Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Stanek, Poznań 2001, s. 331.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

choć idiosynkratycznych, diagnostów swojego wieku¹². José Acedo Castilla pisze, że:

Donoso był przede wszystkim, tak jak Balmes, przenikliwym interpretatorem głębokiego XIX-wiecznego kryzysu. Bezpieczniejszy i bardziej precyzyjny niż Kierkegaard, Burkhardt i Nietzsche Donoso [...] trafnie zrozumiał ruinę współczesnej Europy i zauważył [...] zło starego kontynentu¹³.

Wielcy myśliciele mają swoich poetów, którzy wysławiają ich zasługi. Takim poetą Donoso Cortésa był Gabriel García y Tassara (1817–1875), który nazywa Hiszpana „ogromnym talentem, błędzącym geniuszem”, chwali go jako „chrześcijańskiego filozofa” za jego „dar prorocstwa”¹⁴.

¹² R. A. Herrera, *Donoso Cortés. Cassandra of the Age*, Grand Rapids 1995, s. XVI. Wpływ myśli Hiszpana widoczny jest zwłaszcza w Niemczech i Włoszech, ale przecież już w 1862 roku ukazuje się tłumaczenie *Ensayo* na język angielski (Madeleine Goddard) w Stanach Zjednoczonych, czyli w czasie trwania wojny secesyjnej (1861–1865), największego konfliktu zbrojnego XIX-wiecznej Ameryki. Wydanie to zawiera dedykację dla papieża Piusa IX. Jest to okoliczność niezwykle istotna, wszak wówczas zdecydowano o jedności kraju, a Cortés nie tylko był piewą jedności, ale formułował swoją oryginalną koncepcję w tej materii. Z prac niemieckich należy oczywiście wymienić Edmunda Schramma, Carla Schmitta oraz Ludwiga Fischera (ten ostatni tłumaczył na niemiecki Cortésa *Der Staat Gottes. Eine Katholische Geschichtsphilosophie*, 1933); we Włoszech ukazuje się włoskie tłumaczenie *Ensayo: Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo* (ze wstępem i notą biograficzną Giovanniego Allegra, 1972), *La fortuna di Donoso Cortés in Italia* (Virgilio Melehiore, Paola Ferranti, Luis de Llera, „Rivista di Filosofia Neo Scolastica”, Milano, LXXV, 1983, s. 641–676); John Graham, *Donoso Cortés. Utopian Romanticist and Political Realist* (Columbia, University of Missouri Press, 1974); *Donoso Cortés: A Second Look at Political Apocalyptic*, R. A. Herrera, „Continuity. A Journal of History” (Bryer Mawr, Pennsylvania, XI, 1987).

¹³ J. Acedo Castilla, *Donoso Cortés y la Revolución del 1848*, Sevilla 1956, s. 7.

¹⁴ J. T. Graham, *Donoso Cortés. Utopian Romanticist and Political Realist*, dz. cyt., s. 1. W swoim *Wprowadzeniu do Wieczorów petersburskich* Josepha de Maistre’a Marta Bucholc pisze, że de Maistre „zasługuje na uwagę, choć bowiem mówił językiem przeszłości, jego słowa zwiastowały przyszłość” (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 10). Myślę, że ta ocena w całej rozciągłości przystaje także do Juana Donoso Cortésa. Ponadto

Ze względu na idiosynkratyczną naturę przemyśleń Cortésa nie jest łatwo dokonać syntetycznego opracowania jego poglądów. Dla przykładu przytoczmy konkluzje trzech autorów. Hiszpański krytyk literacki, pisarz i poeta Pedro Romero Mendoza pisze: „Donoso był mistrzem w posługiwaniu się hiperbolą, jego idee filozoficzne są jak wytwory umysłu ogarniętego jakimś szaleństwem”¹⁵. Hiszpański filolog i krytyk literacki Marcelino Menéndez y Pelayo notuje:

[Cortés] nie jest analityczny ani syntetyczny [...], utrzymuje w napięciu, zadziwia lub nuży [...]. Jest człowiekiem dysputy i polemistą raczej niż filozofem, oratorem bardziej niż polemistą. Nie jest pisarzem precyzyjnym, ale pisarzem wspaniałym¹⁶.

xx-wieczny filozof włoski Michele Federico Sciacca pisze: „Cortés był nie tylko pisarzem, ale także oratorem i człowiekiem polityki, dlatego nie można oddzielić jego myślenia od działania, z którym jest ono głęboko związane”¹⁷. Bohater tej książki pełnił przecież

także i Edmund Burke pasuje do takiej charakterystyki, zwłaszcza jeśli przywołamy analizy amerykańskiego politologa. Harvey Mansfield Jr. w swoim artykule o Angliku pisze tak: „Myśl Burke’a ujęta w ramy traktatu zatraciłaby swoją istotę; styl Burke’a był doskonale dopasowany do jego przesłania. Nie słyszelibyśmy o Burke’u, gdyby nie jego mowy i pisma, tych zaś nie poznalibyśmy, gdyby zawarta w nich myśl była pustą retoryką” (zob. H. Mansfield Jr., *Edmund Burke 1729–1797*, tłum. M. Rychter [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa 2010, s. 699).

¹⁵ P. Romero Mendoza, *Siete ensayos sobre el romanticismo español*, cyt. za: R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés, El padre del Sillabo*, Genova 1998, s. 13.

¹⁶ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxies españoles*, cyt. za: tamże, s. 13–14. Pelayo należał do grupy tradycjonalistów hiszpańskich (obok takich nazwisk jak Francisco Navarro Villoslada, Francisco Elías de Tejada, Valentín Gómez, Vicente Manterola, Gil Robles, Juan Vázquez de Mella). Widział zarówno w Balmesie, jak i w Cortésie „ortodoksyjny opór katolicyzmu wobec krausistów i liberalów” (zob. J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.). Krausizm to doktryna wywodząca się od niemieckiego filozofa Karla Christiana Friedricha Krause (1781–1832), który głosił wolność i tolerancję oraz krytykę podejścia dogmatycznego.

¹⁷ M. F. Sciacca, *Donoso Cortés nella interpretazione di Jules Chaux-Ruy*, cyt. za: R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 14.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

wiele funkcji publicznych. Zasiadał w Kortezach, był ambasadorem Hiszpanii w Paryżu i Berlinie, skąd pisał listy analizujące sytuację polityczną. Chcąc zatem zrozumieć myśl polityczną takiej osoby, trzeba oczywiście prowadzić badania wielotorowo, biorąc pod uwagę zwłaszcza różnorodną formę jego wypowiedzi: eseje, listy, przemówienia.

Z kolei xx-wieczny filozof francuski Jules Chaix-Ruy, który badał jego działalność polityczną, twierdzi, że porządek polityczny, zalecany przez Cortésa,

nie zgadza się z konserwatystami, którzy nie chcą rezygnować z niczego, co posiadają lub co nabyli; gorszy demagogów, którzy nade wszystko dążą do budzenia resentymentów i rozwodzą się nad ubóstwem, by dostać się do władzy¹⁸.

Wniosek z tej wypowiedzi taki, że Donoso istotnie jest w nurcie zmian politycznych, ale jednocześnie stoi na uboczu. Działa i reflektuje (choć z większym zaangażowaniem reflektuje, niż działa), poszukuje prawdy życia chrześcijańskiego bardziej aniżeli odpowiedzi na doraźne problemy polityczne. Można by powiedzieć, że Hiszpan nie chce być zawłaszczony przez żadne ugrupowanie, będąc jednocześnie krytycznym wobec wszystkich. Samotny krytyk wszelkich układów politycznych, zwłaszcza takich, które rozwijałyby się z lekceważeniem moralności chrześcijańskiej, które nie wiodłyby zarazem do podniesienia ducha, a ograniczały jedynie do wyrachowanej gry interesów.

We wstępie do włoskiego wydania *Ensayo [Saggio]* Giovanni Allegra pisze, że niektórzy widzieli w Cortésie „największego przedstawiciela XIX-wiecznej kontrrewolucji”¹⁹. Według klasyka

¹⁸ J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés. Théologien de l'Histoire et prophète*, Paris 1956, s. 8.

¹⁹ G. Allegra, *Wstęp do włoskiego wydania J. Donoso Cortés, Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, cyt. za: R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 14. Historycy nazywają Cortésa „najgłośniejszym myślicielem katolickim”. W charakterystyce jego historiozofii czytamy, iż u jej podstaw legło „przekonanie, że katolicka, tradycjonalistyczna monarchia stanowi najwyższą formę organizacji społecznej, umożliwiającą rozwój i doskonalenie się narodów” (zob. T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2002, s. 289). To oczywiście czyni z Hiszpa-

niemieckiego konserwatyizmu Donoso był „teoretycznym heroldem konserwatywnej dyktatury” i „filozofem dyktatury radykalnej”²⁰. Jeszcze inni opisywali go jako „apokaliptycznego retora, twórcy bardziej obrazów świetlanych niż spójnej doktryny”²¹, ponadto jako twórcy „obrazów połączonych ze sobą w odbiciach dla wzmocnienia złudzenia”²², jako człowieka „wiary pozbawionej rozumu, znajdującego upodobanie w sytuacjach ekstremalnych, rezygnującego z polityki codzienności dla polityki wielkich dokonań”²³.

Już na podstawie podobnych enuncjacji dostrzegamy w bohaterze tego tekstu człowieka, widzącego w polityce sztukę wielkiej reformy moralnej, dla którego nie była ona jedynie instrumentalną techniką zachowania władzy à la Machiavelli. Reforma taka nie miała służyć działaniom wedle zasady: cel uświęca środki, lecz sprzyjać szerzeniu cnót chrześcijańskich – ich żywego przykładu domagał się od polityka Erazm z Rotterdamu. Zresztą określanie Cortésa jako człowieka „wiary pozbawionej rozumu” czy też zwolennika „ekstremalnych sytuacji” uważam za głęboko niesprawiedliwe. Wbrew pozorom Cortés nie był sentymentalnym fantastą, choć na podobieństwo wielu romantycznych poetów cechowało go przenikliwe wizjonerstwo. Nie epatował swoim oburzeniem, by wzruszać innych, raczej był na wskroś szczery, a nawet pragmatyczny – na przykład kiedy bronił dyktatury jako formy sprawowania rządów. Dzisiaj, z perspektywy XXI wieku, trudno nie zgodzić się, że wiele z jego przewidywań niestety się sprawdziło.

Szczególną okazją do restauracji myśli Cortésa w Hiszpanii była 100. rocznica jego śmierci (1953), także i późniejsze lata przyniosły praktyczny rezultat badań nad jego spuścizną: tu godne

na jedynie myśliciela politycznego. Jego ambicje wszelako sięgały wyżej, a raczej głębiej. Zależało mu na pewnej ontologii tak bytu indywidualnego, jak i społecznego. Dlatego tak wiele miejsca poświęcił, jak zobaczymy, zagadnieniu grzechu pierwotnego i upadku ludzkiej natury.

²⁰ C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950, s. 67.

²¹ A. López-Amo, *Wstęp* [w:] C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, cyt. za: R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 14.

²² J. Balmes, *Obras complete*, cyt. za: tamże.

²³ J. M. García Escudero, *La fama di Donoso*, cyt. za: tamże.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

podkreślenia są prace zwłaszcza Santiago Galindo Herrery *Teoría política* [Teoria polityczna] (1957) i Bernardo Monsegú *Clave teológica de la historia según Donoso Cortés* [Teologiczny klucz historii według Donoso Cortésa] (1958). Chociaż już wcześniej w latach 20. XX wieku magazyn katolicko-monarchiczny „Acción Española”, który na swoich łamach zgromadził takich intelektualistów jak Eugenio Latapié, Ernesto Giménez Caballero, José Cortés Grau, José Pemartin czy Ramiro Ledesma Ramos, inicjował ruch na rzecz „ratowania Hiszpanii”. Grupa ta obrała sobie Cortésa jako „inspiratora odrodzenia »starej Hiszpanii« i jej tradycji”²⁴.

Donoso należy zatem do typowych przedstawicieli romantycznej fali intelektualnej, której porywisty nurt absorbuje różne gatunki literackie, bo romantyzm postawił sobie za zadanie oddać wiernie dynamikę osobowości jednostki, zgodnie z duchem opozycji wobec oświeceniowych schematów przedstawiających człowieka jako byt racjonalny, dokonujący wyborów zgodnych z naukowym, powszechnie zrozumiałym, uniwersalnym poznaniem. Ponieważ nie jest to łatwe zadanie, o ile w ogóle wykonalne, ze zrozumieniem należy przyjąć pisarskie wolty naszego autora, niedomówienia, łączenie stylów, retoryczne figury, pompatyczne frazy. Przecież ten szczególny synkretyzm stylistyczny, którego przedmiot opisu rozsadza formę, ma – choćby na wzór muzyki Beethovena – poruszyć najgłębsze pokłady emocji, uwznioślić uczucia, zaangażować całego człowieka. Wystarczy odwołać się do przykładu innej postaci XIX wieku, Johna Henry’ego Newmana (1801–1890), w której twórczości znajdziemy także kazania, wiersze, powieści, eseje, rozprawy filozoficzne i teologiczne. Jednym słowem – w obu przypadkach mamy do czynienia z gorączkowym szukaniem w wirze przemian nowej formy wyrazu dla opisu ludzkiego ducha, któremu nie może sprostać ciasny gorset uniwersalnej logiki oświeconego królestwa Rozumu. I to właśnie bogactwo ludzkiego wnętrza domaga się tak szerokiej gamy wypowiedzi.

Owo szukanie nowej formy manifestowało się w XIX stuleciu w postaci szczególnej periodyzacji życia, bo też kategoria ewolucyjnej zmiany przyświecała tej epoce. Widać to na przykład u Sørensa Kierkegaarda z jego trójpodziałem etapów życia: este-

²⁴ Zob. J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.

tyczny, etyczny i religijny; u Augusta Comte'a z jego trójpodziałem historii rozwoju świata na okres teologiczny, metafizyczny (filozoficzny) i naukowy²⁵. Niektórzy autorzy wymieniają konkretne daty, które stały się dla nich przełomowe. Tak czyni Newman w swojej biografii intelektualno-duchowej *Apologia pro vita sua*. Tam w kontekście obecnych rozważań najciekawszą datą może wydawać się data „nawrócenia” z racjonalizmu, wszak taka przemiana i Cortésa dotyczy. Newman komentuje przełomowy dla niego rok 1827 w sposób następujący: „Prawdą jest, że zaczynałem przedkładać doskonałość intelektualną nad moralną, płynąłem w kierunku ówczesnego liberalizmu”²⁶. Jeśli chodzi o Donoso Cortésa, John T. Graham wymienia lata 1828, 1838, 1847 i 1849 jako przełomowe w jego życiu²⁷. Z kolei dziennikarz hiszpański, tradycjonalista i urzędnik (członek Opus Dei) Santiago Galindo Herrero dzieli życie Donoso Cortésa na trzy okresy: do 1840 roku, lata 1840–1848 oraz 1848–1853. Zgodnie z przytaczaną tu klasyfikacją są to okresy kryzysu, przejścia i normalności. Pamiętajmy, że – jak w każdym przypadku – mamy do czynienia z klasyfikacją uproszczoną, bo każdy z tych okresów miał swoją specyficzną dynamikę. Kryzys nie od razu był kryzysem, ale dominujące w omawianej epoce wydarzenia do niego doprowadziły.

Trzy stadia rozwoju społecznego: kryzys, przejście i normalność – w latach 30. XIX wieku – pojawiają się w jego pismach politycznych. W tym czasie naśladował Saint-Simona; znane mu było także rozróżnienie Giambattisty Vico na epoki: boską, heroiczną, ludzką. Potem wszedł na ścieżkę konserwatywnego pozytywisty (A. Comte'a)²⁸. Wiek XIX jest czasem rewolucyjnym. Wtedy ma

²⁵ Zob. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 68. Cel Comte'a był taki sam, jak cel Hegla – „pojednać świat z Bogiem w historii i poprzez historię”. Byłby to jednak cel odmienny od celu Cortésa, bo Hiszpanowi chodziło o pojednanie z Bogiem, jakie dokonuje się w tajemnicy Odkupienia, a nie bezosobowej historii.

²⁶ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 71.

²⁷ Zob. J. T. Graham, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 16. Wszelkie cytaty tekstów angielskich czy hiszpańskich, jak choćby zasadniczy zbiór *Obras completas* Juana Donoso Cortésa, podaję w moim tłumaczeniu – J. K.

²⁸ Zob. tamże, s. 36.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

miejsce rewolucja lipcowa (1830) oraz rewolucje europejskie (1848). W latach rewolucyjnych (1836, 1840, 1847, 1848) Cortés poszedł w kierunku dyktatury i absolutyzmu (żadnego z tych rozwiązań nie należy jednak oceniać wedle powszechnego ich rozumienia i w oderwaniu od kontekstu pism Hiszpana).

W mowie dotyczącej kultu i duchowieństwa Donoso proponował nawet rozwiązanie

porównywalne do amerykańskiej doktryny separacji lub liberalno-katolickiej idei Montalemberta wolnego Kościoła w wolnym państwie, ale jej określenia bliższe były opisowi historycznej relacji dwóch władz zaproponowanemu przez Guizota i najbliższe Saint-Simonowi, a zwłaszcza pozytywnej maksymie Comte'a, że władza duchowa powinna być niezależna od władzy doczesnej²⁹.

Cortés był przekonany, że systemy polityczne związane są z sytuacją konkretnych społeczeństw, z duchem czasu. Pisze Graham:

Jego wybór stylu, filozofii i polityki zatem zawsze wynikały z jego oceny czasu; wszystkie z wielu jego różnorodnych poszukiwań były wzajemnie powiązane i odnosiły się do sytuacji społeczeństwa³⁰.

Ten, powiedzmy, relatywizm historyczny miał jednak swoje ograniczenia, bo – jak twierdzi Graham –

choć wierzył, że systemy i style są uzależnione od okoliczności społeczeństwa, [...] (jak Comte) utrzymywał, że istnieje kilka podstawowych maksym, zasad lub praw, które przetrwały wszelkie społeczne transformacje, pozostały odwiecznie ważne jako wartości absolutne lub przynajmniej jako stałe³¹.

Analizował dualizmy: jedność i wielość, akcja i reakcja. Trzymał się „zasady tożsamości” oraz

²⁹ Tamże, s. 59.

³⁰ Tamże, s. 91.

³¹ Tamże.

metafizycznego absolutu, który pomógł mu uniknąć pełnego historyczystycznego relatywizmu w filozofii, historii i myśli społecznej. Odnalazł zarówno tożsamość i jedność, i różnorodność najpierw u Cousina, który przejął je od Leibniza, zanim sam studiował Leibniza³².

Łączył wiele myśli, zapożyczał pomysły oraz idee od wielu filozofów, stąd został określony wielkim syntetykiem: ogarniał tedy eklektyzm Cousina, doktrynerski liberalizm Guizota; inspirował go Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Guizot, Hegel – czyli progresywna teoria historii; następnie Vico, Saint-Simoniści – zatem cykliczny wzorzec polityki oraz historia społeczna, intelektualna i kulturalna. Czytał o koncepcji fizyki społecznej Comte’a, *Nową naukę* Vico, *O państwie Bożym* Augustyna, Bossueta *Uwagi nad historią powszechną* (dzieła pisanego z katolickiego punktu widzenia); studiował Lamennais i Lacordaire’a. W 1837 jeszcze odrzucał „boski idealizm de Maistre’a, Bonalda, Chateaubrianda, Lamennais i Blanc jako przeciwny rozumowi i wolności”³³. Po 1847 roku staje się

pozytywistą *sui generis*. Tym sposobem filozoficznie pozostał niezależnym syntetykiem. Szczytem jego chrześcijańskiego pozytywizmu będzie jego *Esej* z odważnymi twierdzeniami, teologiczną socjologią i teologią historii³⁴.

Z tej krótkiej analizy refleksji amerykańskiego badacza widać, że trudno z perspektywy teoretyka – jakim jest John Graham, który podejmuje się analizy myśliciela i działacza – zrozumieć człowieka wiary. Takim niewątpliwie był Donoso Cortés, odkrywający działanie Boga w dziejach.

„Nawrócenie” Hiszpana przypada na rok 1847, a pisma pochodzące z ostatnich lat jego życia są przepełnione zapałem religijnym. Graham streszcza ten okres przejścia i zmiany tak:

³² Tamże, s. 92.

³³ Tamże, s. 98–99.

³⁴ Tamże, s. 99.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

Po 1847 roku [...] nadszedł czas jego religijnego ferworu z nową myślą w polityce, filozofii, historii i socjologii. Rozwinął system pozytywnego chrześcijaństwa lub chrześcijańskiego pozytywizmu, który w dużej mierze był mieszaniną filozofii religijnej tradycjonalizmu de Maistre'a, połączony z socjologią porównywalną do socjologii Comte'a. W 1847 zapalił się do liberalnych reform Piusa IX jako dogodnego pretekstu do ogłoszenia nowej epoki milenijnej dla siebie, jak i dla całego zachodniego świata³⁵.

Taka postawa nie była czymś odosobnionym w tej epoce. Potem nastąpił zimny prysznic w postaci wydarzeń 1848 roku. Wówczas zaczął głosić potrzebę dyktatury, potrzebę odnowy, powrotu do fundamentów. Można by się zastanawiać, czy wybór „dyktatury” jako przewodniego hasła był szczęśliwy, bo termin ten obciążony jest negatywnymi konotacjami. A jak pisałem, Hiszpanowi chodziło przede wszystkim o zerwanie z oświeconym modelem wyemancypowanego rozumu, z deistyczną postawą racjonalizmu, w którym religia staje się zaledwie modelem uporządkowanego zachowania, indywidualnym wyborem wpasowującym się w racjonalny schemat deliberującej jednostki albo pożyteczną zasadą dyscyplinującą postawy społeczne. Donoso Cortés zrozumiał, że tylko wyjście z zamkniętego kręgu immanencji pozwoli na ratunek dla zagubionego człowieka i zagubionej cywilizacji Zachodu. Praktyczne wyjście odnalazł w dyktaturze.

Odejście od racjonalizmu może być rozumiane jako, ujęty w ogólniejszej formule, odwrót od podejścia naturalistycznego i scjentyistycznego, dostrzeżenie rozumienia szerszej racjonalności człowieka, nie zawężonej jedynie do oglądu intelektualnego. Radykalna krytyka racjonalizmu jest tu bodaj najbardziej charakterystycznym rysem myślenia konserwatywnego, o czym pisałem wcześniej. Nazwisko brytyjskiego filozofa polityki, które w kontekście krytyki racjonalizmu najczęściej się pojawia, to oczywiście Michael Oakeshott, który walczył z „racjonalizmem w polityce, a więc przekonaniem, że politykę da się ująć w karby nauki i przedstawić zalecenia dlań w postaci dyrektyw o charak-

³⁵ Tamże, s. 112.

terze technicznym”³⁶. Rozszerzona racjonalność z jednej strony domagała się włączenia aktów wiary, wymiaru instytucjonalnego religii ze względu na przysługującą jej specyficzną racjonalność, a z drugiej wykazywała ograniczoność ludzkiego rozumu. Tak jak Newman, Donoso głosi pochwałę jedności i tożsamości ludzkiej osoby, która pośród zmienności rzeczywistości pozostaje niewzruszona na trwałym fundamencie niezmiennych wartości³⁷. Ostoją tej trwałości jest nauczanie dogmatyczne Kościoła katolickiego; dogmatyczne, to znaczy niepodlegające deliberacji, przynajmniej w zakresie spraw fundamentalnych, jak choćby rozumienie natury ludzkiej. Klamrą spinającą te daty jest popularne w XIX stuleciu słowo „rozwój”, popularne bynajmniej nie ze względu na dzieło Darwina, bowiem dostrzeżenie wagi rozwoju społecznego i zmieniających się struktur życia społecznego wyprzedziło dokonanie angielskiego przyrodnika.

Pomimo tych przełomów Cortés, tak samo zresztą jak czyni to Newman, może bronić jedności swojej osoby, która pozostała wewnętrznie zintegrowana, choć koncentrowała się wokół różnych kwestii (wartości). Ogólnie, idąc za sugestią Johna Grahama, można by wyróżnić trzy fazy w życiu Hiszpana: młody Donoso, Donoso z okresu cyklicznej filozofii historii (synteza Vico³⁸, św. Augustyna, Saint-Simona i Hegla) oraz dojrzały Donoso, który buduje „chrześcijański i monarchiczny pozytywizm lub *afirmatywizm*”³⁹. Na podstawie lektury biografii Cortésa, jaką opublikował Schramm, zaczęto pisać o „dwóch Cortésach”. Z „dwoma Cortésami” Federico Suárez Verdeguer wiązał dwa wydarzenia w życiu Hiszpana, a dokładnie mówiąc, dwa „autentyczne nawrócenia”: pierwsze nawrócenie religijne w roku 1847, drugie

³⁶ *Filozofia polityki*, red. A. Szahaj, M. N. Jakubowski, Warszawa 2005, s. 165.

³⁷ W *Apologii pro vita sua* Newman notuje: „Ci, którzy są zdrowi, mogą leczyć innych” (J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 327). W oryginale użyte jest słowo „*whole*”, które oznacza „zdrowy”, ale również „cały”. Można by sugerować także, że tylko człowiek, który jest integralną całością (niepodzielony w sobie), może leczyć innych.

³⁸ To w pracach Vico Donoso Cortés czytał na temat tzw. rozumowanej teologii społecznej opatrności oraz filozofii autorytetu jako głównych elementach nowej Nauki Włocha (zob. G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1966, s. 174).

³⁹ Zob. J. T. Graham, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 16–17.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

nawrócenie polityczne w 1848 roku. Francisco Elías de Tejada (karlista) w 1949 roku zaproponował jeszcze „trzeciego Donoso”. I tak Donoso występuje jako „wzniosły liberał” [*liberal exaltado*], następnie „tradycjonalista i [człowiek] »pełen szczerości«”, wreszcie jako człowiek „pośredni, fałszywy i nieszczerzy, w którym eklektyzm jest lustrem odbijającym wątpliwości i ukrywającym momenty zmian i przejść”⁴⁰. O ile możemy się zgodzić na wyróżnianie „wielu Cortésów” – ostatecznie mamy tu do czynienia z pewną dobrze znaną konwencją czy nawet manierą literacką – o tyle formułowanie jakiejś wiążącej oceny na podstawie tej klasyfikacji jest bardzo ryzykowne i upraszczające. Podobnie oskarżano Newmana o nieszczerłość, ba, nawet zdradę – właśnie na podstawie jego życiowych decyzji związanych ze zmianą poglądów, do których przecież każdy myślący człowiek ma prawo, a które nie tyle mówią coś o jego szczerości lub nieszczeroci, ile o dynamice osobowości, o meandrach gorączkowych poszukiwań. Oskarżenie Newmana sprowokowało mistrzowską ripostę w postaci *Apologii pro vita sua*. Cortésowi nie dane było przeprowadzić równie skutecznej obrony, bo oskarżenie o nieszczerłość zostało sformułowane sto lat po jego śmierci.

Myśl Juana Donoso Cortésa znalazła się w kręgu zainteresowania historyków idei politycznych oraz filozofów nie tylko w Europie, ale także w Ameryce Południowej. Cristián Garay Vera z uniwersytetu Santiago de Chile w swoim artykule nazywa Hiszpana myślicielem europejskim, który „wywarł duży wpływ na myślenie hispanoamerykańskie”, a które znalazło oddźwięk w trzech obszarach. W Chile pisma Cortésa studiowano od XIX wieku aż do 1970 roku jako przykład „apologii katolickiej”; czytano je także jako „wyraz dopasowania myślenia katolickiego do idei republikańskich”; wreszcie w pewnym sensie arbitralnie łączono je z lekturą Schmitta jako przykład „tradycjonalistycznych idei hiszpańskich”⁴¹.

⁴⁰ F. E. de Tejada, *Para una interpretación extremeña de Donoso Cortés*, cyt. za: J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.

⁴¹ C. Garay Vera, *Donoso ultramontano o su militancia católica*, <http://fundacioneliasdetejada.org/wp-content/uploads/2014/03/ANA16-P-147-160.pdf> [dostęp: 17 II 2017], s. 147, 148.

Podstawową pracą i jednocześnie syntetyczną ekspozycją poglądów Hiszpana jest jego *Ensayo*⁴² – i ta praca, jak wspomniałem we wstępie, będzie poddana dokładnej analizie. Esej jako gatunek wypowiedzi filozoficznej wpisuje się w długą już tradycję podobnych form literackich (David Hume, *Essays Moral and Political* [Szkice moralno-polityczne], John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego], w XIX wieku John H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* [w polskim tłumaczeniu jako *Logika wiary*] oraz *An Essay on the Development of Christian Doctrine* [Esej o rozwoju doktryny chrześcijańskiej]). Wprawdzie kategoria eseju sugeruje „lżejsze” gatunkowo rozważania filozoficzne, niemniej zarówno w przypadku Cortésa, jak i Newmana teksty zaklasyfikowane do tej kategorii stanowiły najpoważniejsze dokonania filozoficzne. Podobnie zresztą można powiedzieć o *Rozważaniach* Locke’a. Jeden z najbardziej znanych polskich eseistów Bolesław Miciński (1911–1943) twierdził, że „esej nie rozwiązuje problemów, ale je stawia”⁴³, co byłoby trafnym *pendant* do określenia celu pisarstwa Cortésa: uświadomić współczesnym problemy ich czasu przez ukazanie dalekosiężnych konsekwencji, by nie dali się uwieść mirażom rewolucyjnych i socjalistyczno-komunistycznych obietnic. Z kolei *Discurso* [Rozprawa] może być traktowana jako nawiązanie do *Rozprawy* Kartezjusza. Oczywiście nie w sensie treści, ale w znaczeniu gatunku literackiego.

W kwestii wolności politycznej katolicy XIX wieku dzielili się na optymistów i pesymistów⁴⁴. Wśród optymistów znajdujemy francuskiego pisarza, historyka i działacza katolickiego Charlesa Forbesa René de Montalemberta (1810–1870), ale z pewnością także Lorda Johna Actona (1834–1902) z jego umiarkowanym (prawdziwym) ultramontanizmem⁴⁵. Po drugiej stronie tej

⁴² Cortés napisał swój *Ensayo* w przeciągu czterech miesięcy. Za poradą kardynała Fornari tekst przejrzał benedyktyński teolog Melchior du Lac z Solesmes. Donoso uwzględnił jego poprawki.

⁴³ Zob. A. Kowalska, *Od utopii do antyutopii*, Warszawa 1987, s. 53.

⁴⁴ Zob. A. de Gasperi, *I cattolici dall'opposizione* [w:] R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 15.

⁴⁵ Zob. J. Kłós, *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007, s. 154–155. Prawdziwy ultramontanista to człowiek, który szanuje autonomię wiary i rozumu, religii i nauki, państwa

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

opozycji mamy Juana Donoso Cortésa – z jego radykalnym ultramontanizmem w kwestii ortodoksji, ale także i z cieniem pesymizmu, jaki nieuchronnie przesłania oblicze proroka, któremu współcześni nie chcą dać wiary. Był to przecież czas zarówno dla *aggiornamento* – czyli próby dostosowania języka Kościoła (liturgii, zadań duszpasterskich) do czasów współczesnych (czego zwieńczeniem był oczywiście II Sobór Watykański⁴⁶ w wieku XX) – jak i dla sprzeciwu. Z perspektywy XXI wieku nasza ocena myślicieli ówczesnej epoki, próba odpowiedzi, po której stronie leży racja, nadal nie jest wcale oczywista. Przecież nasza interpretacja przeszłości stanowi jedynie jej przybliżenie i często uproszczenie – żyjemy wszak w innych okolicznościach. Jak zaznacza znakomity niemiecki badacz dziejów Jürgen Osterhammel, nie istnieje już pamięć indywidualna, bo nie żyją świadkowie, zatem wiek XIX „nie jest już aktywnie wspominany, lecz tylko reprezentowany”, a mamy do dyspozycji doprawdy ogromne zasoby bibliograficzne, bo i też była to epoka „zorganizowanej pamięci i jednocześnie wzmożonej samoobserwacji”⁴⁷. Ze względu na burzliwy charakter wydarzeń badanego stulecia dałoby się tutaj znaleźć paralelę do XX-wiecznej i naszej obecnej refleksji po doświadczeniach II wojny światowej i Holocaustu. Katakлизmy rewolucyjne i wojenne, hekatombę ludobójcze zawsze zmuszają do podjęcia na nowo przemyśleń dotyczących natury ludzkiej i poszukiwania odpowiedniego modelu stosunków społecznych,

i Kościoła. Takimi prawdziwymi ultramontanistami byli dla Lorda Actona katolicy, bo tylko katolicy „potrafią wkroczyć w ten obszar pracy w poczuciu doskonałej wolności, gdyż tylko oni mają religię doskonale zdefiniowaną, jasno oddzieloną od innych obszarów myśli; tylko oni zatem potrafią wejść w te obszary wolni od wszelkiego podejrzenia i wątpliwości oraz wolni od wszelkiego lęku przed rozdzwieniem pomiędzy wiarą a wiedzą” (J. Acton, *Essays on Church and State*, New York 1953, s. 85). Myślę, że te słowa brytyjskiego historyka doskonale obrazują rolę, jaką dla katolicyzmu, dla Kościoła katolickiego wyznaczył bohater niniejszej książki.

⁴⁶ O tym, jak w istocie proroczy był to czas, świadczy chociażby fakt, że niektóre postaci tamtej epoki nazywano „niewidzialnymi rzeczoznawcami” [*invisible peritus*] XX-wiecznego Soboru. Takim tytułem obdarzono Johna Henry’ego Newmana.

⁴⁷ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering, J. Kałużny, A. Peszke, K. Śliwińska, Poznań 2013, s. 19, 20.

w których natura ta mogłaby swój potencjał rozwijać w sposób pokojowy, a jej destrukcyjne pokusy byłyby znacząco eliminowane.

W kontekście tych przemyśleń trzeba zaznaczyć jednak, że Cortés bardziej przemawiał, głosił i ostrzegał, aniżeli badał i analizował, aczkolwiek – i będą to częstokroć podkreślał – nie sposób mu odmówić talentu do analizy intuicyjnej. Kiedy bowiem zatrzymywał się i pochyłał nad konkretną kwestią, jego (intuicyjny) zmysł analityczny, słuszność ocen i umiejętność przewidywania pozwalały mu na niezwykle trafne spostrzeżenia. Graham pisze wszelako, że los obszedł się z autorem *Ensayo* niezbyt łaskawie, bo „pozostaje on jednym z najbardziej zaniedbanych i niezrozumianych nowoczesnych myślicieli”, który był

prawdopodobnie pierwszym chrześcijańskim pozytywistą z „pozytywną polityką kryzysu, przejścia i normalności”, choć pozostawał przeciwieństwem Comte’a; stał się renegatem wobec burżuazyjnej władzy, bogactwa i zasad, ale także przeciwnikiem Marksa; był nowym społecznym i demokratycznym konserwatystą środka pomiędzy Metternichem i Bismarckiem, ale miał profaszystowskie skłonności, jak Ludwik Napoleon i Carlyle; porzucił ideę postępu koncepcji cyklu⁴⁸ i wieszczył upadek Zachodu oraz apokaliptyczny los nowoczesnej cywilizacji na długo przed Spenglerem lub Toynbeem, ale – jak Marks i romantyczni utopiści – marzył także o przyszłym idealnym społeczeństwie, choć w jego przypadku miało to być „Państwo Boże na ziemi” prawdziwie. Był romantycznym idealistą z domieszką zimnego realizmu, myślicielem nastawionym na działanie, ascetycznym moralistą uwikłanym w *Realpolitik*, który – choć wolał dobrowolne moralne i religijne odrodzenie – pragnął uratować społeczeństwo i cywilizację wbrew jej woli drogą dyktatury. Jednym słowem, był żywym paradoksem, współczesnym Kichotem, człowiekiem gwałtownych sprzeczności w myśli i życiu, którego nikt nie był w stanie całościowo pojąć i z którego większość albo kpiła, albo nigdy nie poznała⁴⁹.

⁴⁸ Graham odwołuje się tu do koncepcji cyklu Vico i dualizmu św. Augustyna, pisze też o „chrześcijańskim pozytywizmie lub afirmatywizmie [*affirmativism*]” (J. T. Graham, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 3).

⁴⁹ Tamże, s. 1–2.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

Już w tej krótkiej diagnozie wyczuwa się atmosferę konfuzji. Istnieje oczywiście niebezpieczeństwo wejścia na grunt ideologii faszystowskiej w myśleniu o państwie zwłaszcza tam, gdzie to myślenie przeradza się w idolatrię państwa. Państwo staje się absolutem. Sądzę, że to właśnie ze względu na głęboką religijność, która szanuje hierarchię rzeczy, Donoso Cortés uniknął tego niebezpieczeństwa. Nie są jednak wolni od niego ci, którzy chętnie korzystają z jego analiz, ale abstrahują od ich całościowego kontekstu. Jeśli nazwiemy go buntownikiem zawiedzionym, to przecież w kontekście podejmowanych przez niego rozważań jest to określenie zrozumiałe. Skoro Cortés wybiegał myślą w przeszłość i przewidywał nadchodzące wydarzenia, a jego współcześni z naturalnych względów nie byli w stanie ich zweryfikować, to trudno się dziwić, że pozostawał dla nich niezrozumiałym. Od wieków taki niewdzięczny los pisany jest prorokom.

W latach 20. i 30. XX wieku nastąpił wzrost zainteresowania myślą Donoso Cortésa, ale – jak pisze John Graham – dopiero Edmund Schramm „przedstawił pierwszą prawdziwą biografię Donoso, której lektura powinna być warunkiem wstępnym do jakiegokolwiek szerokiego spojrzenia i rozumienia Donoso”⁵⁰. Jeszcze Gabriel de Armas pisał z żalem w swojej monografii o Cortésie z 1953 roku – roku stulecia śmierci wielkiego Hiszpana – że „trzeba ubolewać nad tym, iż najlepsze studium biograficzne, jakie mamy o Donoso, otrzymaliśmy od Niemca, Edmunda Schramma, a nie od Hiszpana”⁵¹. Próbę wyjaśnienia tego stanu rzeczy znajdujemy u Federico Suáreza, który w swojej monografii pisze, że

od początku Donoso był lepiej rozumiany przez Niemców niż przez samych Hiszpanów. [...] To Niemiec, Carl Schmitt, był tym, który wydobył Donoso z anonimowości i pierwszy ukazał trwałą aktualność jego myśli. Drugim Niemcem był Edmund Schramm, autor jak dotąd najlepszej biografii Donoso⁵².

⁵⁰ Tamże, s. 9.

⁵¹ G. de Armas, *Donoso Cortés. Su sentido trascendente de la vida*, Madrid 1953, s. 4.

⁵² F. Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Pamplona 1997, s. 17–18. López nazywa biografię Schramma „najważniejszą” [*importantísima*] (zob. J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.).

Dodajmy, że Schmitt zajął się lekturą *Ensayo* z szacunku do Bismarcka, który zachwyił się tekstem Hiszpana.

Oczywiście, jak zaznaczyłem, stulecie okazało się świetną okazją do naprawy tej sytuacji. Wywołany zapal twórczy przyniósł w końcu tak monumentalne rozprawy, jak choćby wspomniana tu praca Federico Suáreza Verdeguera.

Ocena Cortésa dokonana przez Carla Schmitta (1888–1985) nie jest jednoznaczna i ulega modyfikacji. Widać u niego ewolucję poglądów. Najpierw widzi on w Hiszpanie „proroka faszyzowskiej dyktatury”, gdy tymczasem Suárez Verdeguer traktuje go jako „myśliciela średniowiecznego”⁵³. Kluczem do właściwej lub błędnej interpretacji dyktatury w pismach mojego bohatera jest tutaj właściwe rozumienie słowa „dyktatura”. Niemiec, wydaje się, przyjmuje jedno jej znaczenie, obciążone negatywnymi skojarzeniami. Dlatego to Schmitt, twierdzi Graham, „być może bezpowrotnie skrzywdził obraz Donoso”⁵⁴. Do „dyktatury” nawiązuje także Karl Löwith, który powiada, że „Donoso Cortés jako przeciwnik ateistycznej demokracji zaaprobuje chrześcijańską dyktaturę państwa”⁵⁵. Takie i podobne im konstatacje bezpieczniejsz będzie na tym etapie naszych rozważań nazwać zaledwie przybliżeniami, w niektórych przypadkach nawet naprędce czynionymi uproszczeniami, które nie uchwytyją w pełni specyfiki myślenia Hiszpana oraz istotnych w nim niuansów. Przecież nie każdy autor, który z aprobatą mówi o dyktaturze, jest zwolennikiem dyktatury w każdej okoliczności albo też rozumie ją w taki sposób, w jaki zwykło się ją rozumieć. By zatem myśli Donoso Cortésa oddać sprawiedliwość, trzeba najpierw zaznajomić się z tym, jak on sam dyktaturę pojmuje – a jesteśmy przecież jeszcze przed analizą pism naszego bohatera.

⁵³ J. T. Graham, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 10.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 299. Musimy pamiętać, że – jak pisze Osterhammel – w XIX wieku „państwo [...] nie było jeszcze postrzegane jako organizacja, której istotną funkcją jest redystrybucja dóbr i ciężarów” (zob. J. Osterhammel, *Historia XIX wieku...*, dz. cyt., s. 823).

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

Donoso był określany jako teolog, dyplomata, prorok, filozof polityki, teolog polityczny (Alvaro d'Ors, Frederick D. Wilhelmsen⁵⁶), a historyk i autor bodaj najobszerniejszej biografii hiszpańskiej, Federico Suárez, stawia swojego rodaka obok Demostenesa, Peryklesa, Cyclerona, Mirabeau i Burke'a. Z kolei historyk Mario Gónzora nazywa Cortésa – i to określenie jest mi szczególnie bliskie – „diagnostą” [*diagnosticador*]⁵⁷, co jest oczywistym nawiązaniem do wcześniej przytoczonej opinii Roberta Herrery, a jednocześnie stanowi uznanie dla trafnych ocen i przewidywań hiszpańskiego myśliciela politycznego. Przywołany wcześniej Jules Chaix-Ruy nazywa go filozofem, i to „jednym z największych, jakimi Hiszpania mogłaby się poszczycić”, dodając wszelako, że „został on zbyt głęboko wmieszany w życie polityczne swoich czasów, dlatego można zaniedbać wpływ, jaki na jego myślenie miały walki, konflikty oraz, niestety, intrygi, które rozrywały jego ojczyznę”⁵⁸.

Nawiązując do dystynkcji wprowadzonych przez Suáreza, Wilhelmsen streszcza pięknie sylwetkę swojego bohatera, kiedy pisze:

Sam podział jednak, inteligentnie złączony w jedno przez hiszpańskiego historyka, rozplywa się w heraklitejskim wirze, naznaczając życie człowieka, który nigdy się nie zatrzymał, który nie znał spoczynku. Ducha kontemplacji przeznaczanego do życia w działaniu, łagodnego dyplomaty, który sprawnie tworzył traktaty i przymierza, ale który pod odświętnym strojem nosił włosienicę⁵⁹.

Hiszpana charakteryzowało życie na granicy różnych obszarów intelektualnych – coś, co wydaje się być sytuacją naturalną dla człowieka współczesnego. Wiry i zmienność, interfejs granic łączyły go

⁵⁶ W swoim wstępie do angielskiego wydania *Essay on Catholicism, Liberalism, and Socialism* (Albany 1991) Frederick Wilhelmsen nazywa Cortésa „kometą płonąca przez pierwszą połowę poprzedniego wieku [tj. XIX – przyp. J. K.]” (V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, „Modern Age” 1995, Vol. 37, No. 2, s. 185).

⁵⁷ Zob. C. Garay Vera, *Donoso ultramontano o su militancia católica*, dz. cyt., s. 148. Cortésa łączy się tutaj z De Maistrem, Tocquevillem, Spenglerem i Bierdiajewem, jeśli chodzi o jego „pesymistyczną wizję świata”. Wszyscy ci autorzy cechowali się także pewną „skłonnością” profetyczną, zaznacza Vera.

⁵⁸ J. Chaix-Ruy, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 7.

⁵⁹ F. D. Wilhelmsen, *Foreword* [w:] R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. IX.

z codziennością, którą starał się zrozumieć; metaforyczna włosiennica była wewnętrznym pulsem katolickiej tradycji politycznej, ale nade wszystko katolickiej teologii, którą chciał zrozumieć i pogłębić, a która jednocześnie dawała mu poczucie fundamentalnej stałości na grząskim gruncie nowoczesnego myślenia, burzącego tradycje i tworzącego własne. By zrozumieć Donoso, potrzeba zatem pewnej intuicji pozwalającej bardziej *wyczuć* splątane ścieżki jego intelektualnej wędrówki aniżeli je *zobaczyć*; zamiar ich *zobaczenia*, a tym bardziej ujęcia ich w karby precyzyjnych definicji, już skazany jest na porażkę, bo upraszcza, zamyka w konwencjonalne kategorie. Można wszelako pokusić się o podjęcie próby ujęcia syntetycznego, które łączy wzrok z intuicją. Jak pisał XIX-wieczny amerykański transcendentalista, Ralph Waldo Emerson, aby zrozumieć rzeczywistość, należy przyjąć filozofię wglądu.

Trzeba pamiętać także, że prace Donoso nie były metodycznie planowanymi i realizowanymi rozprawami, lecz powstawały jako reakcja na jakąś zastaną sytuację, jako próba zmierzenia się z konkretnym problemem. Na uwagę zasługuje jego błyskotliwa korespondencja, jak choćby list do księcia de Broglie⁶⁰, który Wilhelmsen nazywa „złotą bryłką myśli politycznej”⁶¹. W przedmowie do angielskiego wydania *Eseju*, w tłumaczeniu Madeleine Goddard, Wilhelmsen porównuje Cortésa do wybuchu ogni sztucznych, do płonącej komety, zauważa, że jest człowiekiem komentowanym przez możnych Europy: króla Prus, księcia Metternicha⁶², Piusa IX i Lamennais⁶³. Jego *Esej*

⁶⁰ Albert Victor de Broglie (1821–1901), książę, polityk i historyk francuski, poseł Zgromadzenia Narodowego, ambasador w Londynie.

⁶¹ F. D. Wilhelmsen, *Foreword* [w:] R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. XI. Chodzi o *Carta al director de la „Revue des deux Mondes”* (Paryż, 15 XI 1852), w którym mamy odpowiedź na tekst de Broglie’a. List Cortésa nazwał Wilhelmsen „*nugget of political thought*”. W oryginale słowo „*nugget*” oznacza termin, którym amerykańscy poszukiwacze złota z 1849 roku (apogeum „złotego biznesu”) określali swoje cenne znaleziska.

⁶² Po lekturze pism Cortésa Metternich stwierdził, że „po Donoso Cortésie trzeba odłożyć pióra, bo niczego więcej i lepiej nie da się powiedzieć o historycznej zmianie, z jaką mamy do czynienia” (cyt. za: R. E. Tarragó, *Two Catholic Conservatives. The Ideas of Joseph de Maistre and Juan Donoso Cortés*, http://www.catholicsocialscientists.org/CSSR/Archival/1999/1999_167.pdf [dostęp: 20 XI 2016], s. 169).

⁶³ Hugues-Félicité-Robert de Lamennais (1782–1854) to postać tragiczna, książę, początkowo radykalny ultramontanista, rzecznik odnowy Kościoła katolickiego, w 1841 roku zrywa z Kościołem i dryfuje w kierunku

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

porównuje Wilhelmsen do *Państwa Bożego* św. Augustyna. Pisze autor wprowadzenia:

Praca ta przedstawiona angielskojęzycznej publiczności przez wiele dziesięcioleci była nazywana XIX-wiecznym *Państwem Bożym*. Czym Augustyn był dla chrześcijańskiego rozumienia zmięzchu Imperium Rzymskiego, tym także jest Donoso dla chrześcijańskiego rozumienia zmięzchu cywilizacji chrześcijańskiej⁶⁴.

Z kolei irlandzki tłumacz *Ensayo* (1851) umieszcza Donoso Cortésa wśród „gigantów myśli chrześcijańskiej”, do których zalicza św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Dantego i Don Kichota. William McDonald, bo o nim mowa, nazywa esej Hiszpana

historią jak *Państwo Boże* [św. Augustyna], teologią jak *Summa* św. Tomasza; portretem cywilizacji katolickiej, jak *Boska komedia*; głęboką wiedzą o nędzy serca i błędach intelektu, o wadach ludzkich instytucji, jak dzieła Cervantesa Saavedra; jest filozofią historii dużo głębszą niż filozofia Bossueta i wszystkich pozostałych historyków [...]. Hiszpania może być dumna, że wydała tak znamienitego autora tych *Esejów*, dzieła pozbawionego cech kontrowersji, które stanowi najchwalebniejszą i najwznioślejszą apologię religii oraz zwycięskie obalenie liberalizmu, racjonalizmu i socjalizmu⁶⁵.

rozwiązań socjalistycznych. Grzegorz XVI potępia jego poglądy, co jeszcze bardziej oddala Lamennais od Kościoła. Jego postać jest tutaj ciekawa, bo przecież Donoso Cortés radykalnie występował przeciwko socjalistycznej recepcji na uzdrowienie sytuacji społecznej. Tymczasem Francuz znalazł w niej remedium, którego nie znalazł w Kościele.

⁶⁴ F. D. Wilhelmsen, *Introduction* [w:] J. Donoso Cortés, *Essay*, trans. M. Goddard, Albany 1991, s. VII (pierwsze wydanie Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1862).

⁶⁵ C. Salvo, *Original Introduction* [w:] J. Donoso Cortés, *Essays on Catholicism, Liberalism, and Socialism*, trans. W. McDonald, Gornahoor Press, 2010, s. IV. Dietmar Westemeyer pisze, że *Ensayo* był „kamieniem niezgody, który spolaryzował polemiki między grupami katolików francuskich gotowych do paktowania z rewolucją – Dupanloup, Gaudela – i tymi, którzy z góry byli im przeciwni – Louis Veuillot, Dom Guéranger [...] [Donoso] otrzymał pochwałę od Fryderyka Wilhelma IV, Metternicha i Ranke, był przyjacielem Montalemberta, Schellinga i Guizota i nawet Pius IX błogosławił jego pisma” (D. Westemeyer, *Donoso Cortés, hombre de estado*

Niewątpliwie znajdujemy w tej apologii tony idealizujące, kiedy dowiadujemy się, że zasługa *Ensayo* „polega na podniesieniu kwestii do takiego poziomu, do jakiego żadna inna książka nie sięga”, a Donoso Cortés porównany jest do orła, „który z wysokości firmamentu, o jaki ociera się swoimi skrzydłami, odkrywa ogromne horyzonty nie dostrzegane przez inne ptaki”⁶⁶. Niemniej trudno mi nie zgodzić się z tym, że *Ensayo* jest „pozbawiony cech kontrowersji”, bo autora tekstu interesuje nie tyle rozwiązanie jakiejś konkretnej kwestii politycznej, ile dogłębne odczytanie natury ludzkiej w ramach katolickiej ortodoksji. Jak widać z tej krótkiej prezentacji, Donoso Cortés był nie tylko czytany, ale otaczała go wręcz cześć należna największym szermierzom słowa i pióra.

Wypada mi wspomnieć także o obecności myśli Cortésa na gruncie polskim. Już w 1849 roku ukazały się fragmenty jego pism pod redakcją ks. Jana Koźmiana w „Przeglądzie Poznańskim”. Z kolei warszawski „Przegląd Katolicki” drukował jego *Ensayo* (w polskim przekładzie jako *Dociekania tyczące katolicyzmu, liberalizmu i socjalizmu*). Na uwagę zasługują także prace teoretyków myśli konserwatywnej Jacka Bartyzela, Tomasza Gabisia i Adama Wielomskiego. Bartyzel nazywa Cortésa „reakcjonistą przyszłości”, wizjonerem „porządku nie danego, lecz zadanego”⁶⁷, bo Hiszpan nie wraca nostalgicznie i bezrefleksyjnie do *ancien régime'u*, lecz szuka rozwiązań odpowiednich do swojego czasu – bywa, że podyktowanych pragmatyką tymczasowości, ale nade

y teólogo, trans. J. S. Mazpule, Madrid 1957, s. 11). Bartyzel podkreśla, że atak na Cortésa wyszedł ze środowiska katolicko-liberalnego i miał zadanie skompromitować tradycyjny oraz ultramontański katolicyzm jako siedlisko obskurantyzmu, a nawet źródło herezji. „Plan liberałów był prosty” – pisze Bartyzel – „precyzyjny i niepozbawiony finezji. Gdyby Rzym poszedł za natarczywymi sugestiami ks. Gaduela, gdyby dopatrywał się w dziele Donosa suponowanych tam herezji i potępił je, ultramontanizm zostałby skompromitowany i zdruzgotany. Od czasu wydania *Du pape* de Maistre’a (1819) nie było przecież dzieła, które by tak dobitnie i kompleksowo wyrażało idee katolicyzmu tradycyjnego, integralnego, ultramontańskiego, bezkompromisowego w konfrontacji ze światem Rewolucji” (J. Bartyzel, *U źródeł Syllabusa. Donoso Cortés versus katolicy liberalni*, haggard.w.interiowo.pl/gaduel.pdf [dostęp: 17 XII 2016]).

⁶⁶ C. Salvo, *Original Introduction*, dz. cyt., s. IV.

⁶⁷ J. Bartyzel, „*Umierać, ale powoli!*”, dz. cyt., s. 358.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

wszystko zbudowanych na przekonaniu, że bez odniesienia do Boga żadnego ładu nie da się stworzyć.

Zarysowana tu postać XIX-wiecznego uczestnika życia politycznego, która w pismach późniejszych komentatorów bywa nawet wysławiana, zasługuje przynajmniej na uwagę, a jego myśli na temat wolności i jej ograniczeń, na temat dyktatury, sposobu jej rozumienia, na temat stanu współczesnej mu cywilizacji – na głębszą refleksję. Jak zauważymy, wiele spotrzeżeń Cortésa zawiera i dla nas bardzo aktualną treść.

O sile oddziaływania *Ensayo* przesądza fakt, że nie były to rozważania ściśle teoretyczne, ale stanowił on bodaj autentyczne świadectwo jego autora. Z całą szczerością i otwartością Juan Donoso pisze o tym, o czym jest dogłębnie przekonany; w rzeczy samej – nie tyle pisze, ile daje świadectwo. Przecież podobnie powstała błyskotliwa *Apologia pro vita sua* Newmana, tak powstawały teksty Lorda Johna Actona czy francuskiego myśliciela politycznego Bastiata. Tak tworzyły się teksty intelektualistów zaangażowanych w działanie, przekonanych o tym, że myśl musi przynosić owoce przemiany, poprawy – typowy rys myślenia romantycznego.

Swoje wykształcenie filozoficzne zdobywał pod okiem Manuela José Quintany (1772–1857), który napełnił chłonny umysł młodego Hiszpana szacunkiem dla myśli francuskiej i dystansem do tradycji własnego kraju. Członek Rady Studiów Hiszpańskich im. Filipa II, José de Armas Díaz, podkreśla, że wraz z oddziaływaniem Quintany Donoso dostał się pod wpływ masonerii i agnostycyzmu, a przez to jego „droga do Rzymu (w tym zaś »powrót do domu«) wydłużyła się o dwie dekady”⁶⁸. Ziemia Pelagiusza i Cyda – jak pisze Madeleine Goddard – dostała się pod panowanie „jansenizmu i filozofizmu”, w Hiszpanii zaś „miejsce tradycyjnej wielkości wiary zajęła rzeczywistość; wiara, zamiast być absolutną koniecznością, stała się zwykłym zwy-

⁶⁸ J. Bartyzel, *Juan Donoso Cortés – myśliciel hiszpański i uniwersalny*, <http://www.legitymizm.org/donoso-cortes-mysliciel-hiszpański-uniwersalny> [dostęp: 26 VI 2017]. To określenie „powrotu do domu” jest dla mnie szczególnie fascynujące, bo pokazuje podobieństwo losów wielkich postaci XIX wieku. Przecież tak samo można by nazwać drogę Johna Henry’ego Newmana do Kościoła rzymskokatolickiego.

czajem”⁶⁹. W tych gorzkich słowach pobrzmiewa pesymistyczna ocena wpływu XVIII-wiecznych *philosophes*, autorów *Wielkiej Encyklopedii*, którzy piórem Woltera i Diderota wieszczili nadzieje nowej epoki Człowieka i nieograniczonych osiągnięć jego umysłu wyzwolonego z religijnych ograniczeń.

* * *

Oprócz lat 20. XX wieku oraz stulecia urodzin Cortésa należałoby jeszcze wspomnieć rok 1900, kiedy to nastąpiło żywe zainteresowanie myślą Cortésa. Pisał o nim hiszpański pisarz, eseista, filozof i krytyk sztuki Eugenio d’Ors (1881–1954), nazywając swojego rodaka „gorącym retorem” oraz „chłodnym politykiem”⁷⁰. Emocjonalnie Cortés podobny był do wspomnianego już francuskiego działacza politycznego Frédéric Bastiata (1801–1849), ale także duńskiego filozofa Sørena Kierkegaarda – a nawet bardziej do tego ostatniego. Hiszpanowi bowiem tak samo jak Duńczykowi zależało na radykalnym i czytelnym świadectwie chrześcijan, by mogli być zaczynem przemian moralnych Europy.

Przemówienia Donoso w Kortezach (o których będzie jeszcze mowa) ujawniają jego retoryczne umiejętności oraz przedstawiają chłodne analizy polityka. Niektórzy widzieli w nim nawet prekursora encyklik społecznych Leona XIII. Autor wprawdzie wysłał swój *Ensayo* papieżowi Piusowi IX, licząc pewnie na to, że jego przemyślenia będą wskazówką dla Stolicy Apostolskiej w tzw. kwestii społecznej. Tak się jednak nie stało – za główną postać związaną z kwestiami społecznymi uważa się bowiem Jaimego Balmesa⁷¹. Broniąc Kościoła i jego *status quo*, Donoso

⁶⁹ M. Goddard, *Notice of the Author* [w:] J. Donoso Cortés, *Essay*, dz. cyt., s. xv.

⁷⁰ Zob. C. Schmitt, *The Unknown Donoso*, http://cnqzu.com/library/Philosophy/neoreaction/Carl%20Schmitt/Carl_Schmitt%20-%20The_Unknown_Donoso_Cortes.pdf [dostęp: 3 IV 2017].

⁷¹ Zarówno Jaime Balmes y Urpía (1810–1848), jak i Donoso Cortés są nazywani „filozofami», bez których nie można w pełni zrozumieć sytuacji politycznej XIX-wiecznej Hiszpanii” (zob. J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.). Ks. Jaime Balmes wydawał konserwatywny tygodnik katolicki „El Pensamiento de la Nación” [Myśl narodu], a zasłynął głównie jako autor *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la Civilización Europea* [Protestantyzm w porównaniu z katolicyzmem w ich

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

nie zauważył zmian, rozwoju samego Kościoła, ewolucji nowego spojrzenia na jego rolę w państwie – nie jako siły politycznej, ale fundamentu duchowego. Wszak w XIX wieku Państwo Kościelne przestaje funkcjonować na zasadach państwa świeckiego. Uważam jednak, że przy głębszej analizie stanowiska Cortésa dokonamy bardziej wyważonej jego oceny, także w świetle historii Kościoła.

Amerykański politolog Francis G. Wilson (1901–1976) w swoim artykule *The Anatomy of Conservatives* [Anatomia konserwatystów] zalicza Cortésa do grona wymienionych tu już konserwatystów: Burke’a, Hookera oraz Coke’a oraz kontrrewolucjonistów de Maistre’a i Bonalda. Wilson trafnie włącza ich stanowisko do „arystotelesowsko–chrześcijańskiej teorii społecznej natury człowieka i społeczeństwa, w którym żyje”. Amerykanin odróżnia „rewolucyjny umysł” (liberalny umysł) od umysłu „neo-arystotelesowskiego”. Ten pierwszy jest materialistyczny, sceptyczny i Kantowski, ponadto ateistyczny i pragmatyczny; ten drugi wierzy, że możemy „poznać rzeczy oraz istotne struktury, że istnieje w człowieku zasada duchowa, że Bóg istnieje i sprawia opatrnościową pieczę”⁷². Cortés wpisuje się w ten drugi model umysłu, z pewnością jest mu obcy umysł deistyczny, rewolucyjny i liberalny.

Wilhelmsen twierdzi, że wiele zamierzeń Donoso nie odniosło sukcesu (co rzecz jasna na płaszczyźnie teoretycznej też trudno zaliczyć do kategorii porażki). Inspiracje intelektualne wędrują swoimi własnymi drogami, czekając na odkrycie często po wielu latach. Cortés był Chestertonem, gdy powiadał, że „[w]ielość jest jednością i jedność jest wielością”, Bellociem, gdy pisał, że „[w]iara to Europa i Europa to wiara”⁷³, co w XX wieku zostało

oddziaływaniu na cywilizację Europy]. Balmes dowodził (podobnie jak Cortés), że protestantyzm, owoc nowożytnego indywidualizmu i dyskursu, prowadzi ostatecznie do anarchii, gdy tymczasem katolicyzm, oparty na posłuszeństwie i porządku, jest gwarantem pokoju społecznego.

⁷² F. G. Wilson, *The Anatomy of Conservatism* [w:] *Political Thought Since World War II*, ed. W. J. Stankiewicz, London 1964, s. 345.

⁷³ To jedna z najsłynniejszych tez Hilairego Belloc’a (1870–1953), przedstawiciela nurtu katolickiego w literaturze angielskiej, a pochodzi z jego książki *Europe and the Faith* [Europa i wiara, 1920]. W podobnym duchu pisze de Maistre, który nazywa religię „matką nauki”, a o Europie powiada, że należy jej się „wawrzyn nauki [...] tylko dzięki temu, że jest ona chrze-

sformułowane przez jednego z twórców idei europejskiej, Roberta Schumana (1886–1963), jako: „Europa będzie chrześcijańska albo nie będzie jej wcale”. O chrześcijańskich korzeniach kontynentu wielokrotnie przypominał papież Jan Paweł II, który – podobnie zresztą jak wcześniej czynił to Cortés – przekonywał, że o jedności Europy nie mogą decydować jedynie względy ekonomiczne. Donoso jako kontrrewolucjonista, podkreślający wyższość cywilizacji katolickiej nad klasyczną starożytnością, potrzebował, jak pisze Wilhelmsen, „Christophera Dawsona do napisania przypisów”⁷⁴.

Juan Donoso, jak zobaczymy, był apologetą katolicyzmu w ostatnim okresie swojego życia. Według niego religia katolicka stanowi „system cywilizacji pełnej” [*civilización completo*], bo obejmuje wszystko: „naukę o Bogu, naukę o aniołach, naukę o wszechświecie i naukę o człowieku”⁷⁵. Teologia katolicka jest uniwersalna, inne teologie stanowią jedynie jej fragmenty. Przez katolicyzm został wprowadzony porządek w człowieku, ze względu na jego integralną antropologię, a przez tak integralnie rozumianego człowieka porządek ten przenosi się na sposób funkcjonowania całych społeczności. Dogmat katolicki stanowi kryterium nauk (o człowieku). I tak moralność katolicka jest „kryterium działania” [*el criterio de las acciones*], a „miłość kryterium uczuć” [*el criterio de los afectos*]. Dzięki sumieniu człowiek przeniknięty wewnętrznym chaosem widzi jasno w ciemności, tak wewnątrz siebie, jak i na zewnątrz.

ścijańska. Osiągnęła [...] ten wysoki stopień cywilizacji i wiedzy tylko dlatego, że wyszła od teologii, ponieważ uniwersytety były na początku po prostu szkołami teologii” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 329).

⁷⁴ F. D. Wilhelmsen, *Foreword* [w:] R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. XII. Christopher Henry Dawson (1889–1970), znany historyk brytyjski, autor prac z historii kultury i historii chrześcijaństwa.

⁷⁵ *Obras*, t. II, s. 508. Wszystkie cytowane tu dzieła Cortésa, zwłaszcza *Ensayo*, *Discurso sobre la dictadura*, *Discurso sobre la situación general de Europa*, *Discurso sobre la situación en España* czy też słynny tekst adresowany do Alberta de Broglie znajdują się w antologii: J. Donoso Cortés, *Obras completas de Juan Donoso Cortés. Marqués de Valdegamas*, t. I/II, ed. S. I. Carlos Valverde, Madrid 1970. Dla uproszczenia będę je tu cytował jako *Obras*.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

W pismach Cortésa mamy do czynienia z pewną ontologią ładu i wolności (o czym będę pisał szerzej), która mieści w sobie jedność i wielość⁷⁶. W artykule zamieszczonym w „Revue des Deux Mondes” Hiszpan powiada:

Jedność w społeczeństwie manifestuje się przez władzę, a wielość poprzez hierarchie [*las jerarquías*], tak jak wielość i jedność, którą reprezentują, są rzeczami niepodważalnymi i świętymi, tak też ich [władzy i hierarchii – J. K.] współistnienie jest dopełnieniem prawa Bożego i wolności narodu⁷⁷.

W latach 20. XX wieku Carl Schmitt przedstawił swoją interpretację myśli Donoso Cortésa, widząc w niej klucz do rozumienia sytuacji politycznej w Europie XX wieku, zwłaszcza jeśli chodzi o pojawienie się totalitaryzmów i imperialne zapędy Rosji (Związku Radzieckiego)⁷⁸. Myślę jednak, że charakteryzowanie stanowiska Cortésa jakoby przenikał je całkowity pesymizm (sam wspominałem wcześniej zaledwie o cieniu pesymizmu lub smutku), a nawet pogarda dla natury ludzkiej, w rzeczywistości jest nieuzasadnione, choć właśnie takim wydaje się ono wielu autorom. Sądzę, że podstawowe ostrze krytyki Hiszpana nie tyle uderza w naturę ludzką jako nieodwracalnie i całkowicie zepsutą – wówczas bowiem Cortés zbliżałby się raczej do interpretacji protestanckiej aniżeli katolickiej – ile w utopijne doktryny liberalno-socjalistyczne oparte na fałszywie rozumianej naturze. Sam Schmitt modyfikuje swoją optykę patrzenia na Cortésa w okresie od roku 1922 do 1940. Widać tę zmianę zwłaszcza w czterech esejach, które ukazały się w 1950 roku pod tytułem *Donoso Cor-*

⁷⁶ Apologetą jedności był oczywiście przywoływany tu wielokrotnie de Maistre. W *Wieczorach petersburskich* idea jedności jest bodaj najczęściej powtarzaną myślą, a sam autor określany jest przez Senatora (port-parole Rosjanina), uczestnika debaty, jaka toczy się w tym dziele, „niezlomnym apostołem jedności i autorytetu” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 368).

⁷⁷ R. Sánchez Abelenda, *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*, Buenos Aires 1969, s. 119.

⁷⁸ Zob. J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.; V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, dz. cyt., s. 185

tés in gesamteuropäischer Interpretation [Donoso Cortés w pan-europejskiej interpretacji]. Dlatego pomimo uproszczonej i zbyt pochopnej interpretacji Hiszpana, jaką pierwotnie przedstawiał niemiecki filozof polityki, McNamara podkreśla, że ostatecznie to właśnie „Schmitt dostrzegł, jak niewielu innych, aktualność i siłę filozofii politycznej Donoso”⁷⁹. Pozwolę sobie w tym miejscu przytoczyć krótki fragment z tekstu niemieckiego filozofa:

Wszystkie mocarstwa europejskie przyjmowały Donoso, kolejno: Rosja, Anglia, Austria i Francja, jako możliwego nośnika walk kontrrewolucyjnych, a potem odrzucały. Jedynie Prusy pozostawały dla niego zbyt obce i niezrozumiałe, chociaż właśnie tu była zorganizowana najsilniejsza rezerwa państwowych struktur i właśnie państwo pruskie miało być tym, wokół czego pół wieku później cały świat się zjednoczył w imię demokracji. Tego Donoso nie przewidział. Pozostał przy Francji i dyktaturze Napoleona III⁸⁰. Wydaje mi się to samozrozumiałe, że także owo trwanie nie było ostateczne i że musiał je porzucić, gdy doświadczył, jak rozwijała się dalej polityka napoleońska.

Autor kontynuuje z jeszcze większym zrozumieniem dla swojego bohatera:

Widać tu szczególnie wyraźnie, jakie trudności musiał napotkać konserwatywny polityk europejski. Jego naturą jest konserwatyzm z jego historycznymi różnicowaniami powiązanymi w Europie z religijnymi i narodowymi odmiennościami. Nie istnieje tymczasem żaden europejski konserwatyzm, a rok 1848 był takim niemal fantastycznym wyobrażeniem. Wszystkie wartościowe i specyficznie konserwatywne elementy: religia, mowa, tradycja, wychowanie istniały w Europie w różnorodnych kościelnych, państwowych i narodowych odmianach. Katolicki rojalizm, romańska sztuka, dynastyczne poczucie ewangelickich Prus, związek między rosyjskim prawosławiem i caratem tworzyły trzy różnorodne religijne i narodowe władze, które nigdy nie potrafiły utworzyć takiej homogenicznej

⁷⁹ Tamże, s. 184.

⁸⁰ Karol Ludwik Napoleon Bonaparte, prezydent Francji w latach 1848–1852, cesarz Francuzów w latach 1852–1870.

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

jedności jak rewolucja międzynarodowa, której racjonalizm z mechaniczną prostotą zniszczył tradycyjne hamulce. Człowiek z umysłem odznaczającym się tak zdumiewającą umiejętnością przewidywania dalszego rozwoju, którego natura i charakter zakorzenione były całkowicie w tradycji katolickiej, musiał być od 1848 roku w pełni świadomy wspólnego niebezpieczeństwa, jakim była desperacka niemożność wspólnego działania konserwatywnego Europy.

Najważniejszym rezultatem jego pobytu w Berlinie jest to, że Donoso zmienił swoje zdanie na temat Rosji i uznał (czego jak dotąd nikt się nie domyślał), że Rosja w żaden sposób nie była bezpiecznym bastionem europejskiego konserwatyizmu. Teraz odnalazł drogę do ocalenia: dyktaturę. To było pojęcie, które romański umysł Hiszpana mógł sobie szybko przyswoić, które odpowiadało jego decyzyjnizmowi, bowiem jego właściwa energia leżała w obszarze rewolucyjnej demokracji, i które jedynie jako obcy element wchodziło w system konserwatywnych idei oraz uczuć⁸¹.

Schmitt doskonale pokazuje postawę Cortésa wolną od koniunkturalizmu. Żadne rozwiązywanie polityczne nie było dlań dobre, gdy wiązało się z absolutyzacją czegokolwiek – władcy, demokracji, państwa, stanowiska. Tylko Bóg może być najwyższym i absolutnym centrum ciężenia tak dla polityka, jak i dla człowieka prywatnego. Nie należy się przeto dziwić, że ostatecznie niemiecki autor broni Cortésa m.in. przed zarzutami niejakiego Abbé Gaduela⁸², jakoby Hiszpan zupełnie błędnie interpretował

⁸¹ C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, dz. cyt., s. 64–66. Eseje ukazały się w latach 1922, 1927, 1929 i 1940.

⁸² Cortés był krytykowany przez ks. Jean-Pierre'a Gaduela (1811–1888), profesora teologii moralnej i generalnego wikariusza diecezji Orleanu, za swoją interpretację grzechu pierworodnego. Oficjalna interpretacja trydencka głosiła, że człowiek nie jest bezwartościowy, lecz słaby. Ma możliwość czynienia dobra. Schmitt jednak trafnie podkreśla, że „Donoso podjął niezwykle aktualną decyzję religijną i polityczną, a nie formułował dogmatu. Chodziło o polemiczne odrzucenie ateistycznego anarchizmu i jego aksjomatu dotyczącego naturalnie dobrego człowieka. Schmitt wyjaśnia, że pisząc *Ensayo*, Donoso zamierzał stworzyć dzieło apologetyczne (*agónicos*), a nie dzieło teologii dogmatycznej (*dogmaticos*)” (V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, dz. cyt., s. 184).

nauczanie Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym i jego skutkach. Schmitt przyznaje, że autor *Ensayo*

odbiegał [...] od przyjętej w dogmacie trydenckim wykładni grzechu pierworodnego. Przy czym w ujęciu Cortésa dogmat⁸³ ten przyjął radykalną formę i przerodził się w pogląd, że ludzka natura została całkowicie skażona i dlatego człowiek jest niezdolny do dobra. [...] Z tego właśnie powodu ojciec Gaduel miał rację, krytykując Donoso Cortésa za przesadny pesymizm wobec ludzkiej natury i za określenie jej mianem „podłej”, co było dlań nie do przyjęcia z powodów dogmatycznych.

Następnie wszakże autor *Teologii politycznej* zaznacza:

Należy jednak ocenić Cortésa sprawiedliwie. Nie chodziło mu bowiem o wypracowanie jakiejś nowej wykładni dogmatu, lecz o rozstrzygnięcie religijnego i politycznego konfliktu, niebywale w jego czasach aktualnego.

Po czym Schmitt dodaje rzecz niezwykle istotną – z którą się w całej rozciągłości zgadzam – że Cortés przede wszystkim uderzał w anarchistyczny ateizm, ateizm przekonany o wewnętrznej dobroci człowieka i logicznie konkludujący: złe jest społeczeństwo i jego instytucje. Niemiecki filozof konkluduje:

Pomimo że jego rozumienie dogmatu o grzechu pierworodnym wydaje się pokrywać z podejściem luterańskim, to jednak Cortés nigdy nie zgodziłby się z Lutrem, iż należy być posłusznym każdej władzy. Cortés zachowuje więc samoistną duchową wielkość i przypomina w swej postawie wielkiego inkwizytora⁸⁴.

⁸³ Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że podkreślanie znaczenia dogmatu (czy dogmatów) religijnych dla porządku społecznego nie ma absolutnie nic wspólnego z wrogiem wobec konserwatyzmu tzw. dogmatyzmem politycznym, o którym pisałem wcześniej.

⁸⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Kraków 2000, s. 76. Niektórzy historycy nazywają Cortésa katolickim integrystą „wysokiej rangi intelektualnej”. Jeśli chodzi o Inkwizycję, przypomnijmy, że ostatni wyrok śmierci zapadł w 1826 roku na Półwyspie Iberyjskim

RECEPCJA MYŚLI JUANA DONOSO CORTÉSA

Określenia „inkwizytor” bez dodatkowej precyzacji pojęcia już nie mogą zaakceptować, natomiast z ochotą przyjmuję określenie „samoistna duchowa wielkość”, bo Donoso ostatecznie wyraźnie kładzie nacisk na znaczenie wolności człowieka jako wielkiego daru od Boga. W tekście *Der unbekannte Donoso Cortés* [Nieznany Donoso Cortés] Schmitt podkreśla nawet, że:

Osobiście Cortés był liberałem w najlepszym sensie tego słowa, nawet bardziej istotnie liberałem aniżeli jego humanistyczni i moralizujący wrogowie, bowiem prawdziwym domem wszelkich liberalnych właściwości ostatecznie jest obszar tego, co jednostkowe i osobiste, a nie tego, co należy do rządu i polityki⁸⁵.

Myślę, że to bardzo trafna uwaga. Do takich wniosków prowadzi wnikliwa analiza tekstów Cortésa, gdzie ostatecznie przeważa badanie nie tyle sytuacji politycznej, co sytuacji egzystencjalnej każdego człowieka, w której najważniejszy jest nie przymus, lecz roztropne korzystanie z daru wolności.

W *Zmierzchu Zachodu* Spengler opisuje rodzenie się kultury zainicjowane wielką duszą, która „budzi się z praduchowego stanu wiecznie dziecięcej ludzkości, odłączając się jako kształt od bezkształtnego, jako coś ograniczonego i przemijającego od bezgranicznego i trwającego”⁸⁶. Donoso istotnie wyłonił się „jako kształt” z czegoś „bezkształtnego”. Prowadził – posłużmy się słowami Spenglera – „wewnętrzzną namiętną walkę o utrzymanie idei kultury wbrew siłom chaosu na zewnątrz i skrytej sferze

w Walencji (zob. B. Gola, F. Ryszka, *Hiszpania*, Warszawa 1999, s. 18). Ferdynand VII powrócił w maju 1814 roku do Madrytu jako władca absolutny i zaczął przywracać dawny porządek (inkwizycję, uwięziono przywódców liberalnych, zwracano własność klasztorom).

⁸⁵ C. Schmitt, *Der unbekannte Donoso Cortés*, cyt. za: L. Congdon, *The Evolution of a Conservative: Béla Menczer (1902-1983)*, „The Hungarian Quarterly” 1999, XL, 153, s. 100–109. Tu musimy także pamiętać – o czym zresztą już nadmieniałem – że choć sam Hiszpan przedstawia siebie jako nieprzejednanego wroga liberalizmu, to przecież sam liberalizm niejedno ma imię. Z pewnością był wrogiem liberalizmu racjonalistycznego, radykalnego, absolutyzującego negatywną wolność indywidualną i wybór.

⁸⁶ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu, Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 100.

nieświadomości”⁸⁷. Przeciwnie jednak do zarysowanego obrazu kultury, która na wzór ludzkiego życia przechodzi przez okres dzieciństwa, młodości i starości, Donoso wierzy w wiecznie odmładzające źródło chrześcijaństwa. Chrześcijaństwa, które – jeśli tylko jest autentycznie przyjęte i przeżywane, a ponadto ujęte w karby wiekowej tradycji i silne jednością Kościoła katolickiego – stanowi niegasnący puls życia.

Po tej krótkiej charakterystyce recepcji myśli mojego bohatera Czytelnik może czuć się skonfundowany. Oto wyłania nam się postać o janusowym obliczu, a wręcz człowiek o wielu twarzach. Nie poddawajmy się pierwszemu wrażeniu. To prawda, myśl Cortésa, jak podkreśla wielu komentatorów, zdaje się trwać w stanie nieustannego rozedrgania, w wirze polemik i sporów, w ciągłym *statu nascendi*. Jest to stan, który doprawdy mógłby sprawić, że autor mający ująć stanowisko swojego bohatera w karby spójnego systemu łatwo ulegnie zniechęceniu. Niemniej jednak i tutaj – mimo grząskiego gruntu pod stopami – znajdziemy badaczy, którzy pokrzepieni lekturą *Ensayo* twierdzą tak jak López, że „teoria i praktyka polityczna są tu ściśle ze sobą powiązane i to w sposób spójny i konsekwentny”⁸⁸. Ponadto są autorzy, którzy (jak wspomniany wcześniej Michael Novak) nazywają Hiszpana „wielkim katolickim myślicielem”, a takie określenie zachęca do wnikliwszej pracy, do przedzierania się poprzez gąszcz różnorodnych form literackich, by dotrzeć do głębokich pokładów ducha. Jestem przekonany, że właśnie konstatacja amerykańskiego intelektualisty – nawet jeśli wiązałyby się bardziej z pewnego rodzaju intuicją aniżeli z mocnym materiałem dowodowym – trafia w istotny punkt. Rzeczywiście, Cortés w swoim sztandarowym dziele *Ensayo* koncentruje się na głębokich przemyśleniach religijnych – to nie refleksje polityczne są dla niego szczególnie ważne, lecz ustalenia w kwestii rozumienia Boga i Jego działania w historii ludzkości. Hiszpan przemyślał i zrozumiał dogłębnie, jak się wydaje, źródło zła – grzech – i nadzieję odwrócenia jego skutków – odkupienie, które daje Odkupiciel.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.

II

CORTÉS

W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

-
1. Sytuacja polityczna w Hiszpanii
 2. Rewolta karlistowska
 3. Juan Donoso Cortés wobec zmian politycznych
 4. Zerwanie z filozofią racjonalistyczną
-

Mąż stanu powinien niezmiennie i stale kierować się odwiecznymi zasadami prawa i sprawiedliwości, nie zaś kapryśnymi i zmiennymi wrażeniami tłumu: biada tym, którzy rządzą inaczej; gotują wielkie katastrofy dla narodów, dla siebie samych zaś straszne i spóźnione wyrzuty sumienia.

J. Donoso Cortés

Juan Francesco María de la Salud Donoso Cortés urodził się 6 maja 1809 roku blisko Don Benito w Valle de la Serena, w prowincji Estremadura (miejscu dawnych konkwistadorów), a zmarł 3 maja 1853 roku w Paryżu. Czas, w którym przyszło mu żyć – co nie pozostaje bez wpływu na poglądy mojego bohatera – był wyjątkowo burzliwy tak dla Hiszpanii, jak i dla ówczesnej Europy. Jego dzieciństwo i wczesna młodość przypadły na kampanie napoleońskie¹, okres walki Hiszpanii o niepodległość (1807–1814), wreszcie rewolucje (rewolucja lipcowa we Francji w 1830 roku czy seria zrywów ludowych i narodowych w Europie zwana Wiosną Ludów, 1848–1849). Niespokojna epoka skłania do gorączkowych przemyśleń, śmiałych diagnoz i szukania równie radykalnych środków zaradczych. Gdybym miał w tym miejscu pokusić się o jakieś porównanie, to przyrównałbym sytuację Hiszpana do sytuacji uczestników konfliktów religijnych XVII-wiecznej Europy oraz proponowanych wówczas rozwiązań. Wszak także filozofowie – tej klasy co Hobbes czy Spinoza – wysuwali wówczas propozycje mające usunąć źródła militarnych zmagania na gruncie podzielonego chrześcijaństwa. Jak odmienne mogą być poglądy w tak niespokojnym czasie, zdaje się ilustrować casus Kanta i Constanta oraz ich rozumienie zagadnienia prawdy i kłamstwa wynikające z różnej sytuacji geopolitycznej. Ferwor walki przenika do zacisza gabinetów myślicieli, staje się dla nich wezwaniem do działania oraz szukania recept i lepszych środków zaradczych².

Skłonność do zmiany poglądów, reorientacja pod wpływem nowych doświadczeń, gotowość do przyjęcia odmiennego spojrzenia

¹ Wielka eskapada na Rosję wojowniczego Napoleona I (Bonaparte) to pamiętna data 1812, gdy Hiszpan miał trzy lata.

² Zob. F. G. Wilson, *Political Thought in National Spain*, dz. cyt., s. 25.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

wydają się być postawą dojrzałego intelektualisty. Naturalnie jest on lepiej przygotowany niż jego współobywatele do zajęcia stanowiska syntetycznego, a zatem takiego, które zawsze dąży do uchwycenia konkretnych zdarzeń w powiązaniu z innymi zdarzeniami. Ostatecznie oczekujemy od niego szerszego i głębszego oglądu spraw. Perspektywa jego zmian spojrzenia na wiarę (wyzwoloną z oświeconego racjonalizmu), zwłaszcza tak istotną w tym kontekście potrzebę religijnej przemiany [*metanoia*], dodatkowo utwierdza mnie w przekonaniu, że droga Juana Donoso Cortésa nie jest tu jakimś szczególnym wyjątkiem i wpisuje się w klimat intelektualny epoki romantycznej.

1. SYTUACJA POLITYCZNA W HISZPANII

Przemiany polityczne w Hiszpanii XIX wieku dokonują się oczywiście w cieniu wielkich planów Napoleona Bonaparte³. (Tego Napoleona, który w latach 1809–1814 więził papieża Piusa VII – od 1812 roku w Fontainebleau – nakłaniając go do wielu ustępstw dla urzeczywistnienia swoich planów politycznych – co niezwykle dodaje dramaturgii rozważaniom dotyczącym relacji Kościoła i państwa, kwestii suwerenności władzy kościelnej, miejsca wierzących w życiu politycznym. Jego poprzednik, Pius VI, także więziony, zmarł w niewoli francuskiej, a był to papież,

³ Pamiętajmy, że wydarzenia rewolucyjne we Francji zachwiały stabilizacją sił nie tylko w Europie, ale odbiły się także echem w Ameryce. Francja (monarchiczna) od czasów ogłoszenia deklaracji niepodległości (1776) była sprzymierzeńcem Ameryki w jej potyczkach z Anglią. Z kolei Nowy Świat (jak zwano kolonie oddzielone od Europy Atlantykiem) bardzo umiejętnie wykorzystywał animozje pomiędzy Anglią i Francją dla swoich celów. Oczywiście wybuch rewolucji i obalenie króla stawiało pod znakiem zapytania kwestię dotrzymywania zawartych wcześniej umów z monarchią w momencie, gdy doszło do tak radykalnej zmiany rządów. Trzeba było sobie odpowiedzieć na pytanie, czy nowa władza jest dziedzicem uprzednich uzgodnień, czy też powinno się negocjować nowe.

który wcześniej potępił konstytucję cywilną kleru⁴). Po rządach Karola III, którego panowanie było czasem wielkiego rozkwitu Hiszpanii, tron objął jego syn Karol IV (1788–1808). Jego pierwszym ministrem był José Floridablanc, człowiek zajmujący stanowisko radykalnie wrogie wobec wydarzeń rewolucyjnych u północnego sąsiada. Na skutek intryg jednakże jego miejsce zajął Pedro de Aranda (1719–1798, jeden z założycieli hiszpańskiej masonerii oraz antyklerykał), szukający porozumienia z władzami rewolucyjnymi. Król mianował szefem rządu faworyta królowej księcia Manuela Godoya (1767–1851), człowieka małego formatu, obsadzającego stanowiska równie miernymi osobowościami, forsującego bardziej swoje interesy aniżeli dbającego o dobro kraju – i to on sprawował faktyczne rządy w Hiszpanii.

Hiszpański historyk Javier Tusell analizuje różnicę pomiędzy walką ze starym reżymem we Francji i w Hiszpanii. Okazuje się, że armia francuska miała wyraźną przewagę, bo składała się z obywateli kraju. Polscy historycy podkreślają także złożone oblicze społeczeństwa hiszpańskiego w latach 1808–1814. Mówi się nawet o trzech Hiszpaniach: „najbardziej masowa Hiszpania antyfrancuskiej, ludowej *guerilli*; oświeceniowo-reformistyczna Hiszpania józefińska, liberalno-rewolucyjna Hiszpania Kortezów, zamknięta w obleganym przez Francuzów Kadyksie”⁵. Napoleon stosował taktykę szybkiego przemieszczania wojsk. Wojsko zadowalało się tym, czym okupowany kraj mógł je nakarmić. Ponadto francuski imperator nie troszczył się o liczbę ofiar. Chodziło o to, by w jak najkrótszym czasie zlikwidować wroga. Ten francuski blitzkrieg przynosił pozytywne rezultaty. Z kolei armia hiszpańska uformowana była w wielu przypadkach z ochotników, bo powstawały junty lokalne. Uzbrojony lud toczył nierówną walkę z regularnym wojskiem cesarskim. Dużą rolę odegrały też wojska obce, przez co krzyżowało się tu wiele interesów. I tak na przykład generał Wellington, dowodzący armią brytyjską, nastawiał

⁴ Jeśli do tego dodamy jeszcze spór duchowieństwa wokół Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela – spór, który groził schizmą – otrzymamy bardzo dramatyczny obraz ówczesnej Francji.

⁵ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, dz. cyt., s. 242. W potyczkach wojsk francuskich brały udział także polskie oddziały (np. pułki nadwiślańskie).

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

się głównie na działania obronne⁶ – mimo to jednak udało mu się przeprowadzić zwycięskie operacje militarne: opanował nawet Estremadurę oraz odniósł dwa spektakularne zwycięstwa (pod Talaverą i Arapiles). (W 1812 roku Francuzi zaczęli wycofywać się z Półwyspu Iberyjskiego w związku z przygotowaniem do kampanii rosyjskiej. W 1814 roku podpisano układ o zakończeniu walk).

Tymczasem pomimo ostrzeżeń Arandy o przewadze militarnej sąsiada Hiszpania zaatakowała Francję, odnosząc początkowo nawet drobne sukcesy. Szybko jednak szala zwycięstwa przechyliła się na korzyść sił rewolucyjnych. Doprawdy paradoksem historii jest to, że Manuel Godoy otrzymał tytuł Księcia Pokoju. Sytuacja na dworze królewskim oraz wydarzenia wojenne sprawiły, że zaczęto z sympatią spoglądać na rewolucyjne przemiany we Francji (tak się działo zwłaszcza w kręgach liberalnych). Para królewska, jak też i Godoy, zupełnie stracili na popularności wśród swoich poddanych.

XIX wiek w Hiszpanii doświadcza także mocowania się ze starym reżymem i to w czasie całego panowania Karola IV⁷. W maju 1808 roku spontaniczne wystąpienia zbrojne ludu doprowadziły do wyłonienia się nowego lidera, Francisco de Paula. Zostały jednak krwawo stłumione, co Francisco Goya uwiecznił na płótnie swoim pędzlem⁸. W marcu 1808 roku do Madrytu wkroczył marszałek Joachim Murat i król został zmuszony do abdykacji. Karol IV planował uciec do Ameryki. Jego pałac został zaatakowany przez przeciwników Godoya podczas pobytu króla w Aranjuez⁹. Karol IV abdykował na rzecz swojego syna Ferdynanda VII (którego wcześniej para królewska traktowała z wyraźną niechęcią). Ferdynand z kolei został zmuszony do abdykacji

⁶ Zob. J.-L. Martin, C. M. Shaw, J. Tusell, *Historia de España*, Madrid 1998, s. 415–416.

⁷ Zob. tamże, s. 411.

⁸ Chodzi o znany obraz *Rozstrzelanie powstańców madryckich* (3 maja 1808 roku). Powstanie wybuchło 2 maja 1808 roku i zostało krwawo stłumione przez mameluków marszałka Joachima Murata.

⁹ To w tym pałacu Karolowi IV urodził się syn, Karol V, zwany też Don Carlosem, pod którego sztandarami będzie się rozwijał późniejszy ruch karlistowski.

na rzecz ojca (w Hiszpanii stacjonowała już armia francuska). Do spotkania rodziny królewskiej doszło w Bajonnie, gdzie Ferdynand VII miał zwrócić koronę swojemu ojcu Karolowi IV¹⁰. Karol natomiast przekazał koronę Napoleonowi. Ferdynand był następnie przetrzymywany przez siedem lat w zamku w Valençay (Dolina Loary, Francja). Zaznaczmy, że więźniem tego zamku był także jego brat Karol V (Don Carlos).

Najwyższa Junta Rządowa skierowała petycję do Napoleona, by mianował swego brata Józefa królem Hiszpanii. Powołano Kortezy stanowe, ustanowiono monarchię ograniczoną i dziedziczną. Wszystkie te akty wprowadziły system liberalno-burżuazyjny, który gwarantował swobody gospodarcze, wolność sumienia, wolność druku etc., ograniczał przywileje szlachty¹¹. Józef I, mimo statusu narzuconego władcy i rozwijającej się opozycji, starał się prowadzić politykę kulturalną w duchu Oświecenia. Opozycja wobec francuskiej inwazji jednak narastała, przybierając formę intensywnej walki partyzanckiej. W wielu regionach zaczęły powstawać junty (co odpowiadałoby naszym sejmikom regionalnym), lecz nie miały one większego znaczenia. Dopiero kiedy powstała Najwyższa Centralna Junta Administracyjna, zaczęto wprowadzać zmiany, m.in. zwołano Kortezy generalne oraz powołano konserwatywną Radę Regencyjną. W 1810 roku Junta uległa samorozwiązaniu.

W 1812 roku uchwalono konstytucję, która wprowadziła zasady liberalne, np. równość wobec prawa, wolność słowa i zakaz stosowania tortur¹², oraz kładła „fundamenty pod nowy demokratyczny

¹⁰ Od 1808 roku Ferdynand był więźniem we Francji (zob. A. Zamojski, *Upadek Napoleona i Kongres Wiedeński*, tłum. M. Ronikier, Kraków 2010, s. 197).

¹¹ Zob. M. de Lara, J. V. Baroque, A. D. Ortiz, *Historia Hiszpanii*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków 2007, s. 387–388.

¹² Kortezy zniosły inkwizycję w 1813 roku. Zaznaczmy, że wymieniony tu rok 1812 to nie tylko rok kampanii napoleońskiej, ale także przyjęta cezura czasowa dla powstania partii liberalnej w Europie (bo to hiszpańscy *Liberales* zaczęli się po raz pierwszy określać jako *liberałowie*). Zgodnie z powszechnie panującą opinią termin „liberalny” powstał właśnie w Hiszpanii. Dietmar Westemeyer wskazuje, że „słowo »liberalny« bardzo prawdopodobnie pochodzi z hiszpańskiego” (J. R. Hernández Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats – und*

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

ład konstytucyjny”¹³. Konstytucja miała być przeciwwagą dla ładu absolutystycznego. Gwarantowała porządek, wedle którego (w artykule IV)

naród zobowiązany jest zapewnić i chronić przy pomocy świątłych i sprawiedliwych ustaw wolności obywatelskie, prawo do własności oraz inne naturalne i niezbywalne prawa człowieka¹⁴.

Konstytucja miała charakter ugody, dlatego w preambule wspomniano o jej związku z tradycją i podkreślano znaczenie wiary katolickiej oraz istotną rolę Kościoła w państwie¹⁵. Konstytucja gwarantowała dominującą pozycję religii katolickiej w kraju, w którym król panuje „z łaski Boga i z mocy Konstytucji”¹⁶.

W 1814 roku Ferdynand triumfalnie powraca do Hiszpanii (ze swojego przymusowego odosobnienia w Valençay), dokonując szybko zmian, które można określić jako restaurację absolutyzmu, m.in. unieważniono postanowienia Korteżów (z Kadyksu). Ferdynand VII stał na stanowisku tradycjonalizmu i zachował wrogość wobec wszelkich zmian liberalnych, dążąc na przykład do przywrócenia *ancien régime'u*. Sytuacja Hiszpanii była trudna. Nałożyły się na nią kryzys handlu kolonialnego oraz ruchy niepodległościowe w Hispanoameryce. Terror restauracyjny monarchii spotkał się z reakcją ze strony wojskowych zbliżających się do kręgów liberalnych, z buntami i spiskami. Pod naporem buntowników Ferdynand ustąpił w 1820 roku, podpisując Konstytucję uchwaloną przez Kortezy w 1812 roku. Musiał zwalczać opozycję

rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts, Paderborn 1998, s. 41). Arias tak charakteryzuje liberałów: „Nacjonalizm, wolność i religijna jedność były hasłami wywoławczymi, którymi liberałowie chcieli walczyć z wrogiem” (tamże). Mówimy tu o powstaniu partii liberalnej, natomiast jeśli o doktrynalne początki liberalizmu chodzi, to filozofowie widzą je w Anglii (zob. J. Miklaszewska, *Liberalizm* [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 621).

¹³ M. de Lara, J. V. Baroque, A. D. Ortiz, *Historia Hiszpanii*, dz. cyt., s. 395.
¹⁴ Tamże.

¹⁵ Kościół był także traktowany jako gwarant ładu społecznego (zob. B. Szlachta, *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków–Warszawa 1998, s. 90).

¹⁶ M. de Lara, J. V. Baroque, A. D. Ortiz, *Historia Hiszpanii*, dz. cyt., s. 396.

nie tylko ze strony liberałów, ale także radykalnych rojalistów (ruch karlistowski).

Trzeba tu wspomnieć krótko kontekst historyczny, który doprowadził do zbliżenia się Donoso do Marii Krystyny. Kwestią problematyczną zawsze była sukcesja tronu. W 1829 roku Ferdynand VII po raz trzeci został bezdzietnym wdowcem, a następnie w krótkim czasie poślubił Marię Krystynę de Borbón, córkę króla Obojga Sycylii, Franciszka I. Cofnijmy się nieco w czasie. W 1789 roku Karol IV wprowadził dawne prawo sukcesyjne w Hiszpanii, wedle którego jeśli król nie ma syna, królestwo przechodzi pod panowanie jego pierworodnej córki. Było to bardzo pragmatyczne posunięcie, do którego nawiązał później Ferdynand VII. Istotnie Maria Krystyna urodziła córkę Izabelę, która – według tej pragmatycznej zasady – miała odziedziczyć tron. Ferdynand VII zmarł w 1833 roku. Wówczas to ugrupowania liberalne uznały Izabelę II jako królową, ustanawiając regencję Marii Krystyny. Don Carlos (Karol V) udał się na wygnanie do Portugalii, gdzie ogłosił się obrońcą tradycji, a przeciwnikiem nowości; w kraju natomiast pojawiły się podziały. I tak w Madrycie dominowała monarchia konstytucyjna, w Nawarze natomiast, zwłaszcza w prowincjach baskijskich, szerzył się ruch zwolenników Don Carlosa – karlizm¹⁷. Wydaje się, że to w czasie tych dworskich przetasowań Donoso związał swój los z Marią Krystyną¹⁸.

Liberałowie podzielili się na dwa ugrupowania: umiarkowanych i progresistów. W 1834 roku w Vallecas wybuchła epidemia cholery, o którą oskarżono grupę duchownych (jakoby zatruli wodę). Doprowadziło to do zamordowania szesnastu jezuitów i zbezczeszczenia ich zwłok. Choć w następnych dniach prześladowania się nasilały, władze nie podjęły żadnych kroków, by im przeciwdziałać. Donoso optował wówczas za rządem reprezentacyjnym, rządem pełnoprawnej arystokracji. Francuski pisarz i tłumacz André Coyné (1927–2015) podkreśla, że te wydarzenia

¹⁷ Zob. V. Huici Urmeneta et al., *Historia de Navarra. Desde los origenes a nuestros dias*, San Sebastian [b.d.w.], s. 128 i nn. (walka toczyła się pomiędzy „crisinos” i „carlistas”). Nawarra i północna Hiszpania były bastionem karlizmu.

¹⁸ Zob. J. Donoso Cortés, *Lettre au cardinal Fornari*, tłum. A. Coyné, Lausanne 1989, s. 14.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

„potwierdziły w oczach Donoso znaczenie, jakie przypisywał religii w sprawach ludzkich” nie jako człowiek nawrócony, lecz dlatego, iż wierzył wówczas w „harmonijne połączenie” wolności i inteligencji prowadzące do „rozkwit” [*épanouissement*] społeczeństwa¹⁹, a takie wydarzenia, jakie miały miejsce w Valecas, podkopywały jego optymistyczną wiarę, korzeniami sięgającą niewątpliwie oświeceniowych przekonań. Mamy tu zatem do czynienia z typowo Hegłowską argumentacją historiozoficzną, wedle której wszelkie wydarzenia znajdują swój ostateczny sens w rozwoju Historii.

W tym okresie nasz Hiszpan usprawiedliwia rewolucję francuską i jej zbrodnie, za które ta – według niego – nie ponosiła odpowiedzialności. W typowo historiozoficznym duchu Donoso tłumaczy, że „jeśli zdarzyły się zbrodnie, były to zbrodnie Europy, a nie Francji”, co przypomina argumentację, jaką znajdujemy w *Nędznikach* Victora Hugo w słynnej scenie spotkania biskupa i umiarkowanego rewolucjonisty. Donoso uwierzył w dziejową misję francuskiej rewolucji z typowym dla swojego charakteru entuzjazmem. Rząd przedstawicielski, którego obrazem była rewolucja francuska, ukazywał rozwój rozumu w historii. I taki rozwój przeznaczyła ludzkości Opatrzność. Zaznaczają się tu trzy dogmaty dotyczące trzech rodzajów zwierzchnictwa (suwerenności): boskie prawo królów, władza ludu (zwierzchnictwo ludu), władza najmądrzejszych (najinteligentniejszych). Nad całością czuwa prawo Historii – prawo doskonalenia, którego jedynym posiadaczem jest władza najmądrzejszych. W podobnym duchu pisali Friedrich Nietzsche i John Stuart Mill (władza sprawowana przez tych, którzy są solą ziemi i antidotum na miernotę mas). Pamiętajmy, że cechą charakterystyczną w myśleniu politycznym XIX wieku jest dystans, z jakim odnoszono się do demokracji.

W *Consideraciones sobre la diplomacia* [Rozważaniach o dyplomacji] Donoso pochwała „interwencję francuską w Hiszpanii, aby zakończyć wojnę karlistowską”²⁰. W tym okresie łączy rozum z koniecznością dziejową. Owa konieczność – notuje Mengotti –

¹⁹ Zob. tamże, s. 16.

²⁰ G. Larios Mengotti, *Donoso Cortés juventud, política y romanticismo*, Bilbao 2003, s. 84.

w każdym okresie społeczeństwa była zawsze reprezentowana przez zasadę. Ignorować ją [...] albo odrzucić oznaczałoby dla społeczeństwa samobójstwo. W Estremadurze rewolucja lipcowa musi rozszerzyć zasadę, którą dopiero co zwyciężyła, na Europę. Ma ku temu moralny obowiązek, w przeciwnym razie będzie zlikwidowana, pozbędzie się swojej władzy. Zasada spójności monarchii lipcowej²¹ jest zasadą inteligencji. Z drugiej strony motorem Świętego Przymierza²² jest, według Donoso, interes, nie idea²³.

Dominacja interesu mogłaby wynikać z tego, że na przykład Laffitte był bankierem.

Człowiek nie mógłby się rozwijać bez społeczeństwa. Człowiek nie powstaje jak kaprys, „społeczeństwo jest faktem naturalnym i koniecznym”²⁴. Ogromne znaczenie społeczeństwu przypisują także – co ciekawe – myśliciele liberalni. Społeczeństwo jest ważne na przykład dla Ludwiga von Misesa, założyciela Austriackiej Szkoły Ekonomicznej. Filozof austriacki jest przekonany, że cała nasza wiedza ma charakter społeczny. Uczymy się od siebie wzajemnie, dzielimy doświadczeniem. Zresztą ów istotny podział na społeczeństwo – obszar naturalnych relacji międzyludzkich – i państwo – przestrzeń instytucji – wpisuje się w podstawowy rys klasycznej myśli liberalnej. I jeśli inny przedstawiciel Szkoły Austriackiej, Friedrich von Hayek, pisze o prawdziwym i fałszywym indywidualizmie, to ma na myśli przede wszystkim społeczne znaczenie relacji (to, co prawdziwe) i wyizolowaną jednostkę (to, co fałszywe).

²¹ Tym terminem określa się rządy konstytucyjne za czasów panowania we Francji Ludwika Filipa I Orleańskiego (z przeszłością rewolucyjną, bo wcześniej głosował za ścięciem Ludwika XVI), ale wraz z jego panowaniem rewolucyjne emocje ulegają wygaszaniu na rzecz nurtu konserwatywno-liberalnego. Współpracownikami gabinetu Laffitte’a, który był szefem rządu, byli de Broglie oraz Guizot (minister oświaty).

²² Zawarte w 1815 roku pomiędzy prawosławną Rosją (Aleksander I), katolicką Austrią (Metternich) i protestanckimi Prusami.

²³ G. Larios Mengotti, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 85.

²⁴ S. Galindo Herrero, *Donoso Cortés y su teoría política*, Badajoz 1957, s. 248.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

Donoso wszelako szuka mocniejszego fundamentu spójności społecznej, a takim jest idea. Człowiek należy do społeczeństwa. Dokładniej mówiąc:

człowiek jest społeczny, ponieważ posiada inteligencję. Jednakże dzięki interesowi własnemu należy do samego siebie. Interes jest czynnikiem rozłamu, gdy idea jest czynnikiem spójności. Z tego tytułu idea jest w hierarchii zawsze nadrzędna wobec materialnego interesu²⁵.

Pozytywna ocena rewolucji francuskiej i wiara w jej wyzwolenie z teokracji i despotyzmu – tym cechuje się pierwszy okres rozwoju myślenia politycznego Donoso Cortésa. Po śmierci króla w 1833 roku Maria Krystyna de Borbón zostaje królową regentką na czas niepełnoletności infantki Izabeli²⁶. Sytuacja – jak pisałem – jest dramatyczna, a stan finansów publicznych fatalny.

2. REWOLTA KARLISTOWSKA

Karliści, czyli zwolennicy Karola V (Don Carlosa), byli przeciwnikami reform rewolucyjno-liberalnych, przedstawiali siebie jako żarliwych katolików i zwolenników większego wpływu Kościoła w polityce. Cechował ich „fundamentalny sprzeciw wobec zmian”. Był to ruch „*par excellence* reakcyjny” i kontrrewolucyjny, którego hasło programowe brzmiało: „Bóg, ojczyzna, król”²⁷. Do tych trzech elementów polski historyk idei dodaje jeszcze *fueros*, czyli przywileje municypalne – stare prawa, mające charakter praw zwyczajowych²⁸. Rebelia rozpoczęła się w 1833 roku w środkowej Hiszpanii w Talavera de La Reina (Don Carlos został tam

²⁵ G. Larios Mengotti, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 85.

²⁶ Zgodnie z tzw. sankcją pragmatyczną, którą – przypomnijmy – Ferdynand wydał 29 III 1830 roku, przywracającą prawo kastylijskie, zgodnie z którym tron mogły dziedziczyć także córki.

²⁷ Zob. T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, dz. cyt., s. 255.

²⁸ Zob. J. Bartyzel, „*Umierać, ale powoli!*”..., dz. cyt., s. 248 i nn.

obwołany królem)²⁹. Karol v głęboko wierzył, że to sam Bóg przeznaczył go na króla Hiszpanii. Dlatego kierowało nim niemal poczucie nadprzyrodzonej misji, ważniejszej aniżeli jego interes własny. Odmówił w związku z tym złożenia przysięgi wierności Izabeli, do czego nakłaniał go brat Ferdynand VII, który przecież wcześniej – jak pisałem – reaktywował prawo dziedziczenia tronu przez córki królewskie.

Poza regionem północnym poparcie dla karlizmu było niewielkie. Karliści radykalnie oponowali wobec jakichkolwiek prób centralizacji państwa i ograniczania lokalnych przywilejów. A próby takie podejmowali liberalni reformatorzy z 1812 roku. Ponieważ karlizm był ruchem związanym zasadniczo z posiadaczami ziemskimi, miał on cechy ruchu chłopskiego, nawet antymiejskiego. Jego członkowie sprzeciwiali się „liberalizacji produkcji, wszelkim formom wywłaszczenia, wolnemu handlowi, sekularyzacji życia, a zwłaszcza zasadzie równości wszystkich wobec praw”³⁰. Jeśli chodzi o hierarchię kościelną, to ruch spotkał się z mniej niż umiarkowanym poparciem – raptem kilku biskupów go udzieliło. Wprawdzie hierarchia zajęła krytyczne stanowisko wobec likwidacji klasztorów i przejmowania ich własności przez państwo, niemniej w większości popierano Izabelę oraz regentkę Marię Krystynę³¹. Pamiętajmy, że rebelia karlistowska wpisuje się w ogólnoeuropejską reakcję wymierzoną przeciw ideałom rewolucji francuskiej i jej społeczno-politycznym konsekwencjom. Była to – jak pisze Adolpho Lindenberg – „reakcja tradycjonalistyczna”, która „przyjęła filozoficznie antyliberalną, politycznie monarchistyczną i społecznie antyegalitarną formę”.

²⁹ Niezwykła koincydencja dat. W tym samym roku przecież zaczął swoją działalność tzw. ruch oksfordzki w Wielkiej Brytanii. Był to ruch, którego zadaniem – wobec naporu sił modernizacyjnych – było wzmocnienie siły duchowej Kościoła anglikańskiego. Siła ta, jak wierzyli jej inicjatorzy (jednym z nich był John Henry Newman), miała stanowić przeciwwagę dla prądów sekularyzacyjnych nowoczesności.

³⁰ M. de Lara, J. V. Baroque, A. D. Ortiz, *Historia Hiszpanii*, dz. cyt., s. 415–416.

³¹ Trzeba tu zaznaczyć, że papież Grzegorz XVI popierał Don Carlosa, co nie sprzyjało normalizacji sytuacji. Potępił antyklerykalną politykę władz w 1836 roku i zerwał stosunki dyplomatyczne Państwa Kościelnego z Madrytem, kiedy przywrócono liberalną konstytucję z 1812 roku.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

Przewodzący jej tak znamienici myśliciele „w obszarze politycznym, społecznym i religijnym, jak Joseph de Maistre, Louis de Bonald i Donoso Cortés”³². W tej grupie znajdujemy także francuskiego dziennikarza Louis Veillot (1813–1883), który szerzył poglądy ultramontańskie (czyli propagujące zwierzchnictwo papieża – nie tylko w sprawach dotyczących religii). Zaznaczmy od razu, że o ile Cortésa możemy zaliczyć do klimatu intelektualnego odrodzenia tradycjonalizmu i monarchizmu, o tyle nie popierał on ruchu karlistowskiego. We wczesnym okresie rozwoju swoich poglądów politycznych Cortés definiuje siebie jako „rojalistę czystego”, wobec czego nie popiera ruchu karlistowskiego nazywanego „rojalizmem ludowym”. Zresztą z dużą rezerwą traktuje wszelkie ekstremizmy: zarówno ultrakatolickie i ultraroyalistyczne, jak też radykalnie liberalne. Obce mu były ekstremizmy lewicowe i prawicowe³³.

Tymczasem w 1836 roku ogłoszono dekret o wyprzedazy dóbr wspólnot religijnych, które zostały wcześniej zlikwidowane, wprowadzono liberalizację prawa dotyczącą własności ziemskiej. W 1837 roku Kortezy zniosły także dziesięcinę pobieraną przez Kościół. Na jej miejsce wprowadzono subwencje na cele religijne. W każdym razie od 1837 roku powszechnym stało się przekonanie, że kraj winien być rządzony na zasadach konstytucjonalizmu. Jest to także punkt zwrotny w procesie modernizacji Hiszpanii³⁴. Zaczyna wyraźniej obowiązywać konstytucja, kształtują się partie polityczne oraz tworzone są podwaliny pod gospodarkę kapitalistyczną, której jednym z elementów jest swobodny obrót ziemią. Odtąd mamy do czynienia ze społeczeństwem burżuazyjnym.

Ultrakonserwatywna reakcja (czyli reakcja tzw. ultrasów), jaką był ruch karlistowski, paradoksalnie przyczyniła się do wzmocnienia nurtu liberalnego, z którym Maria Krystyna zmuszona była się sprzymierzyć dla umocnienia swojej pozycji. W czasie jej panowania premierem był Martínez de la Rosa, jeden z przy-

³² A. Lindenberg, *The Free Market in a Christian Society*, tłum. D. H. Sandin, Washington D.C. 1999, s. 92.

³³ Zob. J. Bartyzel, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt.

³⁴ Zob. M. de Lara, J. V. Baroque, A. D. Ortiz, *Historia Hiszpanii*, dz. cyt., s. 421.

wódców umiarkowanych liberałów, czyli tzw. *moderados*. Kortezy nie miały władzy ustawodawczej. Mogły rozpatrywać tylko te ustawy, które przedstawiał monarcha. Poza tym król miał prawo zwoływać, zawieszać i rozwiązywać Kortezy. Ustanowiono także cenzus majątkowy – obowiązujący zarówno izbę wyższą, jak i niższą. Po roku 1834 na wolność wyszli radykałowie, tzw. progresiści [*progresistas*]. Pod wpływem ruchów radykalnych doszło do sprzedaży dóbr kościelnych. Radykałowie potrzebowali pieniędzy na sfinansowanie działań wojennych przeciwko karlistom i na zamortyzowanie długu publicznego.

Obóz radykalny uległ wzmocnieniu, kiedy na regenta małoletniej Izabeli wybrano w 1841 roku Martíneza de la Rosę, który wstąpił się zwycięstwami w potyczkach z zastępami karlistów. Kontynuowano dalszą sprzedaż ziem tzw. kleru świeckiego i proces centralizacji państwa. Jednym z pierwszych kroków, jakie podjął radykalny Baldomero Espartero (1793–1879)³⁵ w rozprawie z karlistami, było właśnie zniesienie lokalnych przywilejów (czyli wspomnianych wcześniej *fueros*) w prowincjach baskijskich i w Nawarze. Działania Espartero spotkały się z opozycją ze strony *moderados*, a inspirowali je z Paryża Ludwik Filip i chęca odzyskać regencję Maria Krystyna. Espartero został pokonany w 1843 roku przez oddziały konserwatywnego gen. Ramona Marię Narváeza (1800–1868), pochodzącego z Andaluzji. Narváez należał do stronnictwa umiarkowanego (do *moderados*). Między majem 1844 a lutym 1846 roku, następnie w okresie od października 1847 do stycznia 1851 roku stał na czele rządu. Wprowadził wiele posunięć koncyliacyjnych wobec Kościoła: wstrzymał proces tzw. dezamortyzacji (sprzedaż majątku kościelnego), zwrócił dobra odebrane, których jeszcze nie sprzedano, a także zobowiązał państwo do utrzymywania kościołów i duchowieństwa; ponadto dzięki wysiłkom *moderados* uchwalono nową konstytucję (1845), która przywracała katolicyzmowi „status religii publicznej” (Donoso był „jednym z jej architektów”³⁶). Wszystkie te kroki doprowadziły do normalizacji stosunków pomiędzy Kościołem i państwem oraz do zawarcia konkordatu w 1851 roku

³⁵ Hiszpański generał i polityk.

³⁶ J. Bartyzel, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

między Hiszpanią i Stolicą Apostolską. Jednym słowem *moderados* przyczynili się do wyciszenia rozognionych emocji po rządach liberalno-rewolucyjnych *progresistas*. Dodajmy, że dużym wyzwaniem dla Narváeza był niespokojny rok 1848, kiedy to ferment rewolucyjny ogarniał Europę. Generał bardzo skutecznie jednak tłumził rewolty, stosując raczej przymusowe wygnanie dla ich prowodyrów aniżeli bardziej radykalne środki. Zaczęła się też normalizować sytuacja monarchii. Maria Krystyna wróciła z paryskiego wygnania, ogłoszono także pełnoletniość Izabeli II.

Ruch karlistowski w ujęciu niektórych historyków (jak choćby wspomnianego Bartyzela) urasta do rangi mitu, legendy, wedle której u jego fundamentów leżą takie wartości jak ród, trwanie, tradycja, korzenie, czyli wartości, które rozwijają się niejako obok, nawet niezależnie od prawa stanowionego, od państwa i jego instytucji, a są związane z naturalnymi więzami łączącymi lokalne społeczności. Karliści tworzyli obóz katolicko-tradycjonalistyczny, nazywany też „partią apostolską”, który miał zatrzymać dekonstrukcyjne działania oświeconych liberałów spod sztandaru progresizmu. Zaznaczmy zatem, że o ile Cortés nie włączył się w polityczno-militarne działania karlizmu, o tyle zasadnicze przesłanie ruchu stało mu się w dalszym jego rozwoju bliskie³⁷.

³⁷ W karlizm zaangażował się także, wspomniany wcześniej, filozof hiszpański Juan Vázquez de Mella (1861–1928). Od 1885 roku pisał dla karlistowskich i tradycjonalistycznych czasopism „El Pensamiento Galaico” oraz „La Restauración”. W latach 1889–1919 pisał dla głównego dziennika „Carlist daily” oraz madryckiego „El Correo Español”. Zerwał z karlizmem w 1919 i założył własne czasopismo „El Pensamiento Español”. De Mella był charyzmatycznym mówcą (zob. B. D. Cathey, *Juan Vazquez de Mella and the Transformation of Spanish Carlism, 1885–1936* [w:] *Spanish Carlism and Polish Nationalism: The Borderlands of Europe in the 19th and 20th Centuries*, ed. M. J. Chodakiewicz, J. Radzikowski, Charlottesville 2003, s. 27). Usystematyzował idee ruchu. Twierdził, że był to ruch nowoczesny, ponieważ sformułował żywotne rozwiązania współczesnych problemów społeczno-politycznych. De Mella, podobnie jak przed nim Cortés, krytykował liberalizm, francuską tradycję rewolucyjną, a także takich myślicieli jak Rousseau. Potępił racjonalizm i centralizujące tendencje ideologii, ubolewał nad zniszczeniem społecznych ciał pośredniczących (czyli gremializm), jak gildie, organizacje religijne, samorządy lokalne (zob. tamże, s. 30; J. Vázquez de Mella, *Textos de Doctrina Política: Vázquez Mella. Preliminary study*, ed. and notes by R. Gamba, Madrid 1953, s. 12).

3. JUAN DONOSO CORTÉS WOBEC ZMIAN POLITYCZNYCH

W młodości Donoso pozostawał pod wpływem racjonalistycznego nurtu myślicieli oświeceniowych³⁸. W tym okresie widać wpływ zwłaszcza Destutt-Tracy’ego i Condillaca, czyli przedstawiciele myślenia oświeceniowego i prekursorów liberalizmu. Trzeba podkreślić, że właściwie Cortés nie odwołuje się do hiszpańskiej tradycji myśli politycznej (jak choćby XVI-wiecznego filozofa neoscholastycznego, Francisco Suáreza [1548–1617]), do myśli XVI i XVII wieku czy nawet, ogólnie rzecz ujmując, do katolickiej myśli tomistycznej. Przede wszystkim postrzegał Hiszpanię jako kraj, który znalazł się w wirze oddziaływania dwóch sił intelektualnych: Anglii i Francji. Popierał Izabelę II oraz Królową Matkę, Marię Krystynę. Wobec tego faktu obcy był mu plebejski ruch karlistowski – zresztą większość arystokracji, jak zaznaczyłem, nie udzieliła poparcia temu reakcyjnemu obozowi, pozostając wierną Izabeli oraz Marii Krystynie. I kiedy regentka została zmuszona do opuszczenia Hiszpanii, Juan Donoso udał się razem z nią dobrowolnie na wygnanie do Paryża. W owym czasie zaczyna on krytycznie patrzeć na demokrację oraz jej istotny składnik, jakim było powszechne prawo głosu. Nabiera także przekonania do tradycji konserwatywnej jako „ciągłej transakcji czy też kompromisu pomiędzy porządkiem i wolnością, pomiędzy prawami narodu i prawami książąt”³⁹. To właśnie w tym okresie głosi poglądy liberalne, choć do historii przeszedł jako krytyk rewolucji i tradycjonalista, który zajmował się

De Mella wpłynął na myślicieli i polityków hiszpańskich tej rangi co Marcelino Menéndez y Pelayo (1856–1912), Antonio Maura (1853–1925, pięciokrotnie premier kraju) i Miguel Primo de Rivera (1870–1930). Jego idee były dobrze znane kluczowym postaciom hiszpańskiej wojny domowej (zob. M. Blinkhorn, *Carlism and Crisis in Spain 1931–1939*, Cambridge 1975, s. 297; B. D. Cathey, *Juan Vázquez de Mella...*, dz. cyt., s. 27).

³⁸ Podobnie jak wspomniana już tu ważna postać XIX-wiecznej Brytanii, John Henry Newman, który w młodości także zachwycał się ideami racjonalistycznymi, aby później równie radykalnie je potępiać.

³⁹ F. G. Wilson, *Political Thought in National Spain*, dz. cyt., s. 28.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

„zderzeniem pomiędzy myślą katolicką, liberalną oraz powstającymi ruchami rewolucyjnymi socjalizmu i komunizmu”⁴⁰. Trzeba pamiętać wszelako, że naszemu bohaterowi liberalizm kojarzył się przede wszystkim z oświeceniowymi prądami intelektualnymi, a jego wyrazem społecznym była rewolucja francuska jako zwieńczenie racjonalistycznego myślenia oświeceniowego. W słowie „liberalizm” słyszał trzask spadającego ostrza gilotyny, rewolucyjny nieład i chaos, gdy do głosu dochodzą najgorsze instynkty. Cortés należał do pokolenia rozczarowanego, pokolenia, które najpierw uwierzyło w eschatologiczną moc nauki i postępu, ale potem dokonało radykalnej rewizji swoich poglądów.

Sytuację myśli konserwatywnej w zderzeniu z atmosferą postępu, tak charakterystyczną dla XIX stulecia, trafnie diagnozuje John Henry Newman w swoich wybornych kazaniach. W jednym z nich czytamy:

Wadą obecnych czasów [...] jest pogardzanie przeszłością w porównaniu z terażniejszością. Wystarczy otworzyć jakikolwiek egzemplarz dzisiejszych lżejszych lub popularnych publikacji, żebyśmy się natknęli na jakiś panegiryk dotyczący nas samych, oświecenia i humanizmu naszego wieku, albo przeczytali jakieś krytyczne uwagi na temat mądrości i cnót przeszłości.

Po tej konstatacji Newman odnosi się krytycznie do czasów mu współczesnych, dodając:

Ratując się od tej pokusy samooszukiwania najlepiej będzie, jeśli sobie uświadomimy, że ludzie sprzed wieków daleko wyprzedzili nas w zakresie najwyższych standardów ludzkiej doskonałości. To wtedy ustanowiono taki standard prawdy i świętości, jakiego my

⁴⁰ Zob. tamże, s. 24, 26. Rozwój intelektualny Hiszpana, jeśli idzie o jego początki, przywodzi na myśl drogę intelektualną innego znanego przedstawiciela XIX wieku, Johna Henry’ego Newmana (1801–1890), który w swojej *Apologii* także wskazuje na własne racjonalistyczne początki (do 1827 roku). Można pokusić się o tezę, że owo „nawrócenie z racjonalizmu” stanowiło tradycyjny rys rozwoju intelektualnego XIX-wiecznych myślicieli.

nie osiągniemy. Myślimy, że staniemy się mądrzejsi i lepsi, bardziej akceptowani przez Boga, niż oni byli, ale to tylko zwykła mrzonka⁴¹.

Naturalną reakcją pisarzy konserwatywnych na gwałtowne i radykalne zmiany relacji społecznych było dystansowanie się wobec naporu nowych i rewolucyjnych idei. Dodajmy, że rewolucyjnych nie tylko w sensie społecznym i politycznym, ale także naukowym. Chodziło o zdystansowanie się przede wszystkim do płytkiego scjentyzmu, do naiwnej wiary w postęp nauki, który wypiera tradycyjne instytucje społeczne (najlepszym przykładem owego wypierania tradycji są współczesne nam redefinicje rodziny). Trzeba bowiem pamiętać, że w tradycyjnym rozumieniu, które zresztą przechowało się w podejściu konserwatywno-liberalnym, nawet wśród XX-wiecznych myślicieli z obozu liberalizmu gospodarczego, postęp jest pochodną siły społeczeństwa. Społeczeństwo zaś jest silne siłą tradycji, czyli doświadczeniem pokoleń.

Do tego „samooszukiwania” się w podobnym duchu będzie nawiązywał Cortés, bo przecież ostro krytykował wyemancypowany rozum, który na zgłiszczach przeszłości buduje „nowy wspaniały świat”. Nowa budowla tylko teoretycznie obiecuje lepszą jakość życia – ostatecznie staje się destrukcyjna, ponieważ nie wyrosła na fundamencie głębokiego zrozumienia natury ludzkiej i doświadczenia, które zawsze zakłada trwałość i zmianę w dynamicznym wzajemnym powiązaniu. Rewolucyjne zmiany, ponieważ są owocem nagłych i spontanicznych pomysłów rozumu instrumentalnego, prędzej czy później stają się zagrożeniem dla samego człowieka. Są to bowiem raczej wizje i modele oderwane od ludzkiego doświadczenia, a narzucone przez podejście racjonalistyczne, które nie doceniają wagi rozumienia człowieka i jego natury, które w istocie odmawiają człowiekowi prawa posiadania natury, sprowadzając wszystko na płaszczyznę indywidualnego wyboru i przemian kulturowych.

Z dzisiejszego punktu widzenia kwestia liberalizmu jest dużo bardziej skomplikowana. Częściej mówimy o przebywaniu w miejscach

⁴¹ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco 1987, s. 477. Później Newman precyzuje, że za te niezłomne wzorce z przeszłości uważa apostołów i proroków.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

granicznych, które łączą różne doktryny, aniżeli patrzymy na wyraźnie oddzielone obozy. I tak na przykład wśród systemów polityczno-społecznych wymieniamy stanowisko konserwatywno-liberalne, które w skrócie wyraża przekonania, iż w sferze społecznej powinny funkcjonować tradycyjne instytucje, jak religia, rodzina, wolne stowarzyszenia, natomiast w gospodarce muszą działać mechanizmy wolnościowe: własność prywatna, prywatna inicjatywa, konkurencja. Niektórzy autorzy kojarzeni z nurtem liberalnym (czy neoliberalnym), jak choćby wspomniany tu przedstawiciel szkoły austriackiej, Friedrich von Hayek, podkreślają znaczenie silnych i tradycyjnych więzi dla rozwoju ekonomicznego⁴². Max Weber bezpośrednio łączył sukces gospodarczy amerykańskiego kapitalizmu z zasadami chrześcijańskiej etyki protestanckiej. Dlatego ze zrozumieniem czytamy konstatację współczesnego autora katolickiego, który pisze:

Wiara w naukę jest zdecydowanie czynnikiem odstępstwa, ale ani Locke, ani Ojcowie liberalizmu nie stali na stanowiskach etycznych kompatybilnych z dzisiejszą sytuacją. Wierzyli w Boga, w prawo naturalne, w prawa niezbywalne człowieka. Dziś, kiedy parabola doszła do najniższego punktu, nie tylko Bóg nie istnieje. Dziś pocieszenie i pomoc, które może przynieść religia autonomii osobistej, zniknęły i wszystko jest naprawdę dozwolone⁴³.

Ta pesymistyczna konstatacja wyraża już pewien końcowy etap procesów, z jakimi miał Cortés do czynienia w XIX wieku.

Podobnie jak Newman w 1827 roku, Hiszpan początkowo wierzył, że rozum jest „światłem świata”, a ludzie obdarzeni sprawnością intelektualną powinni sprawować rządy i kierować społeczeństwem; i tak samo jak wielki konwertyta brytyjski radykalnie zmienił swoje nastawienie. Elementy filozofii nowoczesności stanowiły przewod-

⁴² Dlatego należy zgodzić się z Bogdanem Szlachta, gdy pisze o tezach Hayeka jako „zbieżnych z konserwatystami”, że krytykował etatyzm oraz „przekonywał, że wspólnota spontaniczna nie jest anarchiczna, gdyż wyklucza akty zmierzające do zniszczenia ładu określającego obszar wolności jednostki” (zob. B. Szlachta, *Konserwatyzm...*, dz. cyt., s. 143).

⁴³ M. Pera, *Dlatego powinniśmy nazywać siebie chrześcijanami. Liberalizm, Europa, etyka*, tłum. F. Glen, Lublin 2014, s. 159.

nią myśl jego wystąpienia podczas otwarcia roku akademickiego w Cácer w 1829 roku⁴⁴. Potem następuje odchodzenie od racjonalizmu, w którym zaznacza się przełomowa data 1839. W 1842 roku autor *Ensayo* nazywa rozum „największą spośród nędzy ludzi”⁴⁵.

Jak widać z tego krótkiego opisu, próba zamknięcia Donoso w wyczerpującej formule definicyjnej kończy się niepowodzeniem. Taki los spotyka każdego, kto pragnie wtłoczyć myśliciela aktywnie uczestniczącego w życiu politycznym w proste, więc z natury zawsze redukujące, kategorie. Mamy tu bowiem niezmiennie do czynienia z nakładaniem się różnych obszarów. Hiszpan uczestniczy w wydarzeniach politycznych swojej epoki, ale – jak się wydaje – nabiera do nich coraz większego dystansu, szukając ich głębszego zrozumienia i religijnych odniesień. Zresztą, by posłużyć innym znakomitym przedstawicielem XIX wieku, Alexis de Tocqueville bywa określany jako konserwatysta lub konserwatywny liberał, zależnie od przyjętych założeń autora opracowującego jego poglądy. Z punktu widzenia osobistej biografii jest to jednak rzecz zupełnie naturalna. Cóż w tym dziwnego, że intelektualista przyjmuje różne stanowiska, z których się wycofuje. Nie znajduję w tym niczego nagannego, lecz uważam to za całkowicie normalną postawę człowieka poszukującego rozwiązania pilnych kwestii społeczno-politycznych, a mówiąc językiem filozoficznym – poszukującego prawdy.

Donoso dojrzał indywidualnie i politycznie w klimacie romantycznego wzburzenia. W Europie wiał wichur rewolucyjny. We Włoszech Młode Włochy Mazziniego, w Niemczech Młode Niemcy Heinego, w Anglii natomiast Młoda Anglia Disraeliego⁴⁶.

⁴⁴ D. Westemeyer, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 11. Autor opracowania sugeruje jednocześnie, że filozof nie całkiem poddał się radykalnemu racjonalizmowi.

⁴⁵ Cyt. za: tamże, s. 12.

⁴⁶ Giuseppe Mazzini (1805–1872), włoski prawnik, dziennikarz, demokrat, bojownik o wolność; jako przedstawiciel „Europy narodów” walczył przeciw „Europie monarchów”. Heinrich Heine (1797–1856), poeta, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli liryków niemieckich; w 1831 roku udał się do Paryża, gdzie zainteresowała go ideologia socjalizmu utopijnego Saint-Simona i gdzie spędził resztę życia. Benjamin Disraeli (1804–1881), premier Wielkiej Brytanii, przedstawiciel Partii Konserwatywnej, zwolennik rozbudowy imperium brytyjskiego.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

Donoso pozował wówczas na człowieka światowego, dandysa, który bezkompromisowo przejmował europejskie trendy w modzie⁴⁷. Jak wspomniałem wcześniej, przejął dominującą atmosferę intelektualną, będąc przekonanym, że także dla Hiszpanii nastąpiła nowa era, oraz – jak pisze John Graham – „pomniejszyła [znaczenie] starszego pokolenia radykałów jako płytkich naśladowców, którym brakowało geniuszu, rozumienia lub kompetencji”⁴⁸. Zgodnie z duchem epoki zajmuje się wieloma dziedzinami, bierze aktywny udział w życiu politycznym i kulturalnym XIX stulecia. Pisze do „La Abeja” (1834–1835), zakłada i wydaje „El Porvenir” [Przyszłość] (1837), pisze także do „Revista de Madrid” (1838), „El Piloto” (1839), pracuje dla „El Correo Nacional” (1838–1842) i „El Heraldo” (1842–1843). Później współpracuje z Pacheco w „La Patria” (1850)⁴⁹.

Donoso Cortés zgromadził pokaźny zbiór książek. W jego bibliotece znajdowały się dzieła autorów wszystkich epok (Platona, Arystotelesa, Chryzostoma, Augustyna, Akwinaty, Leibniza, Monteskiusza, Rousseau, Hume’a, de Maistre’a, Hegla, Saint-Simona, Comte’a, Newmana i Wisemana). Graham podkreśla zwłaszcza wpływ Leibniza, „w którego *Dzietałch* i *Mysłach* studiował idee wiary i rozumu, dobra i zła, czasu i przestrzeni”⁵⁰. Rozległa lektura filozofów i pisarzy kształtowała jego umysł, przygotowywała do debat i argumentacji, by pod koniec życia uczynić go – jak pisze Graham – „transcendentnym syntetykiem”⁵¹. Syntetykiem transcendentnym, bo też z biegiem czasu Juan Donoso zaczyna inaczej oceniać wydarzenia polityczne. Zamiast szukać w nich doraźnych celów partyjnych czy rządowych, poczynają je wyjaśniać przez pryzmat ukrytych, całościowych i ostatecznych planów Opatrzności. Bóg, poprzez błogosławieństwo lub karę, prowadzi ludzkość do jedności. To nie Hegłowska idea rozwija się w dziejach, wpisując w swoją logikę i wykorzystując ludzką przygodność, ale Bóg stopniowo – wedle Swego ukrytego zamiaru – objawia Swoj plan wobec człowieka.

⁴⁷ Zob. J. Graham, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁸ Tamże, s. 78.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 81.

⁵⁰ Tamże, s. 85–86.

⁵¹ Tamże, s. 89.

Jego krytyka spuścizny oświecenia szła najpierw w kierunku de Maistre'a i Saint-Simona. Pisze Graham:

Inaczej niż Hegel lub Guizot nie kończył postępu rozumu lub dialektyki na współczesności, ale śmiało rozciągnął go w przyszłość, jak Comte, i (jak Comte) wierzył, że tylko dogmatyczna filozofia i polityka mogą doprowadzić do normalnej epoki oraz że tylko dogmatyczna forma i wyraz mogą zawładnąć umysłem mas w czasie kryzysów, dostarczając popularnego symbolu, formuły, idei lub zasady⁵².

Ponadto, co niezwykle istotne, przeciwnie niż u Hegla pragnieniem Cortésa nie było objawienie się tego, co obiektywne (ogólne), czyli transformacja subiektywności w obiektywnym bycie państwa, ale przyjęcie katolickiego dogmatycznego nauczania o naturze ludzkiej oraz przyjęcie chrześcijańskiego przesłania na temat Odkupienia.

Zresztą wydaje się, że większość myślicieli chrześcijańskich, usiłujących zerwać ze spuścizną modernizmu, stanęło na stanowisku Augustyńskiego *credo ut intelligam*. Przecież jest to postawa pokory ograniczonego w swych roszczeniach poznawczych rozumu wobec nieograniczonej w swym bogactwie rzeczywistości. Także dla Johna Henry'ego Newmana to postawa wiary – jako nastawienia poznawczego, a nie teologicznego – była tą właściwą perspektywą (odniesieniem) dla naszego doświadczenia. Droga Donoso przypomina drogę rozwoju bohatera Kierkegaardowskiego, który od estetycznej pustki Don Juana dojrzewa do bezkompromisowego posłuszeństwa Abrahama. Ścieżka Donoso krzyżuje się ze ścieżką Benjamina Constanta, kiedy widzimy ich jak – poruszeni współczuciem dla ludzkiej nędzy – wspierają spotkanych nędzarzy.

⁵² Tamże, s. 90.

* * *

O wielkim talencie politycznym Cortésa świadczy fakt, że jego mentor nazywał swojego ucznia „diamentem”, a gdy ten osiągnął 19 lat, proponował mu wakujące stanowisko profesora. Chcąc wynagrodzić jego oddanie oraz wsparcie, jakiego udzielił Izabeli oraz jej matce, Marii Krystynie, Ferdynand VII ofiarował mu intratne stanowisko w ministerstwie „Łaski i Sprawiedliwości”, wprowadzając tym samym Donoso w świat polityki, w którym już pozostał. W swoim monumentalnym opracowaniu *El poder y la palabra* [Władza i słowo] Luiz González Seara pisze o wpływie „idei tradycjonalistycznych, kontrrewolucyjnych i tak bardzo apokaliptycznych” Donoso Cortésa⁵³. Seara opowiada o ewolucji Cortésa od poglądów liberalnego doktrynera, „najbliższego i najgłębszego w partii umiarkowanej”, do pozycji „dogmatycznego tradycjonalisty, kontrrewolucyjnego i prawie dyktatorskiego, które to stanowiska zajął od rewolucji 1848 roku”⁵⁴.

W okresie 1840–1848 Donoso Cortés dostrzegł w rewolucjach czynnik postępu. Jak pisze Alvarez:

rewolucje tłumaczone są wizją, która usiłuje nam wyjaśnić oczyszczający i uwalniający sens tego zjawiska, to znaczy jego historyczną konieczność. I czyni to pomimo faktu, iż rewolucje, poza tymi historycznymi współrzędnymi przypisanymi im przez wspomniany sens, nie przestają zachowywać dla tego myśliciela z Estremadury charakteru radykalnej wieloznaczności⁵⁵.

Pod koniec życia Cortés był przekonany, jak powiada Seara, że liberalizm,

zaaferowany technicznymi problemami rządu, prawami religii i teologii politycznej sam przyczynił się do przygotowania tryumfu

⁵³ L. G. Seara, *El poder y la palabra, Idea del estado y vida política en la cultura europea*, Madrid 1995, s. 655.

⁵⁴ Tamże, s. 655–656. Nowe poglądy, jakie później wyznawał Cortés, wpisują się w ogólny klimat ideowy Francji, którego znamienitymi przedstawicielami byli Joseph de Maistre i Luis de Bonald, oraz w Niemczech – Adam Müller.

⁵⁵ L. G. Díez Álvarez, *La soberanía de los deberes. Una interpretación histórica del pensamiento de Donoso Cortés*, Cárceres 2003, s. 85.

w walce światła przeciw ciemności, która ukazywała się na horyzoncie z falangami katolików i falangami socjalistów zwartymi w otwartej walce⁵⁶.

I Seara kontynuuje:

Jest to tym bardziej godne uwagi, ponieważ w tym czasie – czasie Hegla i Schellinga, de Tocqueville'a i Stuart Milla, Saint-Simona, Comte'a i Marksa, Nietzschego, Schopenhauera i Micheleta – na starym przylądku iberyjskim, z wyjątkiem Donoso i de Larra⁵⁷, sowa Minerwy nie była w stanie poderwać się do lotu. Ale poderwała się z wielką energią w innej Europie – Europie rewolucji politycznych i przemysłowych, z taką siłą, że wydawało się, iż nastąpił koniec historii. I my chcemy pokazać ten lot⁵⁸.

Czy jednak sowa Minerwy nie opadła już z sił? Czy nie przysiadła zmęczona, nie widząc celu lotu? Seara bardzo szczególnie wyróżnił Cortésa i de Larra (rzecz nieco zdumiewająca, zważywszy na fakt, że pisarz zginął śmiercią samobójczą w wieku 28 lat), a nie wspomina o Jaimem Balmesie.

Donoso zajmuje środkową pozycję pomiędzy rewolucyjną lewicą a absolutyzmem prawicy. W latach 1838–1842 krytykuje zaniedbanie religii w polityce. Jego myślenie cechuje eklektyzm. Procesowi odchodzenia od racjonalizmu (bo – jak zaznaczyłem – ten rys Oświecenia najbardziej wpłynął na naszego bohatera, tak że utożsamiał się z liberalizmem) towarzyszy mocne związanie z religią. Religia oczyszczona z komponentu naturalnego staje się egzystencjalnym wyborem: albo-albo. W 1845 roku, pisząc o miejscu Kościoła w Hiszpanii, Cortés podkreśla jego znaczącą rolę, jego powiązanie z polityczno-społeczną historią kraju. Dostrzegamy tu te same treści,

⁵⁶ L. G. Seara, *El poder y la palabra...*, dz. cyt., s. 656.

⁵⁷ Chodzi o Mariano José de Larra y Sánchez de Castro (1809–1837), dziennikarza i pisarza, jednego z głównych przedstawicieli hiszpańskiego romantyzmu, znanego także ze swoich artykułów politycznych, np. *Fíguro, zbiór artykułów dramatycznych, literackich, politycznych i obyczajowych*. De Larra krytykował absolutyzm i karlizm, solidaryzował się z biednymi. Larra posługiwał się pseudonimem Fíguro i należał do zwolenników liberalizmu i demokracji.

⁵⁸ Tamże, s. 657.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

jakie zawarto w redakcji *Syllabusa błędów*⁵⁹. Trudno o mocniejsze związanie władzy i społeczeństwa politycznego z wymiarem religijnym, kiedy nazywa się Kościół, tron i naród „naszą polityczną Trójcą” [*nuestra Trinidad política*]. Szukanie paraleli pomiędzy życiem politycznym a jednością Trójcy, przedstawienie teorii jedności i wielości, Wilhelmsen nazywa „najbardziej oryginalną teorią” Donoso⁶⁰.

Rys profetyczny⁶¹ znajdujemy w tekstach, w których autor hiszpański przewiduje nadejście rosyjskiego niedźwiedzia karzącego Europę. Oczywiście możemy się zastanawiać, co mogło się kryć za ową karę. Można by momentem „kary” nazwać rewolucję październikową – po części była ona „czystym” wołaniem o poprawę losu biednych, ale zasadniczo stanowiła ślepy akt terroru; podobnie rzecz się miała z rewolucją francuską. Tak się dzieje, gdy władza traktuje swoje boskie pochodzenie nie jako zadanie i wezwanie do służby, ale jako okazję do poszerzania swoich granic i okazję do ucisku. Ponadto, co zauważyła Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda z Uniwersytetu Complutense w Madrycie, aluzja do Rosji ma ukazywać, jak brama dla nieograniczonego konstruktywizmu socjalistycznego się otwiera. Europa, wyzbyta własnej (chrześcijańskiej) tożsamości, pogrąży się w otchłani tego konstruktywizmu i despotyzmu „pod protektoratem [...] Rosji”⁶². Donoso jest przekonany, że naruszenie niezależności Kościoła stanowi jednocześnie jego zniszczenie. W odniesieniu zaś do narodu hiszpańskiego słyszymy wyraźną nutę nacjonalistyczną, autor porównuje go wręcz do narodu żydowskiego, gdy pisze o narodach „wybranych i predestynowanych”. Naród hiszpański w tym kontekście jest „przedstawicielem katolicyzmu”⁶³, choć zdolnym do przesady. Tą przesadą nazywa

⁵⁹ Znanym i wielokrotnie dyskutowanym dokumencie współczesnych błędów, którego zredagowanie zlecił kardynałowi Antonellemu papież Pius IX.

⁶⁰ F. D. Wilhelmsen, *Foreword* [w:] R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. XI.

⁶¹ Wielu autorów podkreśla tę charakterystyczną pozycję prorocką Cortésa. Trzeba go oceniać przez specyficzny pryzmat kogoś, kto był wizjonerem, komu zatem towarzyszył właściwy tej roli stan emocjonalny. Widząc rozkład tradycyjnych wartości, tego, co Kierkegaard nazwał rozwodnionym chrześcijaństwem, Cortés przewidywał smutną przyszłość.

⁶² Zob. J. Bartyzel, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt.

⁶³ Wszystkie fragmenty cyt. za: D. Westemeyer, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 15.

autor nienawiść rasową, która doprowadziła do wygnania Żydów oraz wynalezienia Inkwizycji⁶⁴.

Rok 1847 jest jednocześnie kolejnym rokiem przełomowym, kiedy to jeszcze raz w sposób szczególny zaznacza się „nawrócenie” Hiszpania i porzucenie racjonalizmu. Jego wiarę przenika dynamizm działania, a zarazem pobożność, pokora, ufność w Opatrzność Bożą⁶⁵. Towarzyszy tej postawie jednocześnie spadek zainteresowania oraz niechęć do działalności politycznej. Myślenie filozofa zmierza w kierunku mistyki, rozważa nawet wstąpienie do klasztoru (chciał wstąpić do zakonu jezuitów). Radykalnie pozbywa się wszelkich powiązań z oświeceniowym deizmem, stając się apostołem wiary katolickiej. Jak podaje Westemeyer, Donoso uznał „swoje dotychczasowe przekonania za bezowocne, bo nie wpłynęły na jego myślenie, mowy albo czyny”. Teraz pragnie odnaleźć takie źródło inspiracji, które by mocniej przeniknęło jego życie – tak w wymiarze teoretycznym, jak

⁶⁴ F. G. Wilson, *Political Thought in National Spain*, dz. cyt., s. 25. Mówimy tu zatem o nieautentyczności świadectwa i niekonsekwencji chrześcijan. Nie od rzeczy będzie też wspomnieć zachowanie chrześcijańskich kolonizatorów z Hiszpanii w Nowym Świecie. Okrucieństwo przybrało takie rozmiary, że papież Paweł III wydał bullę (1537), przypominając swoim chrześcijańskim poddanym, że Indianie też są „prawdziwymi ludźmi”.

⁶⁵ Bartyzel zauważa, że doszły tu także do głosu względy osobiste. Umiera brat Donoso, Pedro, który był „głęboko wierzącym katolikiem i karlistą”, o którym Juan napisał: „żył jak anioł i umarł tak, jakby umierali anieli, gdyby śmierci ulegali. I odtąd postanowiłem kochać i czcić, Kocham i czczę Boga mego brata. [...] Taka jest historia mojego nawrócenia” (zob. J. Bartyzel, *U źródeł Syllabusa. Donoso Cortés versus katolicy liberalni*, haggard.w.interiowo.pl/gaduel.pdf [dostęp: 17 XII 2016]). Ten element osobisty w procesie nawrócenia, związany z jakąś sytuacją graniczną, jest dobrze znany w tego rodzaju doświadczeniu. Wystarczy przywołać wspomnianego tu już Newmana i jego walkę o odnowienie Kościoła anglikańskiego. Jego droga do „nawrócenia” przecież też zaczęła się od poważnej choroby w czasie wyprawy do Rzymu w latach 30. XIX wieku. W obliczu zbliżającej się śmierci miał wewnętrzne przekonanie, że jeszcze nie umrze, bo czeka go wielkie zadanie do wykonania. Zresztą w przypadku Newmana warto zwrócić szczególną uwagę na to, co nazwałbym tutaj momentem antyracjonalistycznym. Zauważmy wszakże, że odnowa rozpoczęta w 1833 roku miała dokonać się w ramach Kościoła anglikańskiego, a doprowadziła Johna Henry’ego do Kościoła rzymskokatolickiego. Takiego obrotu spraw nie mógł przewidzieć żaden z góry założony plan.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

i praktycznym. Z polityka opierającego się na własnym rozumie pragnie zostać politykiem stojącym mocno na fundamencie wiary, „w miejsce inteligencji wchodzi Objawienie, a racjonalistyczna filozofia zostaje wyrugowana przez teologię”⁶⁶.

Wobec tych enuncjacji nazywanie Donoso Cortésa myślicielem politycznym traktowane jest przez niektórych autorów z dystansem⁶⁷. Takie podejście wydaje się słuszne. Hiszpan był przede wszystkim myślicielem religijnym, który zastanawiał się nad tym, jaka struktura życia społeczno-politycznego lepiej usposabia człowieka do wybierania dobra i odrzucenia zła. Rzecz jasna nie oznacza to, że przez ludzi mu współczesnych nie był postrzegany także jako myśliciel polityczny – nie było to możliwe choćby ze względu na fakt jego zaangażowania w życie polityczne.

Jeśli chodzi o oddziaływanie myśli politycznej naszego bohatera, trzeba powiedzieć, że jego pisma były czytane w Europie przez takich mężów stanu, jak Metternich, Bismarck czy Napoleon III. Metternich na przykład podziwiał Cortésa, o czym pisałem wcześniej, zwłaszcza po otrzymaniu egzemplarza *Ensayo*, który ukazał się w czerwcu 1851 roku. Od razu praca ta, opublikowana w Madrycie i Paryżu – jak pisze autor monumentalnego opracowania o Cortésie, Federico Suárez, przytaczając słowa Alöisa Dempfa – uznana została „za dzieło wyjątkowe i genialne i wywołała wielką sensację”⁶⁸. Jak zaznaczyłem w pierwszym rozdziale, Cortés był ambasadorem w Berlinie i Paryżu, od lute-

⁶⁶ D. Westemeyer, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 16. Równie radykalnym krytykiem oświeceniowego deizmu był de Maistre, który uważał, że natura istnieje tylko dzięki „wiecznemu połączeniu z Bogiem” (zob. P. Matyaszewski, *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Lublin 2002, s. 105).

⁶⁷ Gianni Baget Bozzo we wstępie do książki Rino Cammilleriego zaznacza, że Cortés „nie jest myślicielem politycznym, lecz myślicielem cywilizacji” (R. Cammilleri, *Juan Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 9). Ta teza byłaby oczywiście zgodna z radykalnym podejściem do życia społeczno-politycznego Hiszpana, w którym liczy się nade wszystko życie tradycją i przekazem wiary politycznej – te zaś stanowią mocny fundament, na którym można zbudować cywilizację. Gdybyśmy mieli zatem porównać drogę Donoso Cortésa do dróg Machiavellego i Erazma, bliższa mu będzie ta ostatnia.

⁶⁸ A. Dempf, *La filosofía Cristiana del Estado en España*, Madrid 1961, s. 235, cyt. za: F. Suárez, *Vida y obra...*, dz. cyt., s. 17.

go 1851 roku do swojej śmierci piastował funkcję ambasadora Hiszpanii w Paryżu. Esej został natychmiast przetłumaczony na język francuski. Cortés i Metternich wyznawali podobne poglądy polityczne, jeśli chodzi o znaczenie rewolucji, obawiali się też połączenia nacjonalizmu z demokracją oraz mieli podobne wizje przyszłości – przewidywali nadejście czasów barbarzyństwa⁶⁹.

4. ZERWANIE Z FILOZOFIĄ RACJONALISTYCZNA

W latach 1836–1840 Donoso interesuje się w sposób szczególny relacją pomiędzy religią i polityką. W Hiszpanii zaś relacja ta przekładała się oczywiście na relację państwo–Kościół⁷⁰. Powstaje wtedy esej zatytułowany *La Religión, la Libertad, la Inteligencia* [Religia, wolność, inteligencja], w którym hiszpański autor dowodzi, iż organizacja społeczeństwa winna uwzględnić trzy istotne obszary charakteryzujące człowieka: religijność, inteligencję oraz wolność. Znaczące rozstanie z tradycją myślenia racjonalistycznego przynosi esej *Sobre el estado de las relaciones políticas entre Francia y España* [O stanie stosunków politycznych pomiędzy Francją i Hiszpanią]. W epoce nowoczesnej, powiada filozof, dokonało się uwolnienie rozumu od wiary i historii. Powstał rozum wyemancypowany [*razón emancipada*], który doprowadził – komentuje Schramm – do

dekompozycji wszystkich instytucji politycznych, religijnych i społecznych z zamiarem nowej organizacji społeczeństwa wedle własnego [tzn. rozumu wyemancypowanego – J. K.] obrazu⁷¹.

Ów wyemancypowany w okresie rewolucji francuskiej rozum przyjął jej zasady jako własny swoisty dekalog wyzwolenia. Dlatego

⁶⁹ Zob. F. G. Wilson, *Political Thought in National Spain*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁰ Zob. E. Schramm, *Donoso Cortés: ejemplo del pensamiento de la tradición*, Ateneo–Madrid 1952, s. 20.

⁷¹ Tamże, s. 21.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

pisząc o prawach człowieka, Donoso nazywa je dekalogiem rozumu [*decálogo de la razón*]. Nastąpiło wyzwolenie rozumu od moralności, bo jedynym ograniczeniem i punktem odniesienia dla takiego rozumu stało się dobre uzasadnienie (czyt. poprawne, logiczne)⁷². Rozum instrumentalny zyskał tym sposobem wartość absolutną. Jak to niezwykle trafnie określa współczesny filozof kanadyjski, „czysto instrumentalne stanowisko wobec świata nie pozwala na żadną głębszą jedność w społeczeństwie niż ta, która jest efektem używania tych samych, wspólnych narzędzi”⁷³. Myślę, że Juan Donoso doskonale zrozumiał na wiele dziesięcioleci przed Taylorem, że fundamenty jedności, fundamenty spajające społeczeństwo w całość muszą być o wiele solidniejsze aniżeli te zaczerpnięte z immanentnego świata rozumu.

Pisząc o rewoltach powstańczych do hrabiego Raczyńskiego⁷⁴, Cortés nie omieszkął wspomnieć tak istotnego dla niego aspektu moralnego, przewidując przyszły rozwój wydarzeń. Czytamy w liście opatrzonym datą 1 III 1849 (Berlin): „Lecz anarchia moralna, anarchia idei wyzwoli się i rozwinie dzięki propagandzie rewolucyjnej, aż do fatalnego dnia jej triumfu”⁷⁵. Znajdziemy też w tym liście nader ciekawą uwagę dotyczącą pozycji męża stanu, który nie może poddawać się presji chwili, lecz musi opierać się

⁷² Donoso oczywiście nie był jedynym autorem XIX-wiecznym, który na prekór rozwijającym się konsekwencjom nowożytnego rozbicia głosił potrzebę jedności intelektu i moralności (J. H. Newman pisał o zamieszkaniu pod jednym dachem, zob. J. H. Newman, *Sermons Preached on Various Occasions*, London 1908, s. 13). W swojej *Polityce* Arystoteles notuje: „Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności” (Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 19).

⁷³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 709.

⁷⁴ Hrabia Atanazy Raczyński herbu Nałęcz (1788–1874), długoletni ambasador pruski w Lizbonie i Madrycie, był znanym kolekcjonerem i koneserem malarstwa zachodnioeuropejskiego, założycielem galerii (1853) głównie malarstwa hiszpańskiego. Raczyński nazwał Cortésa człowiekiem „bliższym szaleństwa” (zob. V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, dz. cyt., s. 183).

⁷⁵ D’Antioche, *Deux diplomates le Comte Raczynski et Donoso Cortés Marquis Valdegamas. Dépêches et correspondance politique 1848–1853*, Paris 1880, s. 68–69.

na bardziej solidnych fundamentach. Widać wyraźnie, że autor listu pisze o sobie samym, bo też i tak, jak tu już zaznaczyłem, widział swoją rolę – jako transcendentnego syntetyka, którego nie interesują doraźne korzyści polityczne, ale który pragnie wytyczyć dla polityków ponadczasową drogę odnowy moralnej. Działanie polityczne – tak jak każde inne działanie człowieka – ma być nade wszystko świadomym wyborem powołania wiodącego do zbawienia. Hiszpan pisze do hrabiego Raczyńskiego:

Mąż stanu powinien niezmiennie i stale kierować się odwiecznymi zasadami prawa i sprawiedliwości, nie zaś kapryśnymi i zmiennymi wrażeniami tłumu: biada tym, którzy rządzą inaczej; gotują wielkie katastrofy dla narodów, dla siebie samych zaś straszne i spóźnione wyrzuty sumienia⁷⁶.

Natomiast w liście z 8 VII 1849 roku (Berlin) do hrabiego Raczyńskiego po krótkich słowach, w których Donoso Cortés z uznaniem odnosi się do kolekcji obrazów Polaka, czytamy: „Portrety rodziny świadczą o serdecznych uczuciach i jakości serca tych, którzy przechowują te pamiątki. Po kulcie Boga nie ma nic piękniejszego niż kult naszych przodków”⁷⁷. To bardzo syntetycznie ujęta myśl konserwatywna, która odnosi się zarówno do ważnej roli religii, jak też podkreśla znaczenie historii, szacunek dla mądrości pokoleń i trwałości tradycji.

Następnie w duchu iście kasandrycznym Donoso Cortés wyznaje:

Jeśli chodzi o przyszłość, widzę ją zawsze jako obciążoną najbardziej śmiertelnymi zagrożeniami: i nie ma znaczenia, jakie to są zagrożenia, my czy nasze dzieci będą uczestnikami wielkiej katastrofy. Straszny niepokój ściska moje serce, jak gdyby w historii istniała wszechpotężna siła zła. Powiedzieć, że prawda zawsze zwycięża, że dobro jest mocniejsze od zła, brzmi jak hołubienie iluzjom. Nie uwierzyłby Pan, z jakim smutkiem wyrażam tę myśl!⁷⁸

⁷⁶ Tamże, s. 69–70.

⁷⁷ Tamże, s. 95.

⁷⁸ Tamże, s. 96–97.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

W tym fragmencie przenikniętym pesymizmem wyczuwa się tętno romantycznej melancholii – a może jest to raczej smutek proroczego ducha, który na wzór lamentacji Jeremiasza opłakuje los swoich współobywateli? Jeśli tak, to dostrzegam w nim odgłosy przyszłych zrywów rewolucyjnych, nadejście niszczących ideologii, wreszcie nihilizm epoki, wyrzekającej się swojego chrześcijańskiego rodowodu. W konsekwencji odrzucającej własną tożsamość – a kontynentowi bez tożsamości grozi zapadnięcie się w nicość albo przyjęcie obcej tożsamości. Obca tożsamość oczywiście dąży do eliminacji pamięci przechowywanej przez tych uczestników życia społecznego, którzy jeszcze swoją tożsamość pielęgnują.

Zwróćmy uwagę, że list pisany był w czasie Wiosny Ludów, owej fali zrywów rewolucyjnych. Ich destrukcyjną rolę podkreślała inna znana postać XIX wieku, do której już tu się odwoływałem, Lord John Acton. Rewolucje są fałszywą lekcją w edukacji wolności, bo u ich podłoża leży przekonanie, że istota wolności mieści się w czymś zewnętrznym – w niewłaściwych stosunkach społecznych, w źle funkcjonujących instytucjach politycznych, a nie w człowieku, który lekcji wolności nie odrobił. Ostatecznie zatem przenoszą akcent rozumienia wolności na jej aspekt negatywny – usuwanie przeszkód dla swobodnego wyboru – a nie kładą go na mozolne uczenie się dokonywania właściwych wyborów.

Dlatego Hiszpan jest przekonany, że w edukacji wolności każdy człowiek i każda forma ludzkiej organizacji potrzebują dla swojego rozwoju odpowiedniego etosu – sama więc ten etos tworzy i na nim buduje kolejne struktury wspólnoty. Religia, a Hiszpan ma tu na względzie przede wszystkim katolicyzm, wprowadza porządek oraz nowe rozumienie władzy – jako posłuszeństwa i służby. Na tym fundamencie katolicyzm proponuje model życia społecznego. Katolicyzm daje najlepszy i najbardziej kompletny obraz cywilizacji, bo dzięki niemu „narzucone posłuszeństwo przekształciło się w dobrowolne”⁷⁹. Najlepszym przykładem jest tu rodzina, która jest „boska, jeśli chodzi o jej źródło oraz istotę”⁸⁰. Zniszczenie rodziny niszczy wszelką wspólnotę polityczną, niszczy cywilizację. Rodzina wtłoczona w fałszywy etos ulega –

⁷⁹ *Obras*, t. II, s. 511.

⁸⁰ Tamże, s. 513.

jak metaforycznie pisze Donoso – „rozproszeniu w klubach i kasynach”⁸¹. Kluby i kasyna to niewłaściwe ramy społeczne, ale Cortés niewątpliwie nawiązuje tutaj do powstania 250 klubów w Paryżu (1848), w których wybujało wartkie życie polityczne i gorączka dyskusji, roszczeń i demagogii⁸². Będę o tych ważkich kwestiach pisał szerzej w rozdziale III.

Dla myślicieli konserwatystów, których przecież cechuje nastawienie antyracjonalistyczne, znaczenie społecznej przestrzeni myślenia – czyli etosu – jest ogromne. Umysł człowieka wszak, o czym konserwatyści są święcie przekonani, nie funkcjonuje w próżni, w jakiejś zuniwersalizowanej przestrzeni, ale podąża wedle przyjętych zasad moralnych, skłania się w kierunku takich lub innych rozwiązań. Dlatego Taylor słusznie wskazuje na ogromną wagę takich ram społecznych, w których rozwija się człowiek jako byt obdarzony celem⁸³.

Filozoficznie – podobnie jak św. Augustyn, Kierkegaard – a także poetycko – tak jak Eliot, Saint-Exupéry – Donoso wyczuwał to wołanie cywilizacji europejskiej o porządek i ład, który Europa utraciła, gdy człowiek oderwał się od rzeczywistości, którą ma przed sobą, by ją na nowo zmodyfikować wedle z góry założonego modelu.

Spośród wielu cech charakteryzujących stanowisko bohatera tej książki na pierwsze miejsce wysuwa się pewne nastawienie teologiczne, ale także filozoficzne podejście w analizie zjawisk dotyczących sztuki, historii oraz polityki; szukanie dystansu w refleksji z innego poziomu. Można powiedzieć, że we wszystkich tych dziedzinach Hiszpan podejmuje próbę odkrycia metafizycznego fundamentu. Pyta o istotę państwa, prawa, władzy, autorytetu i wolności.

⁸¹ Tamże, s. 514.

⁸² Zob. J. Baszkiewicz, *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII–XX*, Poznań 2002, s. 236. Jak pisze historyk w klubach „nie brakowało [...] zamętu, ekstrawagancji, nierzadko błysku szaleństwa”, chociaż dodaje, że były też „instrumentem edukacji politycznej i miejscem refleksji” (tamże).

⁸³ Taylor pisze o ramach pojęciowych, horyzontach, „wewnątrz których prowadzimy nasze życie i które nadają mu sens”; takie ramy są „konstytutywną cechą ludzkiego działania” (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 52). Bez tych ram tracimy poczucie orientacji, w rzeczy samej – tracimy naszą tożsamość.

CORTÉS W KONTEKŚCIE PRZEMIAN POLITYCZNYCH

Pamiętajmy, że na opisane uprzednio wydarzenia w Hiszpanii nakłada się niezwykle dynamiczna sytuacja społeczno-polityczna XIX wieku w Europie i na świecie. Nie milkną echa rewolucji francuskiej i nie ustają próby oceny oraz aplikacji jej owoców. Początek XIX wieku to czas potyczek narodów Europy (np. wojna siedmioletnia), ale także zakrojone na globalną skalę podboje Napoleona. Jest to wreszcie czas rodzącej się świadomości narodowej, ruchów narodowo-wyzwoleńczych (Polska, Włochy, Węgry). Polska buntuje się przeciw zaborczej władzy Prus, Austrii i Rosji. Węgry powstają przeciwko zaborczej polityce Habsburgów, stąd nieprzypadkowo w XIX wieku rodzą się określenia „Młode Węgry”, „Młoda Irlandia”, ale także „Młoda Ameryka”. Odradzający wiatr młodzieńczości narodów wieje nie tylko wśród mieszkańców starego kontynentu. Dociera i za ocean, do Nowego Świata. Ameryka poczuła, że nadszedł dla młodego kraju czas wielkiej misji – poszerzania, wprowadzania zachodnich wartości i chrystianizacji. To tam przecież przybywa Lajos Kossuth (1802–1894), przywódca rewolucji węgierskiej, szukając sprzymierzeńców. Amerykanie, a także, entuzjastycznie zapewniają go o swoim poparciu – młoda republika przeżywa wszak okres swojego Boskiego Przeznaczenia [*manifest destiny*] – a w takim czasie postawa paternalistyczna wobec innych narodów i buńczuczne deklaracje przychodzą nadmiernie łatwo. Niestety, złowrogi pomruk pod adresem starej arystokracji Habsburgów rychło milknie, zamieniając się w cichy szepot.

Spośród wielu kategorii, którymi komentatorzy określali Cortésa: kontrrewolucjonista, ultramontanista, zwolennik inkwizycji, zdecydowanie najtrafniejsze wydają mi się: myśliciel religijny, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli konserwatyizmu, apologeta katolicyzmu, który w refleksji nad duchowym dziedzictwem chrześcijaństwa szukał remedium na rewolucyjne paroksyzmy Europy⁸⁴.

⁸⁴ López używa sformułowania *convulsa época* [burzliwy okres], co przecież moglibyśmy przetłumaczyć także jako „epoka wstrząsana konwulsjami”. I w tej epoce Cortés był nie tylko widzem, ale także aktywnym uczestnikiem wpływającym na wydarzenia polityczne (zob. J. Macías López, *Balmes y Donoso Cortés...*, dz. cyt.).

III

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

1. Dyktatura jako forma rządzenia –
lekarstwo na niemoc debaty
 - 1.1. Decyzjonizm | 1.2. Anatomia życia
społecznego – siły inwazyjne kontra siły oporu |
 - 1.3. Przyczyny rewolucji | 1.4. Rodzaje hamulców
| 1.5. Końcowa argumentacja za dyktaturą –
dyktatura sztyletu kontra dyktatura szabli
 2. Katolicyzm wobec socjalizmu i liberalizmu
 - 2.1. Teologia polityczna – elementy afirmatywizmu
i sprawa wolności wyboru | 2.2. Wolność
i posłuszeństwo | 2.3. Dialektyka światła
i ciemności | 2.4. Idea autorytetu | 2.5. Rodzina
oraz idea ojcostwa | 2.6. Hierarchiczna wizja
społeczeństwa – harmonia i hierarchia |
 - 2.7. Odpowiedź księciu de Broglie – diagnoza
sytuacji | 2.8. Stanowisko liberalne i socjalistyczne
-

Jeśli człowiek nieoczyszczony przyjmuje urząd polityczny, przewroty polityczne są tylko wstępem do zaburzeń społecznych. A jeśli człowiek porzuca pozycję wywrotowca w stosunku do rządu, by stać się reformatorem samego siebie, zarówno przewroty społeczne, jak i polityczne, przestają być możliwe.

J. Donoso Cortés

Zgodnie z zapowiedzią we wstępie rozdział III poświęcony będzie pogłębionej analizie poglądów Juana Donoso Cortésa. Ponieważ ma to być ujęcie analityczne i zarazem syntetyczne, pragnąłem temu rozdziałowi nadać taki tytuł, który w sposób możliwie jak najbardziej zwięzły przedstawiałby kluczowy fundament filozofii Hiszpana. Moim zdaniem, a przecież taki wybór jest zawsze subiektywny, Cortés koncentruje się na dwóch obszarach: wolności oraz ładu – i do tych obszarów jego przemyślenia mogą być sprowadzone. Zresztą harmonijne pojednanie tych dwóch przestrzeni było marzeniem intelektualistów w burzliwym XIX stuleciu. Bodaj w każdej filozofii, mówiąc po Heideggerowsku, odnajdujemy newralgiczny obszar troski jestestwa. Może to być myślący podmiot (Kartezjusz), podmiot transcendentálny (Kant), jednostka w relacji do Państwa i Historii (Hegel), egzystencja wobec Absolutu oraz wyboru dobra i zła (Kierkegaard), przyszłość i pewność wierzącego (Newman) czy transcendencja człowieka w działaniu (Wojtyła). Ten newralgiczny obszar jest tedy kluczem do rozumienia podstawowej troski, a w żywiole myślenia manifestuje się jako szczególny obszar ciężenia, jako punkt jednoczący całość zmagających intelektualnych. Mówiąc o wolności, konserwatysta nie koncentruje się – na pewno nie robi tego Juan Donoso – na wyborze jako głównym kryterium jej istnienia, ale na warunkach, w których wolny człowiek potrafi wybrać dobro.

Wolność i ład stanowią połączenie zawsze dynamiczne, mówimy wszak o takiej wolności istoty rozumnej, która nie jest chaotyczną samowolą, i o takim ładzie, który nie stanowi opresyjnego zniweczenia wolności. Powiadamy tedy o wolności jako o doświadczeniu rozgrywającym się w otoczeniu pewnych stałych punktów odniesienia, wedle ustalonych reguł, o wolności dającej się pogodzić i z autorytetem, i z posłuszeństwem, a jednocześnie wolności realizującej się wobec zmiennych okoliczności. Kto

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

w każdych okolicznościach ma prawo oczekiwać ode mnie bezwarunkowego posłuszeństwa? Tylko najwyższy autorytet. Dlatego najwyższą legitymacją władzy jest posłuszeństwo wobec tego, skąd czerpie ona swoje źródło. Tym źródłem nie jest wola ludzka wyrażona w narodzie lub władcy, lecz znajduje się ono „w Bogu, źródle wszelkich praw i jedynym motorze [*motor único*] Historii”¹.

Myśl Cortésa podążałaby ścieżką tych filozofów, którzy – na wzór św. Augustyna – twierdzili, że jeśli tylko wolność ludzka grawituje w kierunku Boga, to sama nie ginie, ale się udoskonala, nadto pozwala człowiekowi realizować swoje cele oraz buduje wokół siebie przestrzeń ładu.

ISTOTNE WYZNACZNIKI MYŚLENIA KONSERWATYWNEGO W KONTEKŚCIE RELIGIJNYM

Konserwatyści, których poglądy zostały już naszkicowane wcześniej, z niepokojem spoglądają na wszelkie gwałtowne próby odwrócenia się społeczeństwa od trwałych wartości, od fundamentów odziedziczonych po poprzednich pokoleniach w imię jakichś zewnętrznych modeli teoretycznych. Myślenie konserwatywne idzie na przekór nowożytnej tendencji zamknięcia człowieka w immanencji jego indywidualnych wyborów bez możliwości jakiegokolwiek odniesienia do tego, co nie podlega wyborowi, co jest przyjęte na gruncie posłuszeństwa i tradycji, gdyż takie odniesienie współcześnie traktowane jest jako nieuprawniona opresja. Wiek XIX to wielkie laboratorium starcia nowoczesności z romantyczną rewizją, tradycją, zderzenia modelu racjonalistycznego z myśleniem romantycznym, na które składały się różne elementy: sentymentalizm, irracjonalizm, ultramontanizm w myśli katolickiej. Jednym słowem – człowiek zwątpił w swoje czysto racjonalne władze, a spojrzął na siebie jak na tajemnicę. Ponadto rzeczywistość społeczno-polityczna uległa tak gwałtownemu

¹ S. Galindo Herrero, *Donoso Cortés y su teoría política*, dz. cyt., s. 263.

rozchwianiu, że człowiek przestał ją ogarniać, gorączkowo szukając stałego punktu oparcia i źródeł rozbitej jedności. Zagubienie człowieka oderwanego od tradycji i pozostawionego niejako samemu sobie, człowieka wyemancypowanego bez wyraźnego drogowskazu, w jakim kierunku ta emancypacja ma zmierzać i czemu służyć, zostało więc jeszcze wzmocnione. Pojawiły się różne recepty mające zaradzić tej niepewnej sytuacji. Wystarczy przywołać znany esej Johna Stuarta Milla *O wolności*, w którym brytyjski filozof, zatroskany o ginącego ducha indywidualności w nadchodzącym wieku umasowienia, zachęca do nowych eksperymentów, nawet ekstrawagancji, które mogłyby ludzką indywidualność uratować. Wyemancypowany podmiot usiłuje poprzez coraz śmielsze projekty własnej osobowości wyrwać się z ujednolicającej masy. Brak zewnętrznego kryterium doboru prowadzi jednak do tego, że owe w zamysle wyzwalające akty indywidualnego wyrazu, inicjowane w imię ratowania indywidualności, tracą sens, gdy brakuje im celu. Czysty ekspresyvizm nie rodzi trwałych wartości, bo ostatecznie nie wiadomo, czego miałby być wyrazem, a jeśli ma być wyrazem czegośkolwiek, to przecież nadal brakuje odpowiedzi na pytanie, czego wyrazem być powinien².

Podobnie jak Mill Donoso Cortés przewiduje nadejście epoki umasowienia i stereotypizacji społeczeństwa, na co jednak lekarstwem nie są Millowskie zachęty do eksperymentalnej ekstrawagancji, lecz konsekwentne podjęcie i kontynuowanie spuścizny chrześcijaństwa. To nie filozofia, lecz praktykowana wiara, ma być przewodnikiem. Rozum bowiem wyzwolony z ograniczeń i zdany jedynie na własne umiejętności deliberacji staje się raczej przewodnikiem ślepy, popada w aporie, z których nie może się wyzwolić. Zaznaczmy jednak wyraźnie, że nie chodzi tu o krytykę rozumu proweniencji Hume'owskiej, lecz o powrót do integralnego spojrzenia, w którym łączą się dwie zasady – *fides querens intellectum* oraz *credo ut intelligam*. Mamy tedy Augustiańską zasadę wiary poszukującej zrozumienia oraz Anzelmiańską zasadę wiary pozwalającej zrozumieć. W każdym razie umiejętności intelektualne

² Zob. szerzej na temat celowości w działaniu Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 64 i nn.

są ważne, o ile idą w parze z moralną dojrzałością. Tylko wówczas bowiem sąd rozumu staje się integralnym sądem osoby.

W XIX wieku rewolta przeciw uzurpacjom rozumu to wspólny głos romantycznego przebudzenia Newmana, Kierkegaarda i Cortésa. W podobnym duchu pisał także Benjamin Constant, kiedy wzywał do pielęgnacji cnót heroizmu, ofiary, samozaparcia w epoce interesu własnego i szybkiego sukcesu. I tak jak, idąc za Weberem, można mówić o oświeceniu jako epoce odczarowania, tak też reakcja krytyczna wobec zabsolutyzowanej pozycji rozumu – znajdującej swój polityczny wyraz w gwałtownych rewoltach społecznych – może być określana jako powtórne odczarowanie. Odczarować rozum w tym sensie oznaczałoby zobaczyć go we właściwym świetle, przypisać mu odpowiednie miejsce i uwolnić od wygórowanych aspiracji, którym jako naturalne narzędzie poznania nie jest w stanie sprostać.

W głębokim przekonaniu Hiszpana rozwiązaniem nie może być ani racjonalistyczny liberalizm, który ignoruje grzech, ani też racjonalistyczny socjalizm, który dowodzi, że grzech nie istnieje, bo natura ludzka jest dobra³ – w tym błędnym podejściu to nie wewnątrz człowieka jest skalane złem, ale jego otoczenie. Socjalizm, jak też i wiele innych doktryn społeczno-politycznych, jest dzieckiem Rousseau, łącznie ze współcześnie lansowaną ideologią poprawności politycznej. Donoso słusznie, jak sądzę, przewiduje nadejście tyranii. Zauważa bowiem, że człowiek, który zatracił wewnętrzne hamulce – czyli na przykład sumienie odpowiednio uformowane w środowisku religijnym – naraża się na działania powstrzymujące jedynie ze strony zewnętrznej władzy, które oczywiście odbiera jako opresyjne. Zresztą czemu miałby się pohamowywać, skoro wmawia się mu, że powstrzymywanie siebie może brać się z przemocy i prowadzić do zafałszowania jego osobowości. Ponieważ zatracił swoją własną busolę, bo przecież dlaczego miałby ją zachować, skoro jest z natury dobry (złe jest natomiast sparaliżowane sztucznymi konwencjami społeczeństwo), pozostaje zdany na łup medialnej propagandy, ginie w natłoku ofert do wyboru, których wartości nie potrafi rozsądzić. Dzieje się tak, gdyż zamyka oczy na zewnętrzne kryteria oceny (właśnych poczynań) ze względu na ich podejrzanie przymusowy

³ Zob. R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. XXI.

charakter. Nie mając tedy rozwiniętego kryterium, nie wie, co wybrać. Próbuje więc wszystkiego, by rychło przekonać się, że żaden wybór nie daje satysfakcji.

I tak jak Rousseau ogłasza wyzwolenie dobrego z natury człowieka z okowów opresyjnych instytucji – zapowiadając tym samym przyszłe rewolucyjne działania – tak chrześcijaństwo (zwłaszcza katolickie) niezmiennie „przekonuje świat o grzechu”⁴, a zatem opowiada o całkowicie odmiennym wyzwoleniu. Oczywiście podkreślam tu słowo „katolickie”, ponieważ chrześcijaństwo przefiltrowane przez nowożytny deizm utraciło impet pierwotnego powołania, co jest naturalną konsekwencją nowożytnych przemysłów. Jeśli bowiem naturalny rozum – to znaczy nieoświecony wiarą – ma być ostatecznym sędzią i przewodnikiem, to rzecz jasna nadprzyrodzone objawienie traci na znaczeniu, jako że najwyższą instancją odwoławczą staje się immanentny rozum. Późniejsze tańce wokół gilotyny to jedynie bardziej współczesna forma upiornego *danse macabre*, zapowiadająca z kolei nowe formy nihilizmu i drobiazgową buchalterię obozów koncentracyjnych. Najbardziej dramatyczną jego postacią będą krematoria – metodyczne, szybkie, sprawne techniki eliminacji „podludzi”.

Pojawiają się prorocy nowych czasów, zapowiadający ukształtowanie się nowego człowieka. Saint-Simon pisze *Nouveau Christianisme* [Nowe chrześcijaństwo], Shelley *The Necessity of Atheism* [Konieczność ateizmu], George Sand walczy o prawa kobiet, o ich wyzwolenie z „opresyjnych więzów” rodziny i społeczeństwa, co jest oczywiście wyraźnym uderzeniem w tradycyjny model chrześcijański. Określenie „nowi ludzie” to bardzo modne hasło wywoławcze w XIX wieku. Donoso Cortés za szczególny obiekt swojej krytyki obiera Proudhona, podobnie jak dla Bastiata był nim Rousseau; Donoso traktuje Proudhona jako wcielenie zła⁵. Romantyczne eksperymenty intelektualne, jako bunt wobec uniwersalizującego modelu oświeceniowego, kończą się ostatecznie propozycją anarchii, której adwokatem jest Proudhon.

Pośród tego zamieszania pojęciowego i prób wyniesienia człowieka na piedestał dobroci i nieomyślności Donoso Cortés nie ma

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 14.

⁵ Zob. R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 5.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

złudzeń – człowiek jest mieszaniną dobra i zła, raczej skłania się ku złu niż ku dobru⁶. Nawiązując do słynnego twierdzenia Lorda Actona dotyczącego władzy: człowiek skłania się ku korupcji raczej niż uczciwości. Jeśli nadto piastuje władzę, korupcja staje się tym mocniejszą pokusą.

W duchu rewolucyjnych przemian w XIX wieku pojawiają się prorocy nadchodzącej jutrzenki Człowieka – wyzwolonego z więzów ograniczającego społeczeństwa. To na tym gruncie Sigmund Freud tworzy swoją psychoanalityczną teorię człowieka, wedle której winę za psychozę ponoszą jedynie uczucia zepchnięte do mroku podświadomości, aby następnie determinować świadomość. To społeczeństwo kształtuje w nas represyjne poczucie winy. Wyzwoleniem z tego poczucia nie jest – jak proponuje chrześcijaństwo – wyznanie win, nawrócenie, zadośćuczynienie, bo już sama wina to jedynie wytwór społeczny. Rozwiązaniem jest metoda, technika, analiza i rozum. Bóg przestaje być potrzebny, bo nie ma grzechu, który domagałby się odkupienia, wystarczy specjalista-psychoanalityk, który pomoże oczyścić świadomość.

Dotykamy tu nowożytnych źródeł, wśród których dostrzegamy wystąpienie Kartezjusza i jego redukcję winy do błędu, a błędu do niewłaściwej metody. Nowożytny rozbity podmiot szuka pojednania ducha i materii, intelektu i moralności, jednostki i społeczeństwa poprzez działanie rozumu, poprzez transcendentalne Ja mocą imperatywu, przez wyzwolenie i oswojenie uczucia, przez historię i państwo. Pojednanie to zapowiadał Rousseau, który widział ratunek w miłości do ludzkości bardziej niż w miłości do konkretnego człowieka, co przerodziło się w szkole marksistowskiej w projekt internacjonalistycznego braterstwa (realizowanego w społeczeństwie uzdrowionym z alienacji religijnej i ekonomicznej). To wiąże się rzecz jasna z nadejściem epoki totalitaryzmu państwa i władzy, zredukowaniem pozycji jednostki, wreszcie z narodowo-socjalistyczną ideologią rasy panów czy komunistyczną pseudoreligijną czcią dla partii. Jeśli Człowiek i Państwo

⁶ Ta myśl jest bardzo wyraźnie zaakcentowana u de Maistre'a (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 45). De Maistre także podkreśla, że pozytywną stroną istnienia zła i cierpienia, jakie ono powoduje, jest jego odkupieńczy charakter. Cierpienie, czyli kara będąca skutkiem zła, staje się lekarstwem dla popełniającego zło.

mają stać się jedynymi absolutami, usunięcie Boga pojawia się jako warunek konieczny. Bóg musi być wyeliminowany, by nowy Człowiek – jedyny władca – mógł się objawić.

W myśleniu romantycznym akcent przesuwa się na rozważania historyczne oraz pojawia się krytyka tzw. rozumu niezaangażowanego⁷, rozumu instrumentalnego, który tworzy świat niezależnie od moralności zbudowanej na fundamencie Objawienia, rozumu, dla którego świat jest przestrzenią wolnego eksperymentu. Tej emancypacji rozumu – jak wiadomo – wyszła naprzeciw filozofia Kanta z koncepcją moralności autonomicznej, ugruntowanej na imperatywie rozumu praktycznego. To nie odniesienie do Boga łączy nas z ludzkością, ale moralność, której sami jesteśmy autorami – wszak jest to moralność jednocześnie prawodawcza. Podmiot nowoczesny uzyskał ostateczne rozgrzeszenie. Stał się pełnoprawnym autorem swojego życia. Już nie potrzebuje odkupienia, bo sam jest zdolny do poświęcenia, do przekroczenia wąskiego interesu własnego, kierowany wewnętrznym obowiązkiem. Wewnętrzny obowiązek pojawia się jako nakaz rozumu praktycznego, który powiada człowiekowi, iż powinien czynić to, co odczytuje w sobie jako powszechne prawo; nie musi tedy troskać się o wybór w konkretnej sytuacji, skoro otrzymał klucz w postaci sformalizowanego przepisu. Autonomia rozumu przejawia się w tym, że jest nie tylko samowystarczalny w poznaniu naukowym, ale także samowystarczalny w postępowaniu moralnym.

Pomijając konkretne idiosynkrazje, spróbujmy znaleźć kilka punktów wspólnych myślenia konserwatywnego – wszak w obszar tego myślenia tradycja filozoficzna wpisuje także Hegla – którego manifestację znajdziemy w pismach naszego autora. Myślenie to znamionuje przede wszystkim głębokie przekonanie, iż nie można uzdrowić stosunków społecznych jedynie poprzez zmianę stosunków politycznych, reformę instytucji i struktur formalnych. Mówiąc nieco metaforycznie: zdrowie społeczeństwa przychodzi poprzez człowieka raczej aniżeli przez instytucje. Konserwatywom pokroju Cortésa towarzyszy przekonanie o fundamentalnym zepsuciu natury ludzkiej, jej grzeszności, ale zarazem potencjalnej umiejętności czynienia dobra. Człowiek nie jest ani uosobieniem

⁷ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 9.

dobra i niewinności, jak u Rousseau, ani też nie jest całkowicie niewolnikiem zła, jak u Proudhona. Nie da się zignorować owej walki pomiędzy dobrem i złem, która rozgrywa się we wnętrzu człowieka pod okiem Opatrzności – oto sedno konserwatywnej metafizyki. A skoro nie wystarczy zmienić instytucje – usunąć stare, wprowadzić nowe – by osiągnąć upragnioną przemianę społeczeństwa (odróżnianie dobra od zła jest trudnym, nigdy niekończącym się mozołem człowieka), to w takim razie i nie ma co pokładać nadziei w nagłych zmianach rewolucyjnych. Nadzieje pokładane w takich zmianach są płonne i niebezpieczne – rzecz raczej w wytrwałym przekazywaniu wiedzy, wzorców zachowań, obowiązków, tradycji, rytuałów z pokolenia na pokolenie, w ciągu następowania po sobie przeszłych, teraźniejszych i przyszłych pokoleń⁸.

Konserwatysta (religijny) mocno powątpiewa o zbawienych skutkach gwałtownych zmian i rewolucyjnego płomienia ze względu na świadomość niezmiennych elementów natury ludzkiej, z których skażenia grzechem – a zatem stałej predyspozycji i skłonności do czynienia zła – nie sposób usunąć zmianą zewnętrznej konfiguracji. Nie oznacza to, że konserwatysta zachowuje wrogą postawę wobec zmiany jako takiej. Zmiana jest potrzebna, ba, nawet nieodzowna, ale chodzi tu bardziej o nieustanną przemianę wewnętrzną człowieka⁹. To, co nowożytny racjonalista przeniósł na płaszczyznę epistemologii, konserwatysta sprowadza z powrotem na płaszczyznę ontologii wiary. Grzech bowiem, który w sposób istotny dotknął naturę człowieka, nie jest zaledwie błędem poznawczym, tak iż dzięki odpowiedniej dyscyplinie i treningowi intelektualnemu mógłby być wyrugowany¹⁰.

⁸ Zob. J. H. Newman, *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London 1924, s. 271 – w tym kontekście zwłaszcza ciekawa jest jego metafora światła zapalanego od poprzednich pokoleń i przekazywanego następnym.

⁹ Q. Hogg notuje: „funkcją konserwatyzmu jest chronić, stosować i ożywiać to, co najlepsze w tym, co stare” (*The Case for Conservatism*, West Drayton 1947, s. 15).

¹⁰ Dlatego człowiek potrzebuje Odkupienia, Odkupienie zaś dokonuje się jedynie przez Odkupiciela, który „może zadość uczynić za nasze grzechy” (zob. R. Knox, *The Belief of Catholics*, Garden City 1958, s. 149). Postać Ronalda Knoxa jest w tym kontekście także ciekawym przykładem duchowych poszukiwań. W 1911 roku został duchownym anglikańskim,

Owszem, ludzkość wspólnym wysiłkiem może dochodzić do coraz lepszego poznania. Stosując konsekwentnie myślenie logiczne, pozbywa się błędów, złudzeń i fałszywych mniemań – owych idoli umysłu, niewdzięcznych towarzyszków myśli. Natomiast nie jest w stanie wyzbyć się nierozzerwalnie związanego ze swoją upadłą naturą zła. Zło z kolei potrzebuje odkupienia i Odkupiciela, a nie zaledwie poprawnych reguł rozumowania. Konserwatysta nie uważa, że posiada monopol na prawdę, a to ze względu na przekonanie o słabości ludzkich możliwości poznania i skażeniu natury grzechem.

Niezwykle ważną sprawą w nurcie konserwatywnym jest zapewnienie odpowiedniego miejsca religii w społeczeństwie. Pamiętajmy, że mowa w nim o odróżnieniu Kościoła od państwa, ale nie o całkowitym odseparowaniu, jako że ta ostatnia ewentualność sprowadzałaby się do nacechowanego ideologicznie francuskiego *laïcité*, do zideologizowanej wrogości pomiędzy Kościołem i państwem (a ostatecznie do stopniowego rugowania religii z przestrzeni publicznej)¹¹. Religia ma wprawdzie stanowić mocny fundament podejmowanych decyzji, ale nie jako element gry politycznej, co można by skrótowo ująć tak: religia dotyczy przede wszystkim pojedynczego człowieka, bo to on ma się odnawiać i przemieniać, a nie instytucje polityczne. Religia winna mieć także zapewnioną swobodę instytucjonalnego działania. Instytucje ulegają zmianie, ale wtórnie – właśnie przez odrodzonego człowieka. Nie można zamknąć religii w prywatnym świecie gustów i upodobań, bo ma roszczenia absolutne, ale też nie sposób sobie wyobrazić religijnej partii politycznej. Cytowany już tutaj xx-wieczny autor opracowania o konserwatyzmie powiada dosadnie, iż wprowadzenie religii do polityki oznacza koniec uczciwej polityki, zaś wprowadzenie polityki do religii prowadzi do prostytucji religii¹². Ten sam autor wymienia obszary współczesnego państwa, w których religia daje solidne wsparcie instrumentom liberalnej demokracji: jako jedyne wytłumaczenie

a w 1917 przeszedł na katolicyzm; w latach 40. xx wieku zajmował się tłumaczeniem Starego i Nowego Testamentu.

¹¹ To genialna i bardzo ważna myśl Lorda Johna Actona (zob. J. Acton, *Letter CXI* [w:] A. Gasquet, *Lord Acton and His Circle*, London 1906, s. 254).

¹² Zob. Q. Hogg, *The Case for Conservatism*, dz. cyt., s. 16.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

fenomenowi moralności pomiędzy ludźmi, jako moralna podstawa kultury jednocząca ludzi i narody, wreszcie jako instancja kierująca ludzkimi uczuciami¹³. Religia włączona w życie polityczne na zasadzie fundamentu ludzkiego postępowania ma zasadniczo ułatwić prowadzenie dobrego życia, bo to – w rozumieniu konserwatywnym – stanowi cel wszelkiego systemu politycznego państwa.

W przeciwieństwie do zwolenników koncepcji Jeana Jacquesa Rousseau¹⁴ konserwatyści wyznają pogląd, iż natura ludzka jest zepsuta, grzeszna, bardziej skłonna do zła niż dobra, raczej brudna niż nieskalana, umieszczona w kontekście instytucji społecznych, które także deprawują. Konserwatywna recepta na lepsze społeczeństwo zaczyna się od indywidualnej pracy nad sobą, pracy nad wolnością, nad własnymi wadami i grzechami, od indywidualnego mocowania się z samym sobą, a nie od zewnętrznej zmiany instytucjonalnej¹⁵. W tym sensie oba punkty widzenia – konserwatyizmu i klasycznego liberalizmu europejskiego – zbliżają się do siebie. Skoro naprawa społeczna nie zaczyna się od państwowych inicjatyw, ale indywidualnej pracy nad sobą, cele państwowe powinny być ograniczone i skromne. Nie ma idealnego społeczeństwa, jakkolwiek państwo wysiłałoby się w swym legislacyjnym trudzie. Takie są jego instytucje, jakie są jego prawa – owszem – ale także, a nawet przede wszystkim, jaka jest kondycja moralna społeczeństwa.

1. DYKTATURA JAKO FORMA RZĄDZENIA – LEKARSTWO NA NIEMOC DEBATY

Żeby zrozumieć znaczenie dyktatury, tak jak ją definiował Donoso Cortés, trzeba ją traktować nie tyle historycznie – skupiając się na konkretnych przykładach politycznych dyktatur – ile wnikać

¹³ Zob. tamże, s. 18.

¹⁴ De Maistre nazywa Rousseau jednym „z najniebezpieczniejszych sofistów swego stulecia” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 66).

¹⁵ Zob. D. D’Souza, *List do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2006, s. 15.

w znaczenie samego słowa. Myślę, że tą pierwszą drogą poszedł Carl Schmitt, dlatego rozminął się z propozycją Hiszpana, zwłaszcza w tych uwagach, które ograniczały się jedynie do krytyki (pisałem wcześniej o ewolucji poglądów Niemca w jego interpretacji Cortésa). Potrzebne jest zatem raczej hermeneutyczne podejście do znaczenia słowa „dyktatura”, a nie historia. Określenie „dyktatura” bierze się od „dyktować”, czyli mówić komuś, co ma robić. Człowiekowi trzeba powiedzieć, co ma robić. Oczywiście sam podejmuje decyzje, ale jest obszar spraw, w których musi słuchać i postępować zgodnie z tym, co usłyszał. To jest też kierunek wyjścia z zamkniętej immanencji rozumu, gdzie jedynie wazą się racje, a brakuje zewnętrznego kryterium, bo i samo kryterium dobra lub zła uległo interioryzacji. Stąd tak ważne znaczenie wyjaśniające ma fraza Hiszpana „chwalebna dyktatura” [*gloriosa dictadura*], do czego będę się jeszcze odwoływał. To znaczy nie zwykła, polityczna, ale szczególna, bo „chwalebna”. Istnieje taki obszar spraw, w którym człowiek powinien się podporządkować. I tu mówimy o uznaniu Boga działającego w historii poprzez ustanowiony przez Siebie Kościół, który z mocą nadprzyrodzonego autorytetu ogłasza pewne prawdy – jak choćby dogmaty (w kontekście dogmatów ogłoszonych w XIX wieku jest to szczególnie ważna uwaga). Są to prawdy, które należy przyjąć w postawie wiary, a nie jako konkluzje deliberującego intelektu. Patrząc na objawianie się, działanie Boga w historii, Donoso Cortés pisze teologię historii. Mamy zatem, nie tak jak u Hegla – dzianie się Historii, spełnianie się panlogicznej rzeczywistości – ale aktywne uczestnictwo Osoby Boga w dziejach ludzkich. To nie Historia się spełnia na wzór starożytnego koniecznościowego fatum, ale człowiek uczestniczy w odwiecznym dialogu z Bogiem. Jeżeli nie podda się tej „chwalebnej dyktaturze”, czeka go prawdziwa, polityczna dyktatura. Poddanie się zaś owej dyktaturze jest niczym innym jak poddaniem się temu wewnętrznemu hamulcowi opisanemu przez Cortésa, o którym będzie jeszcze mowa.

Najczęściej kwestia dyktatury pojawia się w dyskusji na temat zakresu władzy oraz wyboru, przed którym stoi społeczeństwo. Wybór ten ujmowany jest w formie pytania – co lepsze: chaos, tyrania czy dyktatura? Donoso Cortés zajął się tą sprawą w słynnym tekście z 4 stycznia 1849 roku (czyli w gorącym okresie

narodowych insurekcji), zatytułowanym: *Discurso sobre la dictadura* [Rozważania o dyktaturze]¹⁶. *Rozważania* są przykładem zerwania już z dawnymi poglądami, kiedy to ich autor wierzył w optymistyczny obraz oświeceniowy – ludzkości kroczącej śmiało ku coraz bardziej doskonałej przyszłości pod przewodnictwem rozumu wyzwolonego z idoli. Wprawdzie – jak pisze André Coyné – Donoso nigdy nie zerwał więzów z katolicyzmem, ale też w okresie zauroczenia świetlaną perspektywą rozwoju nie widział głębszego połączenia pomiędzy „lekcjami wiary” i „lekcjami rozumu”¹⁷. Piętnaście lat później jest przekonany, że filozofia (dodajmy: jej model oświeceniowy) kłamie¹⁸. To wtedy powiada w swoich *Discurso sobre la situación de España* [Rozważania dotyczące sytuacji Hiszpanii], że socjalistyczne, liberalne i komunistyczne próby rozwiązania problemów społecznych nie przynoszą spodziewanych efektów, bo bez przemiany i działań człowieka przemienionego wszelkie techniczne (instrumentalne) kroki zawodzą. Zarówno filozofowie, jak i socjaliści czy komuniści, którzy składają dobrobyt w „ręce państwa”, poniosą porażkę bez działania katolickiego, czyli „bez jałmużny, bez miłości nie może być równej dystrybucji bogactwa”¹⁹.

Podobnie jak Newman Donoso Cortés dostrzegł nadchodzący kryzys wartości, wchodzenie świata w okres buntu i sprzeciwu wobec tego, co stanowiło dotąd podstawy jego stabilnego trwania. Lekturą, która wówczas inspirowała jego historiozofię, było dzieło Guizota *Histoire de la Civilisation en Europe* (polskie tłumaczenie tego dzieła to *Dzieje cywilizacji europejskiej od upadku Cesarstwa*

¹⁶ We wstępie do swojego tłumaczenia *Listu do kardynała Fornari* na język francuski [*Lettre au cardinal Fornari*] André Coyné pisze, że *Rozprawka o dyktaturze* „rozstawiła jego [Donoso–J. K.] nazwisko na cztery strony Europy” (A. Coyné, *Wstęp* [w:] J. Donoso Cortés, *Lettre au cardinal Fornari*, dz. cyt., s. 9).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Myślę, że trzeba tu koniecznie pamiętać o rozróżnieniu pomiędzy „doskonaleniem” i „doskonałością”. O ile słusznie – w duchu klasycznej nauki św. Tomasza – nie można mówić o doskonałości człowieka, o tyle nie sposób podobnie odnosić się do doskonalenia. Doskonalenie pozostaje w całkowitej zgodzie z przesłaniem klasycznej filozofii chrześcijańskiej. Dzięki swoim wewnętrznym uwarunkowaniom (materialnym, formalnym, sprawczym i celowym) byt się doskonalili, jeśli tylko realizuje swoje przeznaczenie.

¹⁹ *Obras*, t. II, s. 492.

Rzymskiego zachodniego do rewolucji francuskiej). Lekturze przyświecało przekonanie, że cywilizacja europejska wznosi się na dwóch fundamentach: rozwoju społecznym i rozwoju moralnym.

Rozważania o dyktaturze zostały wygłoszone przed zgromadzeniem narodowym (Kortezami) oraz w okolicznościach nastrojów rewolucyjnych, jakie przetoczyły się przez Europę w pamiętnym roku 1848, nazwanymi przez historię Wiosną Ludów. Przemówienie miało być obroną rządów generała Narváeza, o którym pisałem wcześniej, wobec ataku opozycyjnej partii progresistów reprezentowanej przez niejakiego posła Cortinę. *Rozważania* są próbą diagnozy toczących się procesów, reakcją na wypowiedź Cortiny, krytykującego władzę, oraz stanowią jednocześnie kontrrewolucyjną krytykę, ostatecznie zaś propozycję remedium. Tekst został wygłoszony w tym czasie, kiedy to Donoso Cortés utracił już wiarę w monarchię, parlamentaryzm oraz siłę klasy średniej – owego motoru liberalnego społeczeństwa – a coraz bardziej skłaniał się do „koronowanej dyktatury” jako „jednego ze sposobów, dzięki któremu można by podjąć decyzję wymierzoną przeciwko ogólnemu europejskiemu spiskowi rewolucyjnemu”²⁰. Zatem to nie w monarchii, debacie parlamentarnej²¹ czy zapobiegliwości klasy średniej, dbającej o ekonomiczne podstawy życia społecznego, dostrzegł Hiszpan szansę zaprowadzenia pokoju, ale w rządach silnej ręki, sprawowanych zresztą przez człowieka koronowanego na cesarza w Nôtre-Dame²². Być może wzbudziło to w naszym bohaterze nadzieję, bo przecież był człowiekiem wierzącym.

Spróbujmy z owej pamiętnej mowy wyłowić kilka ważnych elementów charakterystycznych dla myślenia politycznego Cortésa.

²⁰ F. G. Wilson, *Political Thought in National Spain*, dz. cyt., s. 24.

²¹ Pisząc o stanowisku Cortésa, polski konserwatywny historyk idei tak komentuje tragiczną sytuację cywilizacji europejskiej, w której spustoszenia dokonał rozum wyemancypowany z tradycji chrześcijańskiej: „Cywilizacja została zniszczona, a dokonał tego wyalienowany rozum ludzki; rozum, który nie rozróżnia między prawdą a błędem, który dlatego tak kocha dyskusje i parlamenty, choć z winy grzechu pierwotnego nie umie rozróżniać między dobrem a złem” (A. Wielomski, *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, dz. cyt., s. 199).

²² Napoleon Bonaparte został koronowany na cesarza (a właściwie sam siebie ukoronował) 2 XII 1804 roku.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Rzecz ciekawa, znajdziemy tu także obszary, w których myśl konserwatywna łączy się z myślą liberalną, na co zresztą wskazywali jego krytycy²³.

SPOŁECZEŃSTWO PRZED POLITYKĄ

Cortés postrzega społeczeństwo przede wszystkim jako wspólnotę ludzką tworzoną w sposób naturalny. Chodzi o to, że ludzie łączą się ze sobą we wspólnotę nie mocą prawa, umowy społecznej, ale mocą więzów solidarności, które w sobie odkrywają. Mamy tu zatem Arystotelesowski fundament budowy ludzkiej społeczności. W *Ensayo* szczególnie mocno widać, że społeczeństwo to postrzegane jest jako organizm składający się z naturalnych i hierarchicznych wspólnot. Nawiązując do wystąpienia pośła Cortiny, stojącego na stanowisku pozytywizmu prawnego, wedle którego „wszystko na podstawie prawa i wszystko przez prawo; praworządność zawsze i we wszystkich okolicznościach”, Cortés powiada, odwracając poselski tok wywodu:

wierzę, że prawa zostały stworzone przez społeczeństwa [*han hecho para las sociedades*], a nie społeczeństwa przez prawa [*no las sociedades para las leyes*], [...] społeczeństwo, wszystko przez społeczeństwo [*todo para la sociedad*], wszystko dla społeczeństwa [*todo por la sociedad*], zawsze społeczeństwo, społeczeństwo we wszystkich okolicznościach, społeczeństwo w każdej sytuacji²⁴.

Czujemy w tych słowach temperaturę tamtej dyskusji parlamentarnej. Mówca istotnie wyczuwał w propozycjach politycznych, w atmosferze wydarzeń zagrożenie dla podmiotowości społeczeństwa. Jego wystąpienie przerywane było gromkimi oklaskami.

Ów pean na cześć społeczeństwa ukazuje nam je jako pewien absolut, który jest twórcą prawa i któremu prawa podlegają. Co oznaczają ironiczne słowa Cortésa wypowiedziane pod adresem praworządności? Są one, jak sędzę, aluzją do angielskiej zasady

²³ F. G. Wilson, *Political Thought in National Spain*, dz. cyt., s. 26.

²⁴ *Obras*, t. II, s. 306.

rządów prawa [*rule of law*], aluzją do podstawowego przekonania przenikającego ideę umowy społecznej, a więc do tego, iż w warunkach funkcjonowania prawa arbitralna wola jednostki zostaje zawieszona, że ratunkiem przed destrukcyjnym wpływem takiej woli jest płaszczyzna prawa. Płaszczyzna prawa z kolei jest racjonalną przestrzenią pewnej ogólności, w której – jak wierzyli twórcy umów społecznych – obywatele mogą osiągnąć porozumienie. To przecież funkcjonowanie prawa pozwala być człowiekowi wolnym – takie było przekonanie Johna Locke’a. Pytanie o możliwość (nawet potrzebę) dyktatury pojawia się w sytuacji wyższej konieczności, sytuacji albo-albo: albo chaos, anarchia i destrukcja społeczeństwa, niemoc władzy parlamentarnej, albo szybka i ostateczna decyzja.

1.1. DECYZJONIZM

Natura prawa jednak polega na tym, iż jest ono ogólne, nie ujmuje każdej sytuacji i jest uchwalane demokratycznie przez większość parlamentarną; tę większość z kolei znajduje się w drodze dyskursu i szukania poparcia. Często jednak kryteria wyboru nie do końca są racjonalne. Mechanizmy demokratyczne rzadko sprawiają, że wybiera się najlepszych. W demokracji ponadto nawet ci najlepsi muszą podporządkować się miernej większości, ba, demokracja często staje się opresyjną siłą większości. Co z wolą jednostki silnej, władnej ująć ster rządów mocną ręką, która *wie, co trzeba czynić*, a znajduje się w sytuacji wyjątkowej, nieprzewidzianej przez prawa? To pytanie zdaje się zadawać Donoso Cortés i ono wyznacza fundament jego zasady decyzyjonizmu²⁵. Nie jest to pytanie banalne, mające jedynie znaczenie historyczne, bo w gruncie rzeczy moglibyśmy je odnieść do czasów nam współczesnych. Chodzi o to, czy rządzący polityk ma prawo działać w sytuacji

²⁵ Charles Taylor pisze o decyzyjonizmie teologicznym (popularnym w okresie późnego średniowiecza), w którym kluczowym słowem jest biblijne *fiat*. Sądzę, że ten kierunek myślenia jest bliski rozumieniu decyzyjonizmu politycznego przez Cortésa. Istotnie kategorię *fiat* tworzy nową rzeczywistość w sposób bezdyskursywny i ostateczny (zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 163). Podobne oczekiwania można formułować wobec dyktatury.

wyjątkowej w sposób nieprzewidziany przez procedury prawa dla dobra społeczeństwa. Jest to pytanie o prerogatywę sprawującego władzę. Od razu oczywiście pojawiają się dwa problemy, które trzeba sobie uzmysłowić. Po pierwsze, kiedy sytuacja jest sytuacją wyjątkową, tak iż wymaga ona pozaprawnego działania; po drugie, skąd polityk wie, że jego pozaprawne działanie jest dobre dla społeczeństwa i że ma do czynienia akurat z tak wyjątkową sytuacją. Na drugą wątpliwość moglibyśmy od razu odpowiedzieć w sposób arbitralny: ten, który sprawuje władzę, wie lepiej; albo jeszcze inaczej: spośród wielu rozwiązań trzeba wybrać jedno, stąd bezpieczniej jest wybrać to proponowane przez władzę. Należałoby się tu raczej kierować utylityzmem, bo naczelnym celem jest sprawne zarządzanie społeczeństwem, zachowanie jedności, jak też powstrzymanie działań destrukcyjnych.

To drugie rozwiązanie zdaje się być bliskie Cortésowi, kiedy nam powiada: „jeśli praworządność wystarcza do ocalenia społeczeństwa, [wybierzmy] praworządność; jeśli nie wystarcza, [wybierzmy] dyktaturę”²⁶. Wizja niepokojów społecznych, chaosu, rewolucji jest czymś niepomiernie gorszym niż dyktatura, przekonuje polityk. Słowo „dyktatura” pojawia się tu w zestawieniu ze słowem „rewolucja”. Cortés jest bardzo zręcznym retorem, potrafiącym grać na uczuciach słuchaczy. Dyktatura nie jest powszechnie akceptowanym rozwiązaniem – mówca zdaje sobie z tego sprawę i przyznaje, że dyktatura, owszem, jest czymś strasznym, ale nie tak strasznym, jak rewolucja. *Rewolucja* jest bowiem „słowem najstraszniejszym ze wszystkich” [*la más tremenda de todas*]²⁷. Cortés odwołuje się zatem do wiedzy i pamięci słuchaczy, u których – jak mniema – rewolucja wywołuje te same negatywne skojarzenia (przypomnijmy, był to rok 1849). I subtelnie podsuwa rozwiązania. Skoro więc rewolucja, cierpienie winnych i niewinnych, jednocześnie bunt, chaos, jest „najstraszniejsza ze wszystkich”, to jakiegokolwiek inne działania skuteczne, a mogące uchronić przed rewolucją, stają się od razu właściwymi metodami działania.

²⁶ *Obras*, t. II, s. 306.

²⁷ Tamże.

Juan Donoso zdaje sobie sprawę, że postaci historycznych dyktatorów nie wywołują pozytywnych skojarzeń, ale chodzi mu zasadniczo o to, żeby „ich zrozumieć” [*comprenderlos*], a nie o to, żeby ich „naśladować” [*imitarlos*]²⁸. To znaczy, by przyjąć za właściwą samą zasadę dyktatury, jej zbawienną rolę w pewnych okolicznościach, a niekoniecznie konkretne stosowane środki. Tym sposobem mówca przenosi rozważania dotyczące dyktatury na płaszczyznę teoretyczną i zachęca słuchaczy do uwzględnienia dyktatury jako jednej, a nawet jedynej możliwości. Bierze w nawias odniesienia historyczne, nie chce analizować poszczególnych przypadków, ale odwołuje się do samej zasady – sprawowania rządów w sposób dyktatorski. Taki, który byłby zawieszeniem demokratycznego porządku systemu parlamentarnego, gdzie do pewnych wspólnych ustaleń dochodzi się drogą debaty, przekonywania i podawania własnych racji.

W *Discurso sobre la situación general de Europa* Cortés rozróżnia dyskusję jako prawo [*la discusión es un derecho*] oraz dyskusję jako obowiązek i konieczność [*obligación, deber*]. Doktryna, która powiada, że dyskusja jest prawem, jest doktryną (teorią) monarchiczną; ta zaś, która dowodzi, że dyskusja jest obowiązkiem i koniecznością, jest doktryną demokratyczną.

Komentując debatę parlamentarną, Cortés odnosi się do podstawowych błędów, jakie mówcy – zwłaszcza ze stronnictwa progresistów – reprezentują. Wystąpienia parlamentarne rozślawiły Hiszpana, bo istotnie wykazuje się w nich niezwykle trafną diagnozą problemów, a ponadto ujawnia swoją wielką intuicję i zdolność przewidywania. Możemy to ocenić *ex post* z naszej perspektywy, jeśli tylko przywołamy tu debaty dotyczące fundamentów Europy, prowadzone już w XXI wieku. Otóż Juan Donoso Cortés niemal dosłownie zapowiada myśl Jana Pawła II wyrażoną przecież w drugiej połowie XX wieku, a dotyczącą wagi kultury humanistycznej i chrześcijańskich fundamentów naszego kontynentu. Przy okazji debaty nad budżetem Cortés krytykuje sprowadzanie wszelkich kwestii do spraw ekonomicznych. Sama troska o gospodarkę nie wystarcza do tworzenia cywilizacji autentycznie ludzkiej.

²⁸ Tamże, s. 307.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Żaden człowiek – powiada Cortés – który zdobył nieśmiertelność, nie zbudował swej chwały na prawdzie ekonomicznej; wszystkie narody powstały na fundamencie prawdy społecznej, na fundamencie prawdy religijnej²⁹.

Dopowiedzmy: na fundamencie kultury humanistycznej, która nie redukuje bytu ludzkiego do spraw produkcji, podaży i popytu. Mówca wyraźnie jednak zaznacza, że nie chodzi o to, by kwestie ekonomiczne zaniedbywać. Nie są to jednak kwestie pierwszorzędne w hierarchii spraw ważnych.

W systemie dyktatorskim władza kumuluje się w decyzji dyktatora-wodza. Chodzi przecież o to, by władza nie była jedynie świadomością rządzenia, teorią, jak powiada Cortés, „rządem w świadomości” [*el gobierno en conciencia*]³⁰. Rządzenie musi się wyrażać w praktyce możliwością podejmowania decyzji. Widząc tę możliwość w systemie dyktatorskim, przekonuje,

iż dyktatura w pewnych okolicznościach, w danych okolicznościach, w okolicznościach takich, jak te obecne, jest rządem prawowitym [*legítimo*], rządem dobrym, jest rządem pożytecznym [*provechoso*], jak każdy inny rząd, jest rządem racjonalnym, który może się obronić tak w teorii, jak i w praktyce³¹.

Jednym słowem nie chodzi o pochwałę dyktatury jako takiej – zaznaczmy to wyraźnie – ale o uznanie korzyści płynących z dyktatury w porównaniu z rewolucją.

1.2. ANATOMIA ŻYCIA SPOŁECZNEGO – SIŁY INWAZYJNE KONTRA SIŁY OPORU

Racjonalne uzasadnienie rządu dyktatorskiego znajduje autor przez porównanie życia społecznego do życia pojedynczego człowieka. W tym celu posługuje się porównaniem do anatomii

²⁹ Tamże, s. 454.

³⁰ Tamże, s. 307, 494.

³¹ Tamże, s. 307.

ciała ludzkiego. Życie społeczne przedstawia nam się – zgodnie z tą analogią – jako miejsce dynamicznego starcia sił akcji i reakcji, sił inwazyjnych [*fuerzas invasoras*] oraz sił oporu [*fuerzas resistentes*]³². Jeśli przez siły inwazyjne, w odniesieniu do organizmu, będziemy rozumieli np. choroby atakujące ciało ludzkie, to siłami oporu będą jego mechanizmy obronne. Struktura sił inwazyjnych może być albo rozproszona – atakująca całe ciało, a w przypadku społeczeństwa całe społeczeństwo – wówczas reprezentuje poszczególne jednostki; albo skupiona w stowarzyszeniach i grupach politycznych. Istotą sił oporu – tak w przypadku ciała ludzkiego, jak i w przypadku społeczeństwa – jest odpieranie sił inwazyjnych, i to proporcjonalnie do ich stanu (albo skupienia, albo rozproszenia). Siłom inwazyjnym rozproszonym odpowiadają rozproszone siły oporu – inaczej mówiąc, reakcja na jakieś działania jest determinowana tymi działaniami. Jeśli siły inwazyjne są skoncentrowane w stowarzyszeniach politycznych, może się im przeciwstawić także siła skupiona „w jednej ręce” [*en una mano*]. Taka jest, podkreśla Cortés, „jasna, światła i niezniszczalna teoria dyktatury”, taka jest „prawda w porządku racjonalnym, stały fakt w porządku historycznym”³³, że skoncentrowane, zwarte siedliska destrukcji mogą być niwelowane jedynie przez zwarty i silny ośrodek władzy.

W analizie historycznej autora właściwie wszystkie rządy są dyktatorskie: sprawowane już to przez jednostki, już to przez grupy. I tak na przykład Anglia jest dla Hiszpana przykładem dyktatury parlamentarnej. Wydaje się stąd, że dla Cortésa każdy rząd – który ze swej natury przecież musi uciekać się do podporządkowania jednostek w imię zachowania społeczeństwa jako całości – jest z definicji dyktatorski³⁴. Oznacza to, że nawet rząd

³² Zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 190. De Maistre także pisze o sile ciężenia i polu sprzecznych sił, w którym człowiek się znajduje. Francuz nazywa prawo ciężenia siłą straszną. Zauważmy, że cały czas mówimy o niezwykle ważnej kwestii w nastawieniu konserwatywnym – o przygotowaniu podmiotu do przyjęcia poznania, do uznania za prawdę, przyświadczenia.

³³ *Obras*, t. II, s. 308.

³⁴ O rządzie liberalnym na przykład pisze w XX wieku Ludwig von Mises w swoim *opus magnum*. Jest to rząd niepozbawiony środków przymusu

liberalny byłby dyktatorski. Przy takim jednak rozszerzeniu definicji terminu „dyktatura” istotnie trudno wskazać, jaki rodzaj sprawowania władzy by nią nie był.

Dyktatura jest prawem w porządku teoretycznym i praktycznym, jest teoretycznie uzasadniona oraz historycznie realizowana, twierdzi autor. Nawiązując do konstytucji angielskiej, Hiszpan powiada, że „dyktatura nie jest prawem wyjątkowym, lecz prawem powszechnym [*común*]”³⁵. Zresztą w sposób ironiczny, na co pozwala mu forma wypowiedzi – wszak jest to przemówienie parlamentarne – pokazuje przykłady zawieszania praw, np. zasady *habeas corpus*, jeśli tylko taka jest potrzeba sprawowania władzy albo zachodzą wyjątkowe okoliczności³⁶. W rzeczy samej każda forma rządu, zależnie od potrzeby, przyjmuje zatem formy dyktatorskie.

Cortés szuka jednak jeszcze mocniejszego uzasadnienia dla dyktatury, dowodząc, iż jest ona także „faktem w porządku boskim” [*hecho en el orden divino*]³⁷. Bóg zarządza wszechświatem i jego prawami fizycznymi, zaś rządy nad społecznościami ludzkimi przekazał człowiekowi. Bóg nie jest podporządkowany prawom świata fizycznego, może te prawa przekraczać i zmieniać „naturalny bieg rzeczy” [*el curso natural de las cosas*]³⁸. Podobnie rzeczy się mają w przypadku spraw ludzkich. Dyktatura, jako uosobienie władzy oraz sposobność podejmowania decyzji w jednym ośrodku,

stosowanych dla zachowania społeczeństwa. Z kolei w *Słowniku demokracji* Marcina Króla czytamy o świadomości państwowej, wedle której „państwo, niezależne państwo, jest koniecznym warunkiem realizacji podstawowych wartości” (M. Król, *Słownik demokracji*, Warszawa 1999, s. 43). Jest to oczywiście państwo wolne tworzone przez obywateli, poddane zatem demokratycznym regułom.

³⁵ *Obras*, t. II, s. 308.

³⁶ Zasada *habeas corpus* [dosł. obyś miał ciało] zakazuje aresztowania obywatela bez zezwolenia sądu. W zamierzeniu miała chronić wolności obywatela przed arbitralnością władzy. Ulega ona zawieszeniu np. w sytuacjach zagrożenia terroryzmem, w stanie wojny etc. Jednym z osiągnięć Wielkiej Karty Swobód (1215) była właśnie zasada *habeas corpus*.

³⁷ Tamże. Pisząc o filozofach, de Maistre dystansuje się od ich metody deliberacji w kwestii władzy, bo „pisali przeciwko królom i przeciwko temu, który ich ustanowił”. Tym zaś, który ich ustanowił, jest wedle Francuza Bóg (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 299).

³⁸ *Obras*, t. II, s. 308.

ma możliwość zmiany owego naturalnego biegu rzeczy. Skoro tedy – idąc po linii historycznych analiz Hiszpana – wszystko jest jakąś formą dyktatury, nie ma sensu dywagować nad tym, czy dyktatura jest dobrą metodą sprawowania władzy w pewnych okolicznościach, ale trzeba pokazać, na ile te okoliczności wystąpiły w konkretnym kraju (tutaj: w Hiszpanii), a także w całej Europie. Rządy monarchiczne różnej proveniencji, elekcyjne lub dziedziczne, zakończyły się klęską – nadszedł czas na dyktaturę.

1.3. PRZYCZYNY REWOLUCJI

Hiszpan, podobnie jak starożytni autorzy analizujący cykliczne zmiany ustrojów (np. Platon), widzi przyczyny przesileń politycznych w destrukcyjnych elementach każdego ustroju, których natężenie narasta aż do momentu zmiany. Zasadniczą przyczynę rewolucji upatruje Cortés w „błędach rządów” [*los defectos de los gobiernos*]³⁹. Sytuacja zaistniała po rewolucji francuskiej to republika „trzech bałwochwalstw” [*las tres blasfemias*] i „trzech kłamstw” [*las tres mentiras*]⁴⁰. To nie bieda i tyrania prowadzą do rewolucji, jak się powszechnie przyjmuje – przekonuje Hiszpan (i ten wniosek stanowi nową perspektywę w ujęciu naszego bohatera). Rewolucje są chorobami ludzi bogatych i ludzi wolnych. Oni to podburzają lud, wykorzystując go do własnych celów. Rewolucje są manipulacjami, w których instrumentalnie przeciwstawia się sobie ludzi i grupy: rewolucje wymierzone w klasy średnie (rewolucja socjalistyczna), przeciw arystokracji, a arystokracja przeciw królowi. Prawzorem wszelkich rewolucji jest grzech, upadek pierwszego człowieka, „bunt człowieka przeciw Bogu”⁴¹.

Patrząc na Europę, Cortés dochodzi do przekonania, że na kontynencie ścierają się ze sobą trzy wielkie idee: katolicka (którą reprezentuje Don Carlos), filozoficzna (Wolter) oraz rewolucyjna (Napoleon). Tu także mamy do czynienia z dynamicznym oddziaływaniem na siebie owych sił akcji i reakcji – sił inwazyjnych

³⁹ Tamże, s. 310.

⁴⁰ Tamże, s. 311.

⁴¹ Tamże, s. 320.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

i oporowych. Wzajemne równoważenie się tych sił prowadzi narody do pewnej stabilizacji, a żywa stabilizacja [*estabilidad vivificada*] do postępu⁴². Warunkiem postępu w Europie jest stabilność polityczna kontynentu. Do tej stabilności zaś potrzebna jest wolność świadoma ograniczeń i godząca się na ograniczenia, które Hiszpan nazywa hamulcami.

1.4. RODZAJE HAMULCÓW

Dyktatura stanowi pewną formę hamulca, jest rodzajem powściągliwości. Cortés wyróżnia dwa rodzaje hamulców: wewnętrzny (religijny) oraz zewnętrzny (polityczny). Łączy je ze sobą ten sam dynamiczny schemat akcji oraz reakcji, o którym była mowa. Występują więc w naturalnej, wzajemnie zależnej relacji. Jak to obrazowo przedstawia mówca: kiedy temperatura religijna rośnie, temperatura polityczna opada; z kolei przy malejącej temperaturze religijnej, temperatura polityczna wzrasta. Można ten metaforyczny obraz zinterpretować następująco: jeśli wzrasta poziom świadomości religijnej, a co za tym idzie świadomości konkretnych obowiązków i zadań wynikających z prawd wiary, świadomości samodyscypliny, uporządkowania i ładu, wówczas siła oddziaływania politycznego słabnie⁴³. Społeczeństwo, które samo siebie porządkuje, nie potrzebuje tak silnego oddziaływania hamującego z zewnątrz⁴⁴. Z kolei w sytuacji opadającej temperatury ferworu religijnego rośnie temperatura polityczna reakcji aż do osiągnięcia poziomu tyranii.

Zauważmy tutaj pewną współzależność pomiędzy religią i polityką. Otóż mimo że są one obszarami wzajemnie się warunkującymi, to jednak są również wobec siebie odwrotnie proporcjonalne.

⁴² Zob. tamże, s. 313.

⁴³ Zob. uwagi Newmana na temat społeczeństwa uporządkowanego, które jest bardzo ostrożne wobec roszczeń władzy państwowej (J. H. Newman, *Discussions and Arguments...*, dz. cyt., s. 335–336).

⁴⁴ Jest to wniosek, który powtarzają współcześni myśliciele polityczni. Wydaje się, że nie ma innej drogi dla harmonijnego współistnienia wolności i ładu – albo społeczeństwo samo siebie porządkuje, albo musi być do porządku przywoływane siłą. Zob. także B. Szlachta, *Konserwatyzm...*, dz. cyt., s. 92.

Z tego wynika, że dla Hiszpana religia nie może być sprowadzana do polityki i odwrotnie. Wprawdzie zarówno religia, jak i polityka są w społeczeństwie komplementarne, to jednak nie oznacza, że muszą koniecznie występować razem. Można przecież sobie wyobrazić społeczeństwo uporządkowane, samorządne, w którym rola państwa (władzy w jej funkcji powściągniętej, represyjnej) jest ograniczona; można też widzieć społeczeństwo ze znaczącą rolą aparatu przymusu, tak iż cały obszar społeczny jest zawładnięty przez to, co polityczne⁴⁵. Zresztą jest to konstatacja typowa dla intelektualnego klimatu XIX wieku – rzeczywistość wznosi się na dwóch filarach (prawa i moralności chrześcijańskiej).

Oddziaływania religijne i polityczne są według naszego autora prawami ludzkości i prawami Historii. Działanie, które nie spotyka się z żadnym wewnętrznym przeciwdziałaniem, rodzi społeczeństwo tyranii i niewolników. I znowu możemy tu dostrzec podobieństwo do przewidywań Platona, który koniec nieuporządkowanej demokracji, wynaturzonej wolności – właśnie wolności, której nie stawia się żadnych granic – widział w tyranii. Cortés zarysowuje także zupełnie Arystotelesowski i chrześcijański schemat kształtowania się cnoty – pracy nad sobą poprzez pokonywanie przeciwności.

Religia, podobnie jak u Constanta i Tocqueville'a, jest obszarem zabezpieczającym wolność, dodajmy za Hiszpanem: prawdziwą wolność. Cóż to jest prawdziwa wolność? Prawdziwa wolność byłaby takim działaniem, w którym to nie dopiero lęk przed sankcją karną (działaniem i hamulcem politycznym, zewnętrznym) wywołuje poszanowanie dla prawa, dla drugiego człowieka, lecz samoopanowanie działającego. Napisałem powyżej, że działanie religii i polityki, wprawdzie komplementarne, jest odwrotnie proporcjonalne, tzn. religia nie może się posługiwać metodami politycznymi, a polityka religijnymi. Dodajmy ponadto, co niezwykle ważne, iż Cortés nie stawia granicy dla owego

⁴⁵ Jeśli moje odczytanie intencji Cortésa jest słuszne, można by go z powodzeniem umieścić obok XIX-wiecznego liberalnego myśliciela politycznego, Frédérica Bastiata. Bastiat przecież pisał także o dwóch uzupełniających się systemach etyki: politycznej i religijnej, wzajemnie wspierających gmach nowoczesnego państwa, jednocześnie chroniących wolność człowieka przed degeneracją.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

hamulca wewnętrznego, jakim jest religia, jeśli chodzi o relację do wolności. To znaczy, nie jest tak, że społeczeństwo nie może dojść do stanu, w którym bardzo wysoka temperatura religijna tak istotnie zmniejsza obszar hamulca politycznego, że zdaje się on zupełnie zanikać.

KONTEKST RELIGIJNY

Wraz z Jezusem pojawił się hamulec religijny, a zniknął całkowicie hamulec polityczny⁴⁶. Nie należy tego rozumieć, jakoby Chrystus wyzwolił swoich uczniów od więzów politycznych, choć Cortés pozostawia nas w tym miejscu ze znakiem zapytania. Czytamy przecież w Nowym Testamencie o nakazie zachowywania prawa, oddawania cesarowi tego, co należy do cesarza. To zaś zgadza się z podstawowym przesłaniem biblijnym, iż Chrystus wyzwała do wolności, do prawdziwej wolności, choć nie likwiduje problemów konkretnej politycznej niewoli. Mówiąc o wyzwoleniu od polityki, Hiszpan wskazuje na pierwotną wspólnotę chrześcijan, która nie była społecznością polityczną, choć żyła w rzeczywistości politycznej. Poza tym pierwsza wspólnota chrześcijańska, w której – można powiedzieć metaforycznie – ogień religijny rozgorzał, nie była wspólnotą buntu i kontestacji wobec zastanego porządku politycznego. Była raczej wspólnotą, która miała inne priorytety i należała do wyższego porządku. Dlatego mógł Cortés napisać: „Jezus [...] [założył] jedyną społeczność, która istniała bez rządu”, połączoną wzajemną miłością, bo „kiedy hamulec wewnętrzny jest całkowity, wolność staje się absolutna”⁴⁷. Jest to istotne uzupełnienie konstatacji Locke’a, który jak wiemy, w prawie widział możliwość i gwarancję istnienia wolności. To znowu odwołuje nas do starożytnej koncepcji cnoty przejętej przez chrześcijaństwo i w sposób oczywisty do znanej maksymy regulatywnej Augustyna: kochaj i rób, co chcesz.

Odwrotnie niż w porządku biorącym swe źródło od Kartezyusza to nie wiedza wyrażona w pojęciach jasnych i wyraźnych

⁴⁶ *Obras*, t. II, s. 317.

⁴⁷ Tamże.

jest tym podstawowym kluczem do wolności, ale miłość mająca swe odniesienie do Boga. Chrześcijanin jest przeto wolny nie tyle poprzez odniesienie do idealnego systemu politycznego, ale poprzez swoje zakorzenienie w Bogu. Prawdziwa wolność, jak moglibyśmy powiedzieć, nie rozgrywa się w porządku doczesnym, politycznym, ale w porządku nadprzyrodzonym, religijnym.

Co zatem ma hiszpański autor na myśli, kiedy pisze o dyktaturze? Chyba moglibyśmy w tym miejscu powiedzieć, że wielu komentatorów (zwłaszcza polityków) nazbyt skwapliwie, bez podjęcia wysiłku wnikliwszej analizy, przyjęło wypowiedź Cortésa za wzór i główny punkt odniesienia dla własnych uzasadnień dyktatorskiej władzy. Wydaje się, że wybór terminu „dyktatura” w swym głębokim sensie oznacza tu jedynie posłużenie się skrótem myślowym, a może nawet pewną bezradność w doborze lepszego określenia mechanizmu, który byłby najbardziej radykalnym zaprzeczeniem rewolucyjnego chaosu. O jakim porządku mówi nasz bohater, kiedy posługuje się terminem „dyktatura”: o państwie ziemskim czy Państwie Bożym? Wyraźne odniesienia religijne wskazują jedno wyjście. Z kolei interpretację religijną utrudniają nam odwołania Cortésa do Kapitolu w czasach Konstantyna. Czyżby zatem Hiszpan miał w rzeczywistości na myśli zrealizowanie jakiejś chrześcijańskiej republiki? Niepewność Cortésa w tej materii przeszkadza nam zaliczyć go do nurtu augustyńskiego myślenia, bo wydaje się, że ową republikę chrześcijańską wiąże jednak z konkretną formą polityczną, a nie wyłącznie z duchowym wymiarem egzystencji ludzkiej (wzorowanym na pierwotnej wspólnotcie chrześcijańskiej). Pisząc o wspólnotcie pierwotnej, Hiszpan wskazuje, że to za jej czasów religia chrześcijańska, czyli ów wewnętrzny hamulec religijny, „była u swego szczytu”, dzięki czemu nastąpiło rozprzestrzenienie się „ziarna [...] prawa i wolności religijnej”⁴⁸.

Mamy tu do czynienia jedynie z ziarnem, załączkiem władzy, bo dzięki wysokiej temperaturze religijnej znaczenie polityki było małe, zatem władza nie mogła ulegać deprawacji i zepsuciu w formie absolutyzmu. Zresztą uczniowie Chrystusa usłyszeli wyraźną przestrożę z ust swojego Mistrza:

⁴⁸ Tamże, s. 317.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Wiedzie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu⁴⁹.

Polityka, rząd, zyskuje na znaczeniu wraz z pojawieniem się korupcji. Zestawienie kwestii rządów z korupcją przywodzi na myśl analizy Lorda Actona, zwłaszcza z jego eseju *Historia wolności*. Acton także dowodzi, że poszerzaniu kompetencji władzy towarzyszy niebezpieczeństwo korupcji.

Zastanawiające jest też to, że nie bardzo wiadomo, o którym okresie pierwotnego chrześcijaństwa w tym fragmencie jest mowa: sprzed edyktu Konstantyna czy też po nim. Chrześcijaństwo w czasach krwawych prześladowań umacniało się przez krew męczenników⁵⁰. Wówczas też wierzono mocno, że powtórne przyjście Chrystusa nastąpi bardzo szybko, jeszcze za życia Apostołów. To też z pewnością sprzyjało zobojętnieniu pierwszych chrześcijan na porządek polityczny.

Cortés pośrednio krytykuje naiwną wiarę w moc deliberacji – owego nowoczesnego mechanizmu porozumienia. Jej celem jest przecież jakiś kompromis, a zatem spośród możliwości A, B lub C wybieram jedną albo nie wybieram żadnej. Kompromis ogłasza klęskę prawdy, do której nie docieramy, bo spotykamy się gdzieś pomiędzy. Dyskurs to w istocie wieczne rozdzieranie i nieustanne trwanie w zawieszeniu. Sprowadza się do tego, że nie opowiadamy się za żadnym stanem rzeczywistym, nie dążymy do przyłgnięcia, do przyświadczenia rzeczywistego, uznania jednego rozwiązania za prawdę. W istocie ofiara krwi w chrześcijaństwie zadaje kłam

⁴⁹ Mk 10,42–45. O rozumieniu chrześcijaństwa jako służby będę pisał szerzej w dalszej części.

⁵⁰ Zob. także u de Maistre'a: „krew ma moc zbawczą, czyli to, że życie, które jest krwią, może odkupić inne życie” – albo nieco dalej – „człowiek zawsze wierzył, że dusza może być zbawiona przez inną duszę, i [...] szukał zawsze swojego odrodzenia we krwi” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 306, 307).

postawie wiecznego uniku. U Kierkegaarda na przykład negatywnym bohaterem takiego uniku był esteta Don Juan. Dzięki podkreśleniu znaczenia ofiary krwi wracamy do tego, co z mocą podkreśla XIX wiek (zwłaszcza w osobie swojego prominentnego przedstawiciela, Johna Henry’ego Newmana) – do osobistego świadectwa siłą oddziaływania niepomierne przewyższającego wagę argumentacji.

RELIGIA WOBEC ROZROSTU WŁADZY

Momentem przełomowym w historii chrześcijaństwa zachodniego był wiek XVI, kiedy to wybuchł – jak to Cortés określa – „wielki skandal polityczny i społeczny, jak też religijny” [*gran escándalo político y social, tanto como religioso*], streszczając tą zwięzłą formułą Reformację. Ów „skandal” z kolei wiąże się z „emancypacją intelektualną i moralną narodów” [*emancipación intelectual y moral de los pueblos*]⁵¹. Wewnętrzny hamulec religijny stopniowo słabł, co wiązało się ze wzrostem znaczenia hamulca politycznego aż do momentu pojawienia się absolutyzmu. Proces gwałtownie postępującej sekularyzacji w protestantyzmie jest powszechnie znanym zjawiskiem i wynika – jak sądzę – z samej istoty tego ruchu. Tak się dzieje, gdy religia idzie w parze z modernizującymi koncepcjami filozoficznymi. Poza tym zgodnie z nauczaniem Lutra Kościół jest przecież zasadniczo rzeczywistością niewidzialną, a to znaczy, że religia zostaje zepchnięta w obszar prywatności – w myśl zasady *sola fide* oraz *sola scriptura* – a w konsekwencji jej instytucjonalna przeciwwaga dla państwa ulega znacznemu osłabieniu czy nawet całkowitemu wyeliminowaniu. Naturalnie przeto Cortés w Kościele katolickim upatrywał jedyną szansę dla zachowania równowagi pomiędzy przestrzenią polityczną i społeczną.

Wizja Cortésa ukazuje wolność religijną właśnie jako szansę wolności politycznej, która byłaby obroną przed absolutyzmem. Stosując bardzo sugestywne zabiegi retoryczne i plastyczne, autor maluje przed nami wizję Panoptykonu – władzy jako ośrodka

⁵¹ *Obras*, t. II, s. 318.

obserwacji, scentralizowanego zarządzania. Rząd absolutny pragnie mieć „milion ramion”, ogarniać społeczeństwo, prawie fizycznie je dotykać, kierować nim. Taki rząd wysyła ostrzegający komunikat: „Mamy milion ramion i nie poprzestaniemy; potrzebujemy milion oczu”⁵². Miliona oczu to rozbudowany aparat represji, milion ramion oraz milion uszu symbolizuje rozbudowaną „centralizację administracji” [*centralización administrativa*]⁵³.

Lekarstwem na zjawisko rozrostu władzy jest religia. Powtórzmy – religia, która ma także silne umocowanie instytucjonalne i sama jest przykładem niezależnej od państwa jedności. Ona gwarantuje wolność narodów. Religia oczyszcza siły korupcyjne zawarte w elekcji; do tego stopnia stanowi przeciwwagę dla sił destrukcyjnych, że Cortés nie waha się postawić dramatycznego pytania: „religia lub rewolucje, katolicyzm lub śmierć?”⁵⁴. Proces porządkowania i oczyszczania dokonuje się, jak przekonuje autor, w sposób naturalny, spontaniczny i bez wysiłku (rzeczy same się porządkują, jakby powiedział Newman). Można by odwołać się do symboliki mechanizmu niewidzialnej ręki, tak jak go opisywał Adam Smith, i zauważyć, że kierując się zasadami religijnymi jako wewnętrznym hamulcem, w sposób niezamierzony doprowadzamy do porządkowania się sfery publicznej. Ponadto nie chodzi tu o traktowanie religii na sposób oświeceniowy, czyli instrumentalnie, a zatem przede wszystkim jako korzystną siłę pohamowania społeczeństwa, lecz jako naturalne ograniczenie wolności. Cortés traktuje wolność człowieka w sposób śmiertelnie poważny – jako obszar rozumnego ograniczenia, jako przestrzeń celowego działania. Brak tego ograniczenia prowadzi do tyranii, do nadejścia tyрана przeogromnego [*tirano gigantesco*]. I tu znowu dostrzegamy nutę profetycznej wizji: wszak wraz z rozwojem techniki zanikają fizyczne granice, jako że ludzie mają coraz więcej możliwości komunikowania się ze sobą, podróżowania, XIX wiek rozpoczyna też erę telegrafu, owego prapoczątku globalnej sieci komunikacji – szansy dla wolności i dla tyranii.

⁵² Tamże, s. 23.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 485.

DIAGNOZA PROBLEMU I TERAPIA

Rozwiązanie problemu równowagi – zatem także jedności i pokoju społecznego – nie jest tylko kwestią polityczną dla Hiszpana, lecz polega też na ożywieniu doświadczenia religijnego. Nie w oddziaływaniu politycznym, nie w reformie instytucji leży lekarstwo, co proponowały doktryny socjalistyczno-liberalne, ale w przemianie wewnętrznej człowieka. Mamy tedy u Hiszpana wyraźny zarys teologii politycznej niepozobawionej realizmu. Religia (katolicka) sprzyja wolności, a nie jej ograniczeniu. Cortés poszerza zawężone rozumienie ludzkiej racjonalności, wedle którego – jak sądzili ojcowie francuskiego racjonalizmu i brytyjskiego empiryzmu – racjonalność sprowadzała się albo do jasnej i wyraźnej idei intelektu, albo do prawa jako gwaranta wolności. Dla Hiszpana, podobnie jak i dla innych uczestników XIX-wiecznej debaty, jest to perspektywa niewystarczająca. Trzeba przecież zgodzić się z autorem *Ensayo*, że najlepsze nawet rozwiązania polityczno-prawne nie zdadzą egzaminu bez praktyki nacechowanej moralną i odpowiedzialną świadomością działania. Wobec nieuniknionych procesów nowoczesności, wzrastającej modernizacji oraz rozszerzającej się rewolucji przemysłowej Cortés wskazuje na potrzebę podkreślenia wymiaru duchowego. Nie bez kozery zatem Michael Novak nazwał go wielkim myślicielem katolickim. Supremację etyki nad techniką – bo taką kolejność wartościowania można odnaleźć w pismach Juana Donoso – znajdujemy zaś w myśli filozoficznej papieża św. Jana Pawła II (Karola Wojtyły) i w jego nauczaniu podczas pontyfikatu. Świadczy to o trafności intuicji filozoficznych Cortésa i o jego znaczeniu w historii myśli katolickiej.

Nawiązując do sytuacji Rzymu, Cortés mówi o władzy duchowej, która jest istotna; władza doczesna zaś jest tylko dodatkiem, ale dodatkiem koniecznym. Zabiera także głos w kwestii sporu, jaki rozgorzał wokół Państwa Kościelnego. Państwo Kościelne winno pozostać w rękach papieża, prawdziwego suwerena i księcia Kościoła. Rozumowanie Juana Donoso biegnie następującym torem: Państwo Kościelne nie należy do Rzymu i nie należy też do papieża, lecz do całego świata katolickiego. Cały świat katolicki zaś postrzega papieża wyłącznie jako wolnego i niezależnego

[*libre e independiente*]. Dlatego to papież, którego Hiszpan nazywa „wielkim i szczerym” [*magnífico y dadivoso*], sam z siebie nie może pozbyć się tej suwerenności i niezależności.

1.5. KOŃCOWA ARGUMENTACJA ZA DYKTATURĄ – DYKTATURA SZTYLETU KONTRA DYKTATURA SZABLI

Kończąc swoją mowę ukazaniem perturbacji wokół Państwa Kościelnego, polityk stawia ponownie pytanie o dyktaturę. Tym razem w odniesieniu do wolności. Wprowadza tu przy okazji bardzo ciekawy zabieg retoryczny. Argumentuje bowiem, że problem wcale nie polega na wyborze pomiędzy wolnością a dyktaturą. Gdyby chodziło jedynie o taki wybór, powiada Cortés, „głosowałbym za wolnością” [*yo votaría por la libertad*], chodzi jednak o „wybór pomiędzy dyktaturą insurekcji i dyktaturą rządu”. Z tych dwóch mówca wybiera dyktaturę rządu jako mniej dokuczliwą. Cortés w inny sposób powraca do swojego porównania rewolucji z dyktaturą – tym razem mamy do wyboru dwie dyktatury. Nasz wybór jest zdecydowanie ograniczony. Casus Rzymu nie był tu przywołany przypadkowo. Cortés posłużył się nim dla wzmocnienia efektu końcowego swojego przemówienia.

Tym dwóm dyktaturom nadaje następnie metaforyczne znaczenie. Dyktatura rządu jest dyktaturą, która przychodzi z góry [*viene de arriba*], zaś dyktatura insurekcji przychodzi z dołu [*viene de abajo*]⁵⁵. Zauważmy występującą tu symboliczną grę słów wzmacniającą sugestywną siłę obrazu. Kierunki: góra i dół są tutaj istotne. Mówimy tedy o symbolicznym porządku wertykalnym, o przeniesieniu rzeczywistości doczesnej (porządek horyzontalny) w rzeczywistość eschatologiczną. Dół to przepaść zmysłów, pragnień, mrocznych ambicji, nieuporządkowanych pożądań; góra to przecież z jednej strony jasność i światło platońskiej pleromy, ale z drugiej kierunek mający konotacje chrześcijańskie, biblijne. Chrystus mówi o władzy, która dana Mu była „z góry”, „z wysoka”.

Dyktatura insurekcji (z dołu) jest także dyktaturą sztyletu [*del puñal*], natomiast dyktatura rządu jest dyktaturą szabli

⁵⁵ Zob. tamże, s. 322.

[*del sable*]. Sztylet symbolizuje śmierć nagłą, zadaną znienacką, powodowaną zemstą, gniewem, śmierć gwałtowną i skrytobójczą; szabla jest symbolem walki szlacheckiej, wedle reguł, celowej. Myślę, że użyte tu obrazy nie były przypadkowe. Cortés przecież przemawiał do świadków epoki, epoki rewolucyjnej, dla których owe metaforyczne odniesienia nie były jedynie zwrotami retorycznymi, lecz unaoczniały przeżywaną rzeczywistość.

Hiszpan jednocześnie na zasadzie unaocznienia przenosi zdarzenie, jakim było posiedzenie Kortezów, w przestrzeń doświadczalną, a zarazem filozoficzną, gdzie rozważa kwestię wolności politycznej, natury ludzkiej, relacji państwo–Kościół. Wystąpienie jest, jak widać, przykładem pewnego rodzaju pragmatyki politycznej, mającej na celu uświadomienie słuchaczom potrzeby dokonania wyboru. W kontekście odniesień religijnych, o których jeszcze będzie mowa, władza (dyktatorska) jest propozycją skutecznego, choć nie idealnego, sposobu zaradzenia konfliktom rewolucyjnym. Można się zastanawiać, na ile zasadne są odwołania biblijne „do góry”, do „władzy z wysoka” – wszak mają one zasadniczo znaczenie religijne, a nie polityczne. Dlatego kiedy Chrystus mówi o władzy (mocy) danej Mu z wysoka, odwołuje się do obowiązku wobec Boga, który jest niezależny od jakiegokolwiek porządku politycznego. Niemniej jednak to przenikanie się pierwiastka politycznego i religijnego, szukanie wzorców jedności i ładu w Kościele oraz proponowanie go jako punktu odniesienia dla doczesnego nieładu rewolucyjnego, to – jak sądzę – najbardziej interesujący wkład Hiszpana w myślenie polityczne.

Wróćmy do punktu wyjścia mowy o dyktaturze i zapytajmy jego autora: skoro społeczeństwo jest na pierwszym miejscu, skoro społeczeństwo jest przede wszystkim, to jakąż ono samo w sobie ma siłę wspólnototwórczą, jeśli jedynym sposobem jego zarządzania jest dyktatura? Myślę, że na tak postawione pytanie Cortés odpowiedziałby bardzo konsekwentnie, iż wyjątkowa sytuacja wymaga wyjątkowych środków. A zgodnie z fundamentalnym tokiem jego rozumowania mamy zawsze do czynienia z wyjątkową sytuacją, bo grzeszna natura człowieka do tego prowadzi. Zresztą propozycja Cortésa, jak sądzę, może być rozpatrywana z punktu widzenia Augustyńskiej koncepcji państwa jako bicia Bożego. Wówczas dyktatura jest tylko inną

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

nazwą owego bicia. I tym sposobem myślenie Hiszpana zatacza bardzo logiczny i spójny krąg: dlaczego jest konieczna władza w państwie i jego sankcje karne? → bo człowiek jest grzeszny, a skoro jest grzeszny → formą sankcji (bicia) równie dobrze może być dyktatura. Ponadto wolność nigdy nie jest dla niego samowolą, z kolei podporządkowanie i posłuszeństwo same w sobie niewolą nie są.

2. KATOLICYZM WOBEC SOCJALIZMU I LIBERALIZMU

Przewodnią myślą Cortésa w jego rozważaniach dotyczących relacji trzech doktryn: katolicyzmu, liberalizmu i socjalizmu, jest głębokie przekonanie, że religia chrześcijańska zawsze stanowiła tętno zachodniego świata, jego istotny fundament. Oczywiście odniesienie do religii było w różnych epokach odmienne. Kiedy w świecie pogańskim pojawiło się chrześcijaństwo – świadome odmienności porządku doczesnego i wiecznego, ze swoim przesłaniem pojednania i miłości, transcendującym stanowiska polityczne – zadało kłam systemom teokratycznym. Często przeciw wykorzystywano tę podstawową relację do bóstwa w sposób instrumentalny, zwłaszcza w Bizancjum – i wszystkich systemach współczesnych, które stamtąd biorą swoje źródło – budując szacunek do władzy i prawa na gruncie lęku przed obrazą Boga. Patrząc na historyczny rozwój przesłania chrześcijańskiego, jesteśmy w zasadzie nieustannie świadkami konfrontacji postawy „oddania tego, co należy do cezara”, z postawą „oddania tego, co należy do Boga”. Dopóki udaje się zachować równowagę między tymi postawami, wiara zachowuje swoje czyste i autentyczne przesłanie, a człowiek jest bezpiecznie chroniony przed uzurpacjami władzy politycznej.

Wiara pozostaje w dynamicznym związku z prawdą: osłabienie wiary jest też osłabieniem potrzeby prawdy – takie jest przekonanie Hiszpana. Prawda stanowi w człowieku rodzaj tabernakulum, czyli rodzaj najwyższej tajemnicy tego, kim jest

człowiek, a tego bez nadprzyrodzonego fundamentu wiary nie sposób pojąć, dlatego wiara w samą inteligencję (talent) bez odniesienia do tej prawdy jest tylko bałwochwalstwem. Mówimy tu o tej podstawowej prawdzie chrześcijaństwa, która głosi istotną niezależność człowieka od wszelkiego porządku politycznego, jego fundamentalną podmiotowość, a zatem wolność, która winna być uszanowana. W każdym razie istota człowieczeństwa transcjuje porządek polityczny.

Katolicyzm, o czym jest przekonany Hiszpan, cechuje pewna szczególna cecha. Stanowi on przestrzeń, która doskonale godzi wolność z porządkiem oraz wielość (różnorodność) z jednością. Dzięki dogmatom wprowadza element antyracjonalistyczny, jeśli przez racjonalizm będziemy rozumieli wąsko pojętą racjonalność naukową, w której o prawdzie decyduje jedynie demokratyczna dysputa. W istocie katolicyzm jest doktryną zawierającą w sobie najwyższą wolność i najwyższy porządek. Racjonalizm jest niebezpieczny i niszczący, bo usiłuje zawłaszczyć przestrzeń wolności człowieka, wprowadzając pozorną przewidywalność jego zachowania – zakładającą, że posiadamy o nim pełną wiedzę – a zatem deterministyczne rozumienie ludzkiego działania, zasadzające się na przekonaniu, że istnieje uniwersalna struktura, dzięki której człowiek jest całkowicie transparentny. To zaś wprowadza w ludzkie działanie odczłowieczający i zautomatyzowany schematyzm, który miałby uchronić je od popełnienia błędu. Tam, gdzie szuka się doskonałej przewidywalności, tam też znika – z natury swej nieprzewidywalna – wolność.

W porządku katolickim nie jest możliwa ani tyrania, ani rebelia – do których dochodzi w zwykłym porządku politycznym – a to ze względu na powinowactwo tego, który piastuje władzę, i tego, który władzy podlega. Powinowactwo to z kolei wyznacza wielką godność i poddanego, i panującego, ale źródło tej godności jest głębsze aniżeli piastowane stanowisko. Miarą naszej wielkości jest bowiem bycie osobą na obraz i podobieństwo Boże. Osoba piastująca daną funkcję w Kościele jest przede wszystkim kapłanem, a nie purpuratem, kapłaństwo zaś ma swoje źródło w Chrystusie – Chrystus realizował je poprzez służenie innym. Stąd ostatecznie najwyższa władza sprowadza się do największej służby. Będę o tym pisał szerzej.

2.1. TEOLOGIA POLITYCZNA – ELEMENTY AFIRMATYWIZMU I SPRAWA WOLNOŚCI WYBORU

Prawdę polityczną posiada ten, kto zna prawa dotyczące rządów; prawdę społeczną z kolei ten, kto zna prawa dotyczące społeczeństw ludzkich. Prawa te zaś zna ten, kto zna Boga. Natomiast ten, kto zna Boga, uznaje to, co Bóg uznaje. Taka jest hierarchia porządku afirmacji i stanowi ona przedmiot teologii. Stąd wszelka afirmacja odnosi się do Boga, a „wszelka prawda polityczna czy społeczna przekłada się siłą rzeczy na prawdę teologiczną”⁵⁶. Chciałbym tu podkreślić istotną treść, jaka zawiera się w słowie „afirmacja”. Afirmację będzie Cortés przeciwstawiał negacji, a tej ostatniej nadaje jednoznacznie pejoratywny charakter. Dlatego negacja ma znaczenie rewolucyjne, burzące, destrukcyjne; afirmacja zaś staje się synonimem trwania, ładu, budowania.

Wszystko może być wyjaśnione w Bogu i przez Boga, Bóg jest we wszystkim i dzięki Niemu wszystko odnajduje swój sens. Teologia jest nauką, która obejmuje wszystko, jest „oceanem, który zawiera i ogarnia wszystkie nauki, tak jak Bóg jest oceanem, który zawiera i ogarnia wszystkie rzeczy”⁵⁷. Teologia stanowi fundament wszelkiej wiedzy, co oczywiście oznacza powrót do średniowiecznej definicji funkcji filozofii w relacji do teologii: *philosophia est ancilla theologiae* [filozofia służąca teologii], jaką znajdujemy u Jana Szkota Eriugeny, św. Anzelma z Canterbury, św. Bonawentury. Każde słowo ludzkie jest afirmacją boskości, dodajmy: każde dobre słowo, złe natomiast jest negacją, bo język afirmacji jest językiem miłości, zaś język negacji językiem nienawiści. Bóg jest miłością i Panem istnienia, dlatego Cortés podkreśla z emfazą: kto nienawidzi, nie istnieje. Dobro jest afirmacją istnienia, zło afirmacją nieistnienia.

Analizując religie Wschodu i Zachodu, Cortés nazywa Wschód symbolem trwania, Zachód symbolem zmiany i ruchu, a Rzym syntezą. Rzym jest syntezą w porządku politycznym i społecznym, pod warunkiem że jest nią także w porządku religijnym, bowiem

⁵⁶ Tamże, s. 501.

⁵⁷ Tamże, s. 499.

„systemy teologiczne służą do wyjaśnienia systemów politycznych: teologia jest światłem Historii”⁵⁸. Zrozumieć dzieje można nie poprzez rozważanie ich ludzkim rozumem, lecz jedynie z perspektywy transcendującej je Bożej mądrości, które ślady bada teologia: tak w historii, jak i Słowie Objawionym⁵⁹.

Donoso dostrzega sprzeczność pomiędzy wolnością człowieka a doskonałością. Podstawowy błąd – dowodzi Hiszpan – polega na założeniu, że wolna wola [*libre albedrío*] sprowadza się do władzy wyboru pomiędzy dobrem i złem. Według Hiszpana wolna wola nie polega na możliwości wyboru pomiędzy dobrem i złem, a tłumaczy to w następujący sposób. Jeśli istotą wolności człowieka jest dokonanie wyboru, a jednocześnie jest on bytem dążącym do doskonałości, to im bardziej zbliża się do doskonałości, tym szybciej znika rozdźwięk pomiędzy dobrem i złem, to znaczy – zaznaczmy wyraźnie, by nie było tu nieporozumienia – tym bardziej znika wahanie co do wyboru między dobrem i złem. Im bardziej doskonały człowiek, tym bardziej zbliża się do dobra. Z tego tytułu zaburzenie równowagi między dobrem i złem, wynikające z dążenia do doskonałości, zlikwidowałoby wolną wolę, ponieważ człowiek doskonały nie doświadczałby już dynamicznego napięcia wynikającego z możliwości wyboru między tymi skrajnościami.

Błąd zatem – przekonuje hiszpański myśliciel – polega na

założeniu, że wolność jest władzą wyboru, gdy tymczasem jest władzą chcenia [*facultad de querer*], która zakłada władzę rozumienia. Wszelki byt obdarzony rozumieniem i wolnością jest wolny, a jego wolność nie odróżnia się od jego woli i jego rozumienia: sama jest jednością jego rozumienia i jego woli. [...] Jeśli wolność polega na władzy rozumienia i chcenia, doskonała wolność polegałaby na doskonałym rozumieniu i doskonałym chceniu [podkreślenie moje – J. K.]. Skoro jedynie Bóg rozumie i kocha w sposób doskonały, stąd wynika w sposób oczywisty, że tylko

⁵⁸ Tamże, s. 504.

⁵⁹ Księga Druga *Ensayo* rozpoczyna się od konstatacji przenikania się Opatrzności i historii. Podobną myśl znajdujemy w encyklice *Centesimus annus*, co jest jeszcze innym ujęciem harmonii wiary i rozumu (zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław 1995, par. 59).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Bóg jest doskonale wolny. Jeżeli wolność zawiera się w rozumieniu i chceniu, człowiek jest wolny, bo został obdarzony wolnością oraz inteligencją, ale nie jest wolny doskonale, gdy pragnie tego, co nie zostało mu dane jako poznanie nieskończone i doskonałe oraz jako wola doskonała i nieskończona. [...] Wynika stąd, że niedoskonałość wolności człowieka polega na władzy, która idzie za złem i przyjmuje błąd; to znaczy, że niedoskonałość ludzkiej wolności opiera się całkowicie na władzy wyboru, na którą składa się, wedle powszechnej opinii, jej absolutna doskonałość⁶⁰.

Dostrzegamy tu pewną trudność w myśleniu Cortésa. Jeśli bowiem wyrazem wolności woli jest możliwość dokonania wyboru, to wcale nie oznacza, że chodzi tu o dobry wybór lub o wybór dobra. Człowiek ani nie rozumie doskonale, ani też nie miłuje doskonale. Wątpliwość Hiszpana należy raczej interpretować jako sprzeciw wobec absolutyzacji wyboru, jaką znajdujemy w negatywnej koncepcji wolności. Donoso – widać to wyraźnie – przyjmuje wolność w sensie pozytywnym – jako wybór dobra lub jako dobry wybór. Taki wybór może dokonać jedynie człowiek, który wybiera dobro i realizuje poznane dobro. Inaczej mówiąc, człowiek, który dokonuje wyboru w sposób integralny – którego intelekt zjednoczony jest z moralnością, którego poznanie (dobra) wiąże się z pragnieniem dobra. Z pewnością wolność we właściwym rozumieniu nie jest to posiadanie zbioru otwartych opcji, których nie obejmuje żaden sąd wartościujący, a zatem takiej wolności, której sens sprowadza się do samego faktu wyboru.

Zaznaczmy, że mówiąc o wolnym wyborze, cały czas mamy tu na myśli wybór moralny – wszak nie każdy wybór polega na wybieraniu przeciwstawnych wartości: dobra lub zła. Często przecież chodzi o rzeczy moralnie obojętne albo równoważnościowe, jak na przykład wybór kierunku studiów. Wówczas także fundamentem takiego wyboru jest wolność woli. Nie rozważamy jednak tu takich wyborów, ponieważ nie są one interesujące z moralnego punktu widzenia (nie prowadzą do moralnego konfliktu).

Wolność woli odnosi się tak do człowieka, jak i do Boga. Jedynie w przypadku Boga mówimy o doskonałości, która nie niwe-

⁶⁰ *Obras*, t. II, s. 550.

czy wolności. Bóg nie doświadcza w sobie sprzecznych pragnień (dobra i zła). Donoso definiuje bowiem wolność przez odniesienie do dwóch fundamentów: chcenia i rozumienia. W Bogu zarówno chcenie, jak i rozumienie osiągają stopień najwyższy, dlatego tylko Bóg jest doskonale wolny.

Także człowiek jest wolny – został obdarzony chceniem (wolą) i rozumieniem (intelektem) – choć nie w sposób doskonały. Ponieważ do wolności potrzebne jest udoskonalenie tak intelektu, jak i woli, sam wybór nie jest jedynym wyznacznikiem wolności woli człowieka. Niedoskonałość ludzkiego intelektu polega na tym, że człowiek nie rozumie tego, co powinien rozumieć, i popełnia błędy; z kolei niedoskonałość ludzkiej woli polega z jednej strony na tym, że człowiek pragnie nie tego, co powinien, a z drugiej, że jego wola ulega złu. To z tego faktu Donoso wyciąga wniosek, że skoro zarówno rozum, jak i wola są tak niedoskonałe, wolność człowieka nie może polegać jedynie na wyborze. Wolność wyboru nie może być wyznacznikiem wolności woli, bo w samym procesie wybierania zawiera się istotna niedoskonałość. Hiszpan wyrazi to jeszcze dosadniej, mówiąc, że „niedoskonałość ludzkiej wolności polega dokładnie na władzy wybierania”⁶¹. Ta władza zatem ze względu na to, że uległa zepsuciu, bo jej dwa istotne elementy (wola i rozum) są niedoskonałe, nie może być miarą wolności człowieka.

2.2. WOLNOŚĆ I POSŁUSZEŃSTWO

Od krytyki wolności wyboru jako wyznacznika wolności Donoso przechodzi do krytyki racjonalizmu oraz indywidualizmu. Oba stanowiska bowiem umieszczają ludzki rozum w centrum władzy wyboru oraz przydzielają mu władzę „suwerennej niezależności” [*independencia soberana*]⁶². Taki rozum jest rozumem błędzącym, który staje się uzurpatorem i tyranem. Podstawową tyranią dla Hiszpana bowiem nie jest posłuszeństwo jako takie, ale posłuszeństwo temu, kto uzurpuje sobie władzę. Samo bycie posłusznym, bycie podległym nie niszczy naszej wolności. Zwłaszcza nie

⁶¹ Tamże, s. 550.

⁶² Tamże, s. 551.

niszczy jej „dobrowolne posłuszeństwo prawnej władzy” [*obediencia voluntaria a las potestades legítimas*]⁶³. Tak jak w człowieku prawdziwa wolność polega na rozumnym posłuszeństwie wobec rozpoznanego dobra, tak też w życiu społecznym posłuszeństwo władzy posiadającej legitymację prawa nie niweczy wolności.

Bóg nie uczynił człowieka bezwolnym automatem, ale zaprasza go do współpracy. Bóg niczego człowiekowi nie nakazuje, lecz łagodnie go prowadzi, dzięki Swojej łasce, i delikatnie przyzywa. Donoso w iście poetyckiej formie pisze o „delikatnej woli Boga” [*la voluntad suavísima de Dios*], która łączy się z „delikatną wolą człowieka” – gdy ten poddaje się tej woli⁶⁴. Łaska staje się siłą sprawczą, gdy te dwie delikatne wole połączą się we wspólnym działaniu. Bóg nie przymusza człowieka, gdyż szanuje jego wolność, a zatem także możliwość wyboru zła.

I na tym polega istota wolności w rozumieniu naszego bohatera – na delikatnym współdziałaniu woli człowieka z wolą Boga, a dokładnie mówiąc – na dobrowolnym poddaniu się woli człowieka woli Boga. Władza wyboru natomiast nie tylko nie jest koniecznym warunkiem wolności, ale wręcz przeciwnie – staje się „zagrożeniem wolności” [*el peligro de la libertad*]⁶⁵, gdy ulega absolutyzacji. Tylko Bóg w pełni szanuje wolność człowieka, bo do niczego go nie przymusza, a jedynie przywołuje delikatnym tchnieniem łaski. Odwracając się od tego natchnienia, człowiek staje się ofiarą uzurpatorskiej władzy tyrana, który przymusza do działania wbrew woli działającego. Dopiero człowiek całkowicie poddany Bogu, który przezwyciężył dominujący i destrukcyjny wpływ władzy wyboru – rozumianej jako całkowita niezależność od dobra oraz immanentna autonomia – stał się prawdziwie wolny. W prawdziwym poddaniu spotykają się wolność i doskonałość, które wzajemnie się przenikają. I tu dotykamy istotnego momentu wykładu Donoso: błogosławieni, święci nie posiadają władzy wyboru. Oczywiście nie należy tej konkluzji rozumieć dosłownie – jako całkowitego pozbawienia wyboru. Hiszpan ma tu raczej na myśli duchowe przezwyciężenie pokusy fetyszyzacji władzy wybo-

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Zob. tamże.

⁶⁵ Zob. tamże.

ru, nawet zrzeczenie się własnego wyboru. To przewyciężenie istotnie dokonuje się w człowieku poddanym woli Boga, wszak nie chodzi o sceptyczne zrzeczenie się wyboru i rezygnację z działania, ale raczej o Augustyńską zasadę działania ze względu na Boga⁶⁶.

Cortés mógłby zadać pytanie, które z pewnością i docieklawy Czytelnik sobie stawia: skoro władza wyboru jest tak niebezpieczna, dlaczego Bóg daje ją człowiekowi? Hiszpan jednak nie zadaje tego pytania, bo – jak go rozumiem – nie twierdzi, że dokonanie wyboru jest najważniejszą cechą wolności. Niektóre sytuacje według niego w ogóle nie powinny podlegać wyborowi, i tak poddanie się autorytetowi, np. Kościoła, w niczym nie przeczy ludzkiej wolności. W istocie upatrywanie w wyborze fundamentu wolności stwarza wrażenie, że człowiek jest panem dobra i zła – na wzór owego alegorycznego drzewa dobrego i złego posadzonego w środku ogrodu, czyli w centrum ludzkich spraw – bo swoim wyborem powołuje albo jedno, albo drugie do istnienia. Rozum jest zawsze rozumem konkretnym, ludzkim, podległym wahaniom natury upadłej, nie może przewidzieć wszystkich konsekwencji swojego działania. Dylemat sytuacji wyboru – w którym uczestniczy błądzący rozum i słaba wola – nie niweczy rozumu i woli jako takich, powinien jednak stanowić obszar najwyższej rozważań. Wybór nie niweczy Boskiej wszechwiedzy i pozostałych przymiotów Opatrzności: dobroci, miłości, troski. Cały czas bowiem chodzi Hiszpanowi o rozpoznanie i uznanie ludzkiej kondycji, a zatem o to, że rozum potrzebuje oświecenia przez wiarę, zwłaszcza jeśli chodzi o obszar spraw nadprzyrodzonych, ale przecież nie tylko. Wyjaśnienia Cortésa wpisują się w krytykę roli rozumu w modelu oświeceniowym, a krytyka ta głosi niewystarczalność uniwersalnych zasad logiki, bo każda osoba – pojmowało to doskonale romantyczne przebudzenie – wraz ze swoimi przyrodzonymi władzami zanurzona jest w swoim indywidualnym dramacie, dodajmy: dramacie rozumienia i chcenia.

⁶⁶ Dostrzegam w tym opisie delikatnego prowadzenia człowieka także ważny element spojrzenia antyheglowskiego. Otóż to nie duch obiektywny przekształca chaotyczne jednostki w państwo mocą rozwijającej się konieczności historycznej, ale Bóg – szanując wolność człowieka – zaprasza go do współpracy, w której człowiek sam siebie spełnia, realizując powołanie zgodne ze swoją naturą.

Znajdujemy ten dystans do rozumu jako takiego – rozumu wąsko pojętego w schemacie oświeceniowym – i u Kierkegaarda, i u Newmana. Omylny rozum zdolny jest nie tylko do rozważania spraw Boskich jedynie wówczas, gdy jest „oświecony wiarą” [*alumburada de la fe*]⁶⁷, ale także tego oświecenia potrzebuje do realizacji swojego powołania, jakim jest dążenie do poznania. Jak to pięknie i poetycko pisze nasz autor: teologowie i filozofowie dociekający cech Boskich, a kierujący się jednocześnie wiarą, „dodają do światła wiary światło rozumu”⁶⁸. Mielibyśmy tu zatem w praktyce – przypomnijmy – Anzelmiańską zasadę *fides querens intellectum* [wiara poszukująca zrozumienia].

2.3. DIALEKTYKA ŚWIATŁA I CIEMNOŚCI

Rozważania Donoso można by streścić formułą z proroka Izajasa: *vere tu es Deus absconditus* [prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym] (Iz. 45,15). W przypadku prawd Bożych, które Kościół objawia, mamy do czynienia z subtelną dialektyką światła i ciemności. I znowu Donoso wznosi się na szczyty literackiego kunsztu, pisząc o ciemności, która oświeśla, a sama oświeconą być nie może. Stajemy wobec tajemnicy rzucającej światło na życie ludzkie, która sama pozostaje niezgłębiona – oświeśla, aczkolwiek pozostaje ukryta w mroku (czyli jest nadal ciemnością – tym, co zakryte). Paradoks światła i ciemności polega na tym, co Biblia nazywa „głupstwem dla świata”, a co jednocześnie stanowi zaprzeczenie racjonalizmu: prawda na tyle oświeca, na ile pozostaje ciemnością, tzn. nie jest poddana procesowi racjonalizacji. Chodzi o tajemnicę, która wszystko przenika, a sama przenikniętą być nie może. Tajemnice takie Donoso nazywa tajemnicami katolickimi (tajemnice te są też – jak sądzę – inną nazwą dogmatów). Uznanie owych tajemnic dokonuje się w wierze, gdyż nie jest równoważne z poznaniem. I tu Hiszpan odkrywa fundamentalną i tajemniczą zarazem cechę prawd katolickich: przyjęcie ich oświeśla rozum w jego poznaniu, choć one nadal

⁶⁷ Zob. *Obras*, t. II, s. 553.

⁶⁸ Tamże, s. 554.

pozostają mrokiem, czyli tajemnicą. Zgoda na tajemnicę oświeśla rozum, który nie usiłuje zastąpić wiary albo nie uzurpuje sobie funkcji wiary. Znajduję tu także doskonałe nawiązanie do tego, co w analizach Newmana sprowadza się do niekompatybilności pomiędzy poznaniem człowieka a przyświadczeniem prawd, które tego uznania się domagają. Idzie mianowicie o to, że człowiek staje wobec prawd, które domagają się uznania, a które ze swej natury całkowicie poznane być nie mogą ze względu na ograniczone ludzkie możliwości poznawcze. Jest to też istotny element krytyczny wobec racjonalizmu. Otóż nie ma wzajemnie jednoznacznego odwzorowania, jakiego domagali się empiryści (jak choćby Locke), pomiędzy ideami, które rozum posiada, a ich wyjaśnieniem. Człowiek jest zdolny przyjąć np. dogmaty, które przekraczają jego pojmowanie.

Bóg jest absolutnie doskonały, człowiek jest relatywnie doskonały. Absolutna doskonałość Boga polega na tym, że doskonale rozumie dobro i pragnie go w sposób doskonały. Z kolei człowiek nie rozumie dobra w sposób doskonały ani też nie pragnie go doskonale. Jeśli zatem Bóg jest dobrem doskonałym, człowiek zaś jest niedoskonały, to człowiek może pragnąć tego, co doskonałe, jedynie dzięki pomocy, jaką od Boga otrzymuje.

Dialektyka światła i ciemności, dobra i zła, a zatem ostatecznie wizja nieba i piekła leży u podstaw rzeczywistości. Rzeczywistość, która ma zachować równowagę, musi posiadać tę istotną dwubiegunowość – jeśli wolność ludzka ma mieć jakiegokolwiek znaczenie, musi rozgrywać się wobec takich ostatecznych przeciwności. Owa dwubiegunowość jest wpisana w strukturę wolności, bez niej niemożliwa byłaby moralność, bo pozbawione sensu byłyby wina i zasługa. Istnienie piekła jest nie tylko ważne, ale wręcz konieczne⁶⁹. Dzięki dialektyce przeciwstawności Bóg zachowuje równowagę w świecie, możliwy jest wszelki rozwój, bo każdemu zwycięstwu towarzyszy możliwość porażki, a każdej porażce towarzyszy nadzieja zwycięstwa. Zwycięstwo nie jest stagnacją i pychą, a klęska nie jest rozpaczą. Z karą łączy się (możliwa) nagroda, a nieodłącznym cieniem nagrody jest (możliwa) kara.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 559. Nasuwa się tu znana uwaga z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego: „Jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone”.

Władza wyboru ma sens, gdy wiąże się z nią władza bycia zbawionym i władza bycia potępionym⁷⁰. Wolność człowieka do bycia zbawionym ma sens tylko wówczas, gdy ma on jednocześnie władzę siebie potępić. Rozumowanie Donoso biegnie torem Kierkegaardowskiego albo–albo. Otchłań piekła jest konsekwencją Boskiej sprawiedliwości i kary; perspektywa nieba konsekwencją Boskiego miłosierdzia i przebaczenia. Zarówno sprawiedliwość, jak i miłosierdzie Boga są nieskończone – w tym sensie jedyną ich manifestacją może być jakaś forma nieskończoności – piekło lub niebo, czyli ostateczne zwieńczenie ludzkich wysiłków, które już nie daje szansy żadnej zmiany. Niebo zakłada piekło i piekło zakłada niebo. Potępienie lub zbawienie tedy są fundamentem naszego moralnego rozwoju. Tylko w perspektywie potępienia lub zbawienia ma znaczenie trud zdobywania cnoty, bo przecież ten trud ostatecznie ma swój ontyczny fundament w karze i nagrodzie, te zaś sięgają religijnych, ale także kulturowych (!), korzeni eschatologicznej kary lub nagrody.

Myślę, że Donoso wykazał się tutaj bardzo wnikliwą intuicją hermeneutyczną. Istotnie przecież moralna równowaga rzeczywistości – zasadzająca się na przeciwieństwie dobra i zła – która manifestuje się w codziennej komunikacji, może być interpretacyjnie odniesiona do symboliki nieba i piekła, niezależnie od kwestii osobistej religijności. Niebo i piekło, oprócz znaczenia czysto teologicznego, mogą być także traktowane jako społeczne archetypy⁷¹. Zobaczmy teraz, jak te ustalenia ontologiczne funkcjonują w myśleniu o porządku politycznym. Zobaczmy na przykład, jak widzi Donoso kwestię autorytetu na tle interpretacji teologicznej.

⁷⁰ Niezwykle celnie i pięknie to ujmuje Newman w zwięzłej formie maksymy, jaka kazaniu przystoi, gdy powiada: „Ostatecznie umysł ludzki ma od początku do końca władzę opierania się łasce, a zatem całkowicie [...] określa swój los” (J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, dz. cyt., s. 429).

⁷¹ Ta dialektyka przeciwstawności (nieba i piekła) przywodzi na myśl rozważania Newmana. Zwłaszcza te, w których pisze o miłości i bojaźni. Potrzebne są obie postawy: miłość – by nie popaść w rozpacz; bojaźń – by nie dać się opanować przez zuchwałość. Rozważania te, jak sądzę, mają także bardzo interesujące egzystencjalne reperkusje.

2.4. IDEA AUTORYTETU

Mamy tu do czynienia z przenikaniem porządku świata religijnego [*mundo religioso*] do świata moralnego, a następnie ze świata moralnego do politycznego [*mundo político*]. Autorytet ma korzenie w Bogu, jest to idea biorąca swój początek w katolicyzmie. Bóg przez swego zastępcę, papieża, ustanawia autorytet. Antyczni władcy rządząli siłą i swoją władzę opierali na sile; władcy katolicki są tylko „ministrami Boga i sługami ludu”, ponieważ „autorytet ma źródło katolickie”⁷². Człowiek, który chce być synem Boga, staje się „niewolnikiem człowieka”, bo aż do własnego uniżenia uczy się służenia drugiemu człowiekowi, stąd w społeczeństwie prawdziwie katolickim nie jest możliwy ani despotyzm, ani rewolucje⁷³ – co, idąc za Cortésem, będę tu wielokrotnie powtarzał. Nadal zatem, podobnie jak w przypadku rozważań Hiszpana o dyktaturze, możemy przypuszczać, że autor nie mówi o konkretnym porządku politycznym. Jeśli w jednym ręku skupia się władza doczesna i duchowa, mamy do czynienia z rewolucją, którą autor nazywa „rewolucją szczęśliwą” [*revolución dichosa*]⁷⁴. Rządzący, skupiający podwójną władzę w ręku, otrzymują wsparcie ze strony prawa. I tak posłuszeństwo człowiekowi (np. władcy) uczy posłuszeństwa Bogu, z kolei posłuszeństwo Bogu jest wzorcem posłuszeństwa człowiekowi. To są dwie przenikające się płaszczyzny – mamy tu zatem do czynienia ze zgodnym

⁷² *Obras*, t. II, s. 510. Istotnie Kościół katolicki zachowuje strukturę hierarchiczną, co oznacza konieczność podporządkowania autorytetowi. Kościół protestancki zbudowany jest na fundamencie nowożytnym, czyli wolności wyboru (wedle zasady *sola fide, sola scriptura*). Tak definiował ten Kościół Locke w swoim *Liście o tolerancji*. Każdy człowiek w wolności wybiera Kościół, który mu odpowiada, który spełnia jego potrzebę – czyli prowadzi do zbawienia. Takie były założenia Locke’owskiej idei (ograniczonej) tolerancji, która miała zakończyć konflikty religijne.

⁷³ Przy okazji, przyjmując rolę *advocatus diaboli*, można by wysunąć zarzut wobec Cortésa i zapytać: dlaczego zatem rewolucja wybuchła w katolickiej Francji, a nie w protestanckiej Brytanii? Z pewnością Hiszpan odpowiedziałby krótko: ponieważ Francję zdominowały niekatolickie idee socjalistyczno-liberalne. Gdyby pozostała wierna katolicyzmowi, uniknęłaby rewolucji.

⁷⁴ Tamże, s. 511.

posłuszeństwem [*obediencia consentida*]. Na takim rozumieniu posłuszeństwa zasadza się hierarchiczność Kościoła katolickiego.

Książęta sprawują rządy w imieniu Boga. Posłuszeństwo księciu jest posłuszeństwem Bogu. Chodzi bowiem o to, by nie podlegać nikomu, jak tylko „brzemieniu Boskiego autorytetu”⁷⁵. Rozumiem to w taki sposób, że Hiszpan niezmiennie ma na myśli teologiczną interpretację rzeczywistości społeczno-politycznej, patrzenie na całą rzeczywistość przez pryzmat wiary chrześcijańskiej (zwłaszcza katolickiej). Takie patrzenie zawsze zmierza – na wzór perspektywy augustyńskiej – w kierunku godzenia w człowieku doczesności z nadprzyrodzonością. Ta perspektywa wprowadza pokój i harmonię, a także poczucie równości, bo „wielcy i bogaci urodzili się, by służyć, dlatego że są bogaci i dlatego że są wielcy”, a przez to katolicyzm, „przebóstwiając autorytet [*divinizando la autoridad*], uświęcił posłuszeństwo, uświęcając jedno i przebóstwiając drugie”⁷⁶. Cortés słusznie wskazuje na rozumienie władzy jako służby, bo tylko takie „potępia” [*condenó*] pychę, która objawia się w jej „najstraszniejszych przejawach”, w „duchu dominacji i duchu buntu”⁷⁷ – czyli tyranii oraz rewolucji. Dlatego w społeczeństwie prawdziwie katolickim [*sociedad verdaderamente católica*] niemożliwe jest – jak zaznaczyłem wcześniej – istnienie dwóch rzeczy: despotyzmu i rewolucji [*el despotismo y las revoluciones*]⁷⁸. Despotyzm to przemoc i negacja indywidualnej wolności, a zatem także negacja odpowiedzialności i utrudnienie, albo nawet uniemożliwienie rozwoju moralnego. Rewolucja jest chaosem i niszczeniem wszelkiego autorytetu. Obie postawy zaś są owocem pychy. Sprawą istotną i wymagającą bardzo wyraźnego podkreślenia jest powiązanie w myśli politycznej Cortésa ładu wypływającego z nauczania katolickiego ze służbą oraz zaprzeczenia tego ładu z despotyzmem. Cechą prawdziwego władcy katolickiego jest tedy niezgoda na absolutystyczne rządy (tu znowu należy przypomnieć o istocie katolickiego pojmowania władzy – czyli służbie); z kolei lud prawdziwie katolicki nie ucieka się do

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Zob. tamże.

rewolucji. Despotyzm i rewolucja pochodzą z innego źródła niż nauczanie chrześcijańskie. Despotyzm zbudowany jest na pragnieniu panowania nad drugim człowiekiem, a rewolucja bierze się z buntu – obie postawy (despotyczna i rewolucyjna) pochodzą zaś od pychy. Nie mają one nic wspólnego z miłosierdziem chrześcijańskim i przebaczeniem, pokorą i uniżeniem. Cortés pośrednio odnosi się tu do absolutyzmu francuskiego, który w powszechnej opinii łączył się z hierarchią Kościoła, a który w wielu wymiarach był manifestacją sprzecznych z nauczaniem katolickim postaw. Ostatecznie zatem miarą autentyczności rządów, zwłaszcza sprawowanych przez katolików, winien być poziom ładu społecznego i świadomość służby u sprawujących władzę.

Bóg jest autorem i władcą [*governador*] tak społeczeństwa politycznego (czyli państwa), jak i społeczeństwa cywilnego [*doméstica*]. Jest to myśl powstała na gruncie na wskroś teistycznym, który przenika przekonanie Cortésa o wszechobecnej Opatrzności. Oczywiście właściwością władzy jest to, że się ją sprawuje. Jednak wyznacznikiem jej prawomocności jest jej wymiar służebny. Jedność Trójcy, czyli jedność w wielości (bo Bóg Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Duchem Świętym), stanowi odbicie w porządku społecznym, jest wzorcem dla jedności i wielości porządku społecznego⁷⁹. Oczywiście nie mamy dokładnej wiedzy na temat Bytu Ojca, Bytu Syna czy Bytu Ducha Świętego, ale

⁷⁹ Jak pisałem wcześniej, komentator Cortésa Wilhelmsen dostrzega nowatorskie myślenie Juana Cortésa zwłaszcza w łączeniu teologicznych interpretacji dotyczących Trójcy Świętej z wyjaśnianiem porządku politycznego, obroną możliwości trwania jedności w wielości. Można zatem tłumaczyć porządek polityczny przez to, jak rozumiemy istnienie Trójcy Świętej. Na rolę jednoczącą religii zwraca uwagę amerykański teolog, gdy pisze, że: „W każdej epoce historycznej religia staje się środkiem, za pomocą którego deklarowana jest jedność rzeczywistości. Tym samym człowiek religijny uczy się postrzegać rzeczywistość jako celową harmonię, siebie zaś jako inteligibilne stworzenie, pomimo sprzecznych, czasami nawet destrukcyjnych, tendencji, jakich doświadcza w swojej własnej osobowości” (zob. A. T. Padovano, *American Culture and the Quest for Christ*, New York 1970, s. 83). W podobnym duchu pisze papież Franciszek w Adhortacji Apostolskiej *Evangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, par. 131, w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 24 XII 2016].

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

zgodnie z dogmatem wiemy, że są istotnie odmienni jako Osoby, a jednocześnie stanowią jedność w Trzech Osobach. Oto fundament ontologii politycznej Cortésa. Tu także Bóg jest tezą, antytezą i syntezą: tezą najwyższą, antytezą doskonałą i syntezą nieskończoną⁸⁰. Dzięki temu stworzenie jest jednością i wielością.

2.5. RODZINA ORAZ IDEA OJCOSTWA

Ojciec stanowi fundament rodziny, a prawo ojcostwa jest faktem. To prawo z kolei prowadzi do faktu służby [*servidumbre*]. Ojciec jest panem [*señor*], a syn sługą [*esclavo*]. Tę prawdę – powiada Cortés – dyktuje nam rozum i jest ona potwierdzona przez Historię⁸¹. Ojcostwo pochodzi od Boga. Rodzina została założona przez Boga, w swej istocie jest boska. W państwach katolickich rodzina się doskonali, przechodzi ze „stanu naturalnego w duchowy”⁸². Powiązanie pomiędzy tym, co Hiszpan nazywa cywilizacją katolicką [*civilización católica*], a stanem duchowym jest tak istotne, że wzajemnie siebie warunkują – czystość, ład jednej jest także udziałem drugiej: obrazy metaforyczne, jakie tu stosuje, są bardzo sugestywne. Wzrost doskonałości rodziny oznacza jej coraz większe nasycenie duchowością. Rodzina prawdziwa staje się twierdzą, niejako tabernakulum. Rodzina sprofanowana ulega rozproszeniu i gubi się w „klubach i kasynach”, o czym pisałem w rozdziale II. Więzy, która ją łączy, jest nie tyle władza, ile miłość, ponieważ jest ugruntowana na służbie.

TRWANIE

Trwanie jest ważną cechą rodziny. Cortés wymienia kilka rodzajów rodzin: Boża Rodzina (jako model) jest wieczna; duchowa rodzina ludzka – najdoskonalsza po Bożej Rodzinie – trwa w czasie; naturalna rodzina ludzka trwa dopóki trwa życie męża i żony;

⁸⁰ Zob. *Obras*, t. II, s. 512.

⁸¹ Zob. tamże, s. 513.

⁸² Tamże.

ludzka rodzina antykatolicka trwa krótko; natomiast najkrócej trwa rodzina sztuczna, np. klub. Trwanie jest miarą doskonałości [*medida de las perfecciones*]⁸³. Rodzina sztuczna jest najmniej doskonała, bo trwa najkrócej, posiada jedynie wymiar zmysłowy (estetyczny) w przeciwieństwie do tego, co duchowe.

Pięknie o trwałości rodziny na fundamencie tradycji oraz szacunku dla ról pełnionych w niej przez kobietę i mężczyznę pisze XX-wieczny pisarz francuski Antoine Saint-Exupéry w swojej monumentalnej *Twierdzy*, gdzie czytamy znamienne słowa o znaczeniu kobiety:

Dlatego też kobietę, którą wieczór rozprasza, chcę oczyścić i scalić z powrotem. Ustawiam dokoła niej, niby granice, ruszt z płonącym węglem, czajnik i tacę ze złocistej miedzi, ażeby poprzez te przedmioty odkrywała po trochu znajomą, wciąż poznawaną twarz i uśmiech, który tu tylko się pojawia. To będzie dla niej powolne objawienie się Boga. Wtedy dziecko zawoła, aby je nakarmić, wełna czesana upomni się o jej palce, żarzące węgle będą się domagać jej oddechu. Odtąd będzie już schwyтана i gotowa służyć. Albowiem jestem tym, co kształtuje urnę, aby woń w niej pozostała na trwałe. Jestem pradawnym nawykiem, co nadaje pełnię owocom [...].

Twierdzo, zbuduję cię w sercu człowieka [...].

Dlatego wspomagam tego, kto w siódmym pokoleniu podejmuje dawny trud ojców – wygięcie żeber łodzi albo wypukłość tarczy – aby samemu z kolei wieść ten kształt w doskonałość. Wspomagam tego, kto od przodka – śpiewaka przejął w dziedzictwo bezimienną pieśń i powtarzając ją z kolei, i myśląc się w powtarzaniu, wzbogaca ją o własny smak, barwę i piętno. Kocham kobietę ciężarną i tę, co karmi piersią, kocham stado, co się odnawia i trwa, kocham powracające pory roku. Bo jestem nade wszystko tym, co zamieszkuje. O cytadelo, moja siedzibo, ocalę cię przed zakusami lotnych piasków i przydam jako ozdobę trębaczy wokół twych murów, by ostrzegali przed nadejściem barbarzyńców.

⁸³ Zob. tamże, s. 514.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Albowiem odkryłem wielką prawdę. A mianowicie, że ludzie zamieszkują i że sens rzeczy zmienia się dla nich w zależności od tego, jaki sens ma dom. [...] A także nie w tym samym świecie mieszka ten, kto mieszka albo nie mieszka w królestwie Bożym. [...] A tymczasem moja ojcowizna to zupełnie co innego niż owce, pola, domostwa i góry; ale to, co nad nimi panuje i co je wiąże ze sobą. [...] Nakazuję też, aby każdy dom miał takie serce bijące, tak aby można było zbliżyć się lub oddalać od jakiegoś punktu, aby można było wychodzić i wracać. W przeciwnym razie człowiek jest nigdzie. A nie na tym polega wolność, aby nie być wcale⁸⁴.

Niewątpliwie jest to pean, który wyszedł spod pióra wielkiego pisarza. Ta pieśń na cześć trwania zwyczaju, tradycji, w której każdy uczestniczy na swój indywidualny sposób przy jednoczesnym zachowaniu istotnego ładu, doskonale uchwytuje przewodnią myśl Cortésa. Mamy tu symbole ogniska domowego: „płonący węgiel”, „czajnik ze złotą tacą”. Znajdujemy tu typowe topoty myśli konserwatywnej: „pradawny nawyk”, „dawny trud ojców”, a nade wszystko „zamieszkiwanie” i „dom”. To są te aspekty rzeczywistości, z których – na wzór Arystotelesowskiej przyczyny celowej – wyłania się doskonałość rzeczy. Człowiek może zbudować swoją cytadelę, swoją tożsamość. Może ją zbudować cały kontynent. Moglibyśmy zapytać wobec tego, co teraz dzieje się w Europie – czy zbudowała ona cytadelę na tyle mocną, by obronić się przed utratą tożsamości i penetracją przez obce kultury? Przeciwnieństwem cytadeli są – nazwane przez Cortésa – „kluby i kasyna”, w których nie można zamieszkać. Wyczuwamy tu podobnego ducha niepokoju charakteryzującego współczesną kulturę żyjącą problemem poszukiwania tożsamości i autentyczności. To poszukiwanie jest jednocześnie pozbawione gratyfikacji. Tożsamość budowana na fundamencie immanencji, pozbawiona fundamentu metafizycznego, spożywa cierpkie owoce nienasyceń i niezaspokożenia. Kierkegaard głosił pochwałę powtórzenia. Powtórzenie jest pochwałą porządku. Porządek bowiem stanowi jednocześnie pochwałę pamięci – powtarzają-

⁸⁴ A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1990, s. 13–16.

cego się i odradzającego ładu rzeczywistości. Czyż nie taki był sens przesłania św. Augustyna? Ocalić, a raczej scalić, państwo Boże w sercu człowieka?

W centrum społecznej władzy politycznej oraz w rodzinie autorytetu domowego znajduje się światło Boga, ucieczka dla grzeszników, źródło pouczenia, skarb, miejsce, w którym łączy się trwanie i postęp – Święty Kościół Katolicki. Cortés umieszcza Kościół w obszarze duchowym. Jest on mistycznym miastem Boga, a jego bohaterowie zwyciężają nade wszystko siebie, swoje wady i pokusy. Widzimy tu po raz kolejny wyraźny akcent Augustyński i nawiązanie do rozróżnienia Państwa Bożego od ludzkiego. Kościół wszystko odnawia, broni wolności przed władcami chcącymi zamienić swą władzę w tyranieję. Sprzeciwia się także tym narodom, które dążą do „absolutnej emancypacji” [*emancipación absoluta*]. Kościół zatem w swej istocie sprzeciwia się tak despotycznemu absolutyzmowi, jak i rewolucyjnemu chaosowi, a czyni to przez ochronę naturalnych więzi scalających społeczeństwo, jakie stanowi rodzina. Jej załączkiem jest zaś małżeństwo, w Kościele będące sakramentem.

WOLNOŚĆ DYSKUSJI

Rozumowanie Cortésa przebiega w następujący sposób. Ludzkie władze są obciążone błędem i na gruncie tego błędu, radykalnej niemożności [*radical impotencia*], zrodziła się „zasada wolności dyskusji”⁸⁵. Hiszpan uderza w serce liberalnie pojmowanej wolności, w której debata, dyskurs stanowią istotny kościół. Zasada ta zakłada „niezrozumiałą bezstronność między prawdą i błędem”⁸⁶, bo odsyła nas do stwierdzenia, że coś jest prawdą, a coś innego fałszem, a to z kolei oznacza, iż nie istnieją rządy nieomyślne, co jest nieprawdą. Zgodnie z Arystotelesowską zasadą, że skutek nie może być większy od przyczyny, filozof hiszpański powiada, iż jeśli nieomyślność [*infalibilidad*] miałaby wynikać z dyskusji, to powinna istnieć u tych, którzy dyskutują, którzy podejmują

⁸⁵ *Obras*, t. II, s. 517.

⁸⁶ Tamże.

decyzje polityczne. Musiałyby być cechą natury ludzkiej. Czy natura ludzka w tym sensie jest omylna (upadła), czy też zdrowa, nieomylna?

Chodzi zatem o zbadanie, czy zdrowy rozsądek – owa władza sprawiedliwie pomiędzy ludźmi rozdzielona, epistemologiczny fundament osiągnięcia pewności, jak dowodził Kartezjusz – jest w tym sensie istotnie zdrowy⁸⁷. Gdyby był nieomylny ze względu na to, że jest zdrowy, nie mógłby popełniać błędów. Wówczas wszyscy ludzie posiadaliby prawdę – razem czy też każdy indywidualnie. W takim zaś przypadku twierdzenia i przeczenia ludzi posiadających prawdę byłyby identyczne, a to oznacza, że dyskusja byłaby „niezrozumiała i absurdalna” [*inconceivable y absurda*]⁸⁸.

Romantyzm ostatecznie zważył w ten prosty nowożytny schemat – jasne i wyraźne idee wydobywające ludzki umysł z chaosu i wiodące go do pewności poznania. Nagle okazało się, że człowiek nie myśli kategoriami uniwersalnymi, ale konkretnymi, że zamknięty w samotnej immanencji swojej jaźni skazany jest na porażkę. Musi się otworzyć na transcendencję, bo tylko ona – w swej nieskończoności – zdolna jest ogarnąć tajemnicę ludzkiego bytu. Człowiek może uratować siebie jedynie poprzez heroiczny skok w absurd, jak powiedziałaby Kierkegaard, bo przecież nie jest to sytuacja poznania Boga⁸⁹. Jednak pomiędzy nieco mroczną wizją duńskiego filozofa a spojrzeniem Hiszpana dostrzegam jedną istotną różnicę. Otóż perspektywie protestanckiej Kierkegarda brakuje tego odniesienia, które ma katolicki fundament Cortésa – mianowicie ponadnarodowego hierarchicznego Kościoła zbudowanego na solidnym gruncie sukcesji apostoelskiej. Tę kwestię trzeba bardzo mocno podkreślić, bo dzięki temu fundamentowi – systemowi stworzonemu przez kolejne pokolenia – poglądy katolickich myślicieli XIX wieku nie zginęły w niebezpiecznych odmętach sentymentalizmu religijnego. Zaznaczmy: pokolenia włączające się w tradycję dzięki niezmienności Słowa Objawionego i autorytetowi Głowy Kościoła.

⁸⁷ Zob. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 7.

⁸⁸ *Obras*, t. II, s. 518.

⁸⁹ Jakże bowiem Abraham mógł pojąć plan Boga, który zażądał od niego ofiary z jedyne go syna Izaaka, wcześniej mu obiecanego?

Pomiędzy możliwościami poznawczymi umysłu ludzkiego a Bogiem istnieje odległość nieskończona i mrok, którego nie rozświetli jasność poznania słabego i ograniczonego intelektu. Mimo to klasa dyskutująca musi podjąć decyzję odnośnie do tego, jakie działania podjąć (co z kolei nie obędzie się bez wcześniejszego określenia, jakie kryteria działania są dobre, a jakie złe). Zamiast tego pogrąża się jednak w paraliżującej refleksji, w nieskończonej deliberacji, w szeregu równoważących się racji. Niewątpliwie to z tego względu Newman tak radykalnie atakuje wysiłki racjonalizujące sumienie, powtarzając często, że w kwestii sumienia pierwsza myśl jest zawsze lepsza.

Bardzo trafnie to zagrożenie, jakie wynika z fetyszyzacji debaty, ujął Joseph Conrad, kiedy zanotował: „Z różnorodności ludzkich sądów nie może się zrodzić nic prócz buntu i chaosu, a bunt i chaos w świecie stworzonym do posłuszeństwa i porządku są grzechem”⁹⁰. Conrad wyraża to samo przekonanie o potrzebie jedności, jakie znajdujemy u Juana Donoso, bo ta ostatecznie realizuje przeznaczenia świata jako całości i przeznaczenie rodzaju ludzkiego.

Myśl o nadmiernej przewadze postawy refleksyjnej, a w istocie o pułapce refleksji⁹¹, charakteryzuje XIX-wieczne krytyczne podejście do ustaleń epoki minionej. Podobnie krytycznie do nowożytnego podejścia refleksyjnego ustosunkowali się inni myśliciele. Kierkegaard w swoim eseju *The Present Age* notuje:

Mając do swojej dyspozycji wszelkie środki, refleksja przeszkadza ludziom w uświadomieniu sobie, że zarówno jednostka, jak i wiek są tym sposobem uwięzieni, i to nie uwięzieni przez tyranów, kapłanów, arystokratów czy policję tajną, lecz przez samą refleksję. Uwięzienie to dokonuje się drogą schlebiana i zrozumiałego przekonania, iż *możliwość* refleksji jest o wiele wyższa niż zwykła *decyzja*⁹².

⁹⁰ J. Conrad, *W oczach Zachodu*, tłum. W. Tarnowski, Łódź 1985, s. 9.

⁹¹ Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin 1995, passim.

⁹² S. Kierkegaard, *The Present Age*, New York 1962, s. 48.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Refleksja prowadzi do resentymu, a „resentym staje się konstytutywną zasadą braku charakteru”. Ten resentment staje się „procesem zrównywania”. Szczytem takiego

procesu zrównania jest śmiertelna cisza, w której można słyszeć uderzenia swego serca, cisza, której nic nie jest w stanie przebić, w której wszystko trwa w uścisku i nie może się przeciwstawić⁹³.

Zrównywanie było przejawem zła epoki – jak podkreśla Löwith – i krytykowali je zarówno Donoso Cortés, jak i Tocqueville, Taine i Kierkegaard. Zrównywanie jest zdradliwe, bo nikt nie może się przed nim uchronić. Píše Kierkegaard:

Każda jednostka w ramach swojego małego kręgu może współpracować w zrównywaniu, ale to jest władza abstrakcyjna, a zrównywanie jest zwycięstwem abstrakcji nad jednostką. Proces zrównywania w czasach nowoczesnych koresponduje, w refleksji, z fatum w starożytności⁹⁴.

Rozumiem to w ten sposób, że myśl nowożytna jest walcem, który chcąc budować harmonię, prowadzi jednocześnie działania burzycielskie – zrównuje i eliminuje różnorodność. Zauważmy jeszcze jedną niezwykle istotną kwestię, która tu się pojawia. Otóż, jak to już podkreślałem, Hiszpan pisze o katolicyzmie jako autentycznym źródle jedności i różnorodności, bo – w duchu ortodoksji judeochrześcijańskiej – buduje na naturze, a nie według narzuconego modelu.

„Podjąć decyzję” nie znaczy jednocześnie „poznać”. Osoba, podejmując decyzję, nie musi kierować się jedynie poznaniem intelektualnym, ze swej natury niepełnym, ale może kierować się na przykład wiarą, zaufaniem czy posłuszeństwem. Ciemność może rozjaśnić wiara tam, gdzie możliwości intelektu na nic się zdają. Mamy tu do czynienia z poszerzonym znaczeniem racjonalności. Nie ogranicza się ona jedynie do poznania intelektualnego. Dobitnie o tym świadczy Kierkegaardowski „skok wiary”.

⁹³ Tamże, s. 51.

⁹⁴ Tamże, s. 52.

Gdy dyskusja i debata stanowią podstawowe mechanizmy, przez które wyraża się wolne społeczeństwo, wówczas – jak pisze Herrera – „stają się jego religią”⁹⁵. Zejście na poziom argumentów i debat odsuwa na dalszy plan działanie i oczywiście pytanie o prawdę – ten proces w społeczeństwie, które odeszło od metafizyki, jest naturalną konsekwencją nowożytnych procesów. Donoso sprzeciwiał się deizmowi i ateizmowi, walczył z antychrześcijańskimi ideologiami, odrzucał feminizm i pacyfizm. Podobnie jak Bastiat – a przeciwnie niż Rousseau – był przekonany o zepsuciu natury ludzkiej, któremu to zepsuciu żadna nowa metoda i technika zaradzić nie zdoła. Tak jak Bastiat, nie był akademickim filozofem, lecz raczej zaangażowanym retorem walczącym o sprawy, które uważał za słuszne. Nie był wycofanym intelektualistą, potrafiącym chłodnym umysłem analizować meandry rzeczywistości, lecz retorem i trybunem nawołującym do podjęcia pilnych działań.

Donoso, na wzór św. Augustyna, wskazuje niezmiennie na sposób funkcjonowania człowieka zintegrowanego, który żyje w państwie ziemskim, ale wobec państwa Bożego. Chrystus zwyciężył świat środkami nadprzyrodzonymi – służbą, posłuszeństwem i ofiarą – nie środkami politycznymi: debatą i szukaniem zwolenników programu albo rewolucyjnym buntem. Zwycięstwo nad światem dokonało się nie poprzez nauczanie i doktrynę, ale dzięki świadectwu, dzięki ofierze całopalnej.

ROZWIĄZANIE DYLEMATU W KATOLICYZMIE

Człowiek pochodzi od Boga, jest grzesznikiem, ofiarą niewiedzy i błędu, wystawionym na cierpienie i śmierć. Z niewiedzy pochodzi omylność, a z omylności „absurd dyskusji”⁹⁶. To dopiero dzięki odkupieniu człowiek zrywa pęta łańcucha, przekształca

⁹⁵ R. A. Herrera, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 7.

⁹⁶ *Obras*, t. 11, s. 518. Pisząc o religii, Joseph de Maistre podkreśla jej istotną cechę: dystans wobec politycznej polemiki, bo – jak podkreśla francuski filozof – „stworzono ją dla modlitwy, nie dla dysputy, a zatem wie w sposób pewny wszystko, co wiedzieć powinna” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 153).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

niewiedzę, cierpienie i śmierć na środki do własnego uświęcenia „dzięki dobremu korzystaniu ze swojej wolności, uszlachetnionej i odnowionej [*ennoblecida y restaurada*]”⁹⁷. Cortés krytykuje postawę nowożytną, która z deliberacji uczyniła fundament politycznego kompromisu. Nowożytne myślenie na piedestał stawia metodę oraz środki stosowane w dyskursie; na nich opiera się siła przekonywania. Miejscem pozornie trwałym, bo – mówiąc językiem fizyki – w stanie równowagi chwiejnej jest kompromis pozbawiony stałego punktu odniesienia, będący chwilową akceptacją uczestników debaty. Dlatego Bóg ustanowił Kościół nieśmiertelny, bezgrzeszny i nieomylny⁹⁸. Temu przekonaniu

⁹⁷ *Obras*, t. II, s. 518. Zauważmy, że Cortés atakuje podstawy kultury deliberatywnej. Jeśli żyjemy w klimacie powszechnego dyskursu, w którym nie tyle liczy się prawda rzeczywistości (odniesienie do rzeczy), ile racja jednej strony, wówczas trudno osiągnąć porozumienie. Racje wzajemnie się równoważą. Gdy prawda przestaje się liczyć, na znaczeniu zyskują narracje. De Maistre pisze o „gadatliwym duchu Europy” (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 75).

⁹⁸ Wnioskowanie Cortésa jest tutaj jak najbardziej poprawne – Kościół w swej wewnętrznej istocie (niewidzialnej, Boskiej) jest bezgrzeszny, natomiast od strony zewnętrznej, czyli w ludziach, jest grzeszny. Doskonale to widać, kiedy sobie uświadomimy, że na przykład człowiek grzesznik jest narzędziem sprawowania sakramentów świętych (Eucharystia, spowiedź). W tym akcie realizuje się w sposób bodaj najbardziej wymowny owo szczególne połączenie wymiaru świętości i grzeszności. Wydaje się, że Cortés dobrze zdawał sobie sprawę z tej dynamiki dwóch światów: ludzkiego i Boskiego. Jeśli chodzi o kwestię nieomylności, to mówimy tu o przestrzeni wiary i moralności. Kościół wierzy, że wypowiadając się w tej materii, papież działa pod natchnieniem Ducha Świętego, a zatem jest nieomylny (dogmat o nieomylności został ogłoszony w 1870 roku). Dogmat ten zdaje się być lekarstwem na gorączkę deliberacji, która zawsze niesie ze sobą niebezpieczeństwo sceptycyzmu. To jedna kwestia. Drugim pozytywnym aspektem tego dogmatu jest podkreślenie współdziałania Boga z człowiekiem w świecie. Mówi o tym znana sentencja łacińska: *Roma locuta, causa finita* (Rzym się wypowiedział, sprawa skończona). Należałoby tu także nadmienić stanowisko św. Augustyna, który w sporze z donatystami podkreślał, że ważność sakramentów nie zależy od dyspozycji moralnej tego, kto je sprawuje, lecz od świętości Kościoła (zob. K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 2014, nr 2, s. 35). Wobec tego rozróżnienia teologia mówi o Kościele świętych, ale również o Kościele grzeszników, czy nawet Kościele grzesznym (tamże, s. 31).

patronuje znana formuła św. Augustyna: *Securus judicat orbis terrarum* ([Kościół] wydaje pewne sądy dotyczące całego świata). Zasada ta była odkrywczą także dla Newmana – Kościół jako całość wydaje „nieomyślne zarządzenia i ostateczny wyrok przeciw jego częściom, protestującym i odstępującym od niego”⁹⁹. W tym znaczeniu Kościół ukazuje się jako najtrwalszy fundament, którego podstaw nie jest w stanie naruszyć żadna błędna opinia – bo jako całość, w swej integralności, jest święty. Kościół ukazuje naturę ludzką bez grzechu, taką jaka wyszła z ręki Boga, pełną pierwotnej sprawiedliwości i łaski uświęcającej. W katolicyzmie Kościół jest zbudowany na fundamencie Chrystusa, fundamencie nieomyślnym i bezgrzesznym. Jednocześnie jednakże ludzi omylnych i grzesznych. Rozumowanie Hiszpana zmierza w kierunku pokazania, że człowiek o własnych siłach, bez pośrednictwa łaski, nie może dojść do pełnego (i nieomyślnego) poznania.

Ze względu na swój trwały fundament tylko Kościół ma prawo „twierdzić i zaprzeczać” [*de afirmar y de negar*]¹⁰⁰ – powiada autor *Ensayo* – i nikt nie ma prawa twierdzić tego, czemu Kościół zaprzeczył, czy też przeczyć temu, co Kościół potwierdził.

Hiszpan jest przekonany, że z chwilą gdy społeczeństwo zapomniało o tej szczególnej pozycji doktrynalnej Kościoła, znalazło się w mroku, znalazło się „pod władzą fikcji” [*bajo el imperio de las ficciones*]¹⁰¹. Nadal odczuwało jednak potrzebę dojścia do prawdy i uniknięcia błędu, stworzenia katalogu „prawd konwencjonalnych i arbitralnych” oraz „niewyobrażalnych błędów” [*soñdos errores*]¹⁰². Jeśli bowiem prawda sprowadzona jest zaledwie do konwencji, przestaje być rzeczywistością, a staje się jedynie językową formułą, którą wprowadzie – w imię tradycji – nie zaprzestano się posługiwać, ale która już nie wykracza poza immanentny świat rozumu, która – mówiąc językiem Newmana – nie ożywia wyobraźni, więc nie prowadzi do działania. W ten sposób ani prawda nie jest uwielbiona, ani błąd potępiony. Człowiek uwielbia

⁹⁹ J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, dz. cyt., s. 201, 202.

¹⁰⁰ *Obras*, t. II, s. 519.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

i potępia to samo – czyli swój własny wytwór. Dopiero prawda pochodząca od Boga, a nie z omylnego intelektu, może różnić się od błędu i być przedmiotem uwielbienia.

Podstawą porządku, ostoją ładu jest to, co Cortés nazywa „nietolerancją doktrynalną Kościoła” [*intolerancia doctrinal de la Iglesia*] – i to ta nietolerancja „wybawiła świat z chaosu”¹⁰³. Przeniknęła ona prawdę polityczną, indywidualną [dosł. domową – *doméstica*], społeczną i religijną. Nietolerancja w tym kontekście oznacza, że istnieją prawdy pierwotne i Święte, które nie podlegają dyskusji, ponieważ są „fundamentem wszelkich dyskusji”¹⁰⁴. Stanowią założony punkt wyjścia, którego nie poddaje się debacie, ale przyjmuje jako dogmat (np. dogmat o grzechu pierworodnym). Dogmaty katolickie, które dla Locke’a były przykładem irracjonalnego entuzjazmu, dla Cortésa są gwarantem ładu społecznego, fundamentem cywilizacji. Gdyby zwątpiono w te prawdy, człowiek zagubiłby się pomiędzy prawdą i błędem, a rozum ludzki pogrzył w ciemności. Społeczeństwo wyemancypowane od Kościoła gubi się w „ulotnych i jałowych” [*efímeras y estériles*] dysputach, które jako punkt wyjścia obierają sobie „absolutny sceptycyzm” [*absoluto escepticismo*] i mogą prowadzić jedynie do „całkowitego sceptycyzmu” [*escepticismo completo*]; tylko Kościół ma „święty przywilej owocnych i płodnych [*fructosas y fécondas*] dyskusji”¹⁰⁵.

Cortés – podobnie jak Newman – krytycznie nawiązuje do Kartezjusza i jego wątpienia metodycznego, które jest „sprzeczne z prawem boskim”¹⁰⁶, bo wątpienie nie może stanowić punktu wyjścia, nie prowadzi do prawdy, gdyż przeciwności zawsze rodzą przeciwności, a co podobne, rodzi podobne. Wątpienie tedy zawsze prowadzi do wątpienia (a nie pewności), natomiast sceptycyzm wiedzie do sceptycyzmu, co – przekonuje Hiszpan – jest „prawdą wiary i prawdą nauki”¹⁰⁷. Cortés podważa nowożytny wysiłek, którego celem była jednocześnie pewność i wolność. Cel ten z kolei opierał się na pewności niezależnego w swych dociekaniach sądu

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 520.

rozumu; sąd ten oznaczał jednocześnie wolność, gdy tylko dotyczył idei jasnych i wyraźnych. Człowiek nowożytny, uzbrojony w uniwersalne prawa logiki, był zatem najbardziej wolny, gdy wydawał samooczywiste sądy. Wszelkie inne nacechowane były stronniczością czy też wspomnianym tu entuzjazmem (termin charakterystyczny dla tradycji anglosaskiej)¹⁰⁸.

Pokoleniu wątpienia i sceptycyzmu Cortés przeciwstawia cywilizację katolicką, którą nazywa niezwykłą [*portentosa*]. Jej filozofowie odwrócili się od filozofów nowożytnych i starożytnych, przekonuje Hiszpan. Wskazuje przy tym na św. Augustyna oraz jego dzieło *O państwie Bożym*. Mądrość praw cywilizacji katolickiej przewyższa prawa rzymskie i prawa feudalne. Dopiero chrześcijaństwo, zwłaszcza rzymskokatolickie, potrafiło stworzyć właściwe fundamenty rozwoju cywilizacji szanującej godność człowieka i przyczyniającej się do jego rozwoju. Tymi fundamentami w filozofii są dzieła św. Augustyna i św. Tomasa, w literaturze Dantego i Szekspira, w malarstwie Raphaela, w teologii św. Pawła¹⁰⁹. Jedyne cywilizacja chrześcijańska, przekonuje Hiszpan, zdołała połączyć różnorodność formy w jedność doktryny, bo jej tworzeniu przyświecał jednolity przekaz mono-teistycznej wiary, jednolity przekaz tradycji oczyszczany na przestrzeni dziejów z fałszywych interpretacji. Owo harmonijne łączenie różnorodności w jedności widać szczególnie w architekturze budowli, które monumentalną wielkość form spajają z pięknem treści¹¹⁰.

¹⁰⁸ Gwoli ścisłości należałoby tu jednak zauważyć, iż wątpienie u Kartezjusza było wątpieniem metodycznym, a zatem bardziej pewną metodą naukową, rodzajem ćwiczenia intelektualnego aniżeli postawą życiową. Stanowiło ono raczej wzięcie sądów w nawias. Tak przynajmniej widział je w swoim punkcie wyjścia francuski filozof.

¹⁰⁹ Oczywiście dla wymienionych tu Doktorów Kościoła, św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, wielką inspiracją była – jak wiadomo – filozofia tak Platona, jak i Arystotelesa. Rozumiem, że można – idąc za myślą Cortésa – docenić wartość starożytnych propozycji dopiero przez pryzmat ich chrześcijańskiej [katolickiej] transformacji.

¹¹⁰ Podziw dla cywilizacji chrześcijańskiej, która nie tylko przetworzyła i udoskonalila spuściznę starożytności, ale przemieniła ją przez głębię ducha, to główna idea w pracach Lorda Johna Actona.

2.6. HIERARCHICZNA WIZJA SPOŁECZEŃSTWA – HARMONIA I HIERARCHIA

Kolejną cechą rozważanej tu szczególnej sytuacji ontycznej człowieka w perspektywie katolickiej jest jej hierarchiczność. Byty obdarzone inteligencją i wolne zorganizowane są w hierarchie. Zarówno ludzie, jak i aniołowie. Z tą różnicą, powiada Hiszpan, że niedoskonałość w przypadku aniołów była krótkotrwała, natomiast w przypadku człowieka trwa nadal. Sądzę, że należy to rozumieć w taki sposób, iż niedoskonałość, która doprowadziła do upadku pierwszego anioła, nie została odziedziczona przez pozostałych. Upadły anioł został strącony z piedestału niebios, a jego bunt całkowicie wyeliminowany. Człowiek nie jest duchem czystym, więc zarówno jego intelekt, jak i wola są słabsze, jest połączeniem ducha i materii. Obdarzony został także słabą i niedoskonałą wolnością. Hierarchie są częścią Boskiego planu. Bóg dostrzegł znaczenie i piękno zarówno pewnej równości pomiędzy Sobą i Swoimi stworzeniami, jak i hierarchii pomiędzy stworzeniami – dlatego wszystko „połączył w jedno piękno równości i piękno hierarchii” [*la belleza de la igualdad con la belleza de la jerarquía*]¹¹¹. Z faktu odmienności, która prowadzi do hierarchii, Donoso buduje fundament społeczeństwa. W efekcie otrzymujemy Arystotelesowską (organicystyczną) wizję tworzenia się społeczeństwa, w której wszyscy członkowie wzajemnie siebie potrzebują, bo każdy z nich posiada inny dar (talent), którym może służyć pozostałym. Na tym teologicznym (i filozoficznym) fundamencie kształtowania się różnorodności społeczeństwa widać biblijne odniesienia Donoso, bo ten, kto otrzymał więcej darów, ma też większą odpowiedzialność¹¹². Hiszpan ciekawie tłum-

¹¹¹ *Obras*, t. II, s. 556. Autor monografii poświęconej de Maistrowi pisze, że dla francuskiego filozofa „wszechświat był spójną i uporządkowaną” całością (zob. P. Matyaszewski, *La philosophie de la société...*, dz. cyt., s. 102. I de Maistre, i Cortés są apologetami uporządkowanej jedności wynikającej z odwiecznego Boskiego ustanowienia. Temu uporządkowaniu nie przeszkodził upadek, bowiem – mocą Odkupienia – Bóg przywraca pierwotną jedność.

¹¹² Zob. Łk 12,48. W tym fragmencie z Ewangelii św. Łukasza czytamy znane słowa: „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie; a komu wiele zlecono, tym więcej od niego żądać będą”.

czy różnice sytuacji upadłych aniołów i człowieka. Ich kondycja właśnie tym się różni, że upadek aniołów dlatego jest ostateczny, że te czyste byty – jako wyższe w hierarchii od człowieka – otrzymały więcej.

Katolicyzm przekształca „najwyższą wolność w element konstytuujący najwyższy porządek” – nieskończoną różnorodność w element konstytutywny nieskończonej jedności. Ze swej natury jest to religia, która tworzy „silne stowarzyszenia” [*asociaciones vigorosas*], wszystkie zaś jednoczą się przez „sympatyczne powinowactwa” [*afinidades simpáticas*]. Znaleźć człowieka samotnego, tutaj uosobienie egoizmu i pychy, można dopiero poza obszarem katolicyzmu, bo w katolicyzmie człowiek „nigdy nie jest samotny” [*no está solo nunca*]. Jest to obszar ogromny, obejmujący hierarchicznie pogrupowane społeczeństwo, a hierarchia ta tworzona jest wedle mechanizmu posłuszeństwa wobec „najszlachetniejszych poruszeń” [*más nobles atracciones*]. Katolicyzm jest siłą tworzącą jedność z różnorodności, ale nie na zasadzie przymusu, lecz dzięki wewnętrznej duchowej sile jednoczącej. Wszystko zaś podporządkowane jest „prawu suwerennej harmonii” [*soberana armonía*]¹¹³. Rzecz jasna autor tych wzniosłych określeń nie zapomina o zepsuciu i grzechu – wszak prowadzi swoje rozważania w ramach katolickiej ortodoksji¹¹⁴. Nie szuka ratunku dla rozbitego społeczeństwa u tych, którzy głoszą prawdę o człowieku dobrym z natury i złych instytucjach społecznych, ale będąc świadomym grzeszności człowieka, dostrzega ratunek w świętości Kościoła i jego niezmiennych prawdach. Dlatego gwarantem jedności społeczeństwa nie jest zniszczenie starego systemu, rewolucyjna przebudowa struktur, demontaż zmurszałych instytucji, ale Chrystus, który przynosi odkupienie.

Według tego modelu – opartego na sile jednoczącej – tworzy się rodzina, następnie klasy, a te z kolei oddane są pełnieniu rozmaitych funkcji: uprawianiu sztuk służących pokojowi i wojnie, administrowaniu i prowadzeniu przemysłu. W tych naturalnych

¹¹³ *Obras*, t. II, s. 521.

¹¹⁴ Dlatego w zupełności zgadzam się w tej materii z McNamarą, który także powiada, że w swoim „wyrazie wiary zawartym w *Ensayo* [...] Donoso mieści się w granicach katolickiej ortodoksji” (V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, dz. cyt., s. 184).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

grupach tworzą się spontanicznie inne, a wszystkie uporządkowane są w klasy hierarchiczne. Taka hierarchia tworzy państwo. Budowanie państwa wedle Cortésa przywodzi na myśl model Johanna Althusiusa (1557–1638). Państwo jest stowarzyszeniem [*asociación*], w którym wszystkie te klasy poruszają się w wolności [dosł. swobodnie – *con anchura*]¹¹⁵.

Tak przedstawia się wizja społeczeństwa, wizja polityczna: „rodziny stowarzyszone w różnych grupach”. Mamy tu zarys pewnej ontologii społeczeństwa, które bierze swój początek od rodziny, dosł. „stowarzyszenia domowego”. Jej znaczenie jest ogromne – Hiszpan nazywa ją „boskim fundamentem ludzkich stowarzyszeń” [*fundamento divino de las asociaciones humanas*]¹¹⁶. Następnie powstają inne struktury ciała politycznego. Tworzy się rada miejska, zapewniająca prawo kultu religijnego, administracji. W mieście znajduje się świątynia – symbol jedności religijnej; ratusz – symbol jedności administracyjnej; terytorium – symbol jedności jurysdykcyjnej i cywilnej; oraz cmentarz – symbol prawa zmarłych. Wszystkie te przestrzenie tworzą jedność miasta. Rozmaitość miast z kolei tworzy jedność narodową, której symbolem jest „tron, a uosobieniem król”¹¹⁷. Wspólnota narodowa połączona jest z innymi narodami katolickimi pod władzę chrześcijańskich książąt zgrupowanych w „łonie Kościoła”. Społeczeństwo katolickie staje się tedy odzwierciedleniem Kościoła, czyli stanowi jedność głowy i wielość członków. Wierni rozproszeni są po całym świecie i złączeni w jedność, której symbolem jest Rzym i papież. Mamy oto monarchiczną wizję państwa, której politycznym symbolem jedności jest król, zaś religijnym Kościół i jego głowa w Rzymie. Papież jest jednocześnie królem w zakresie „prawa Boskiego i ludzkiego” [*por derecho divino y por derecho humano*]¹¹⁸.

Donoso rozwija swoją koncepcję – jak widać – w ramach wizji ultramontańskiej. W Kościele łączy się działanie ludzkie z działaniem Boskim, ujawniając zarazem pewną demokratycz-

¹¹⁵ Zob. *Obras*, t. II, s. 521.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 522.

ną strukturę. Autor wskazuje tu na sposób wyłaniania papieża, który przecież mianuje kardynałów, a z nich z kolei wybierany jest najwyższy zwierzchnik. Struktura hierarchiczna Kościoła, tak zdaje się rozumować Cortés, jest obrazem najściślejszej współpracy Boga z człowiekiem, bo przecież to z grona tych, których człowiek ustanowił kardynałami, Bóg wybiera papieża (znowu za pośrednictwem człowieka). Kościół jest jednocześnie monarchią elekcyjną, jak i monarchią dziedziczną. Jest instytucją Bosko-ludzką. W jego strukturze, w jego formie instytucjonalnej, Donoso Cortés dostrzega ontyczną istotę całej rzeczywistości – „jedność wiecznie rodzącą różnorodność i różnorodność wiecznie tworzącą jedność”¹¹⁹.

Znajdujemy tu przykład najwyższej różnorodności, pełni jedności i najdoskonalsze społeczeństwo. W tej jedności poruszają się nieuporządkowane części ludzkich społeczeństw. Papież jest jednocześnie – jak napisałem powyżej – królem na mocy prawa boskiego i ludzkiego. Cortés broni władzy świeckiej i władzy duchowej papieża. Według niego prawo boskie rozświetla zasadnicze instytucje, prawo ludzkie objawia się przez wyznaczenie konkretnej osoby do piastowania danego urzędu. Osoba wybrana przez ludzi zostaje zatwierdzona przez Boga. Łączą się tu – jak napisałem powyżej – monarchia elekcyjna i dziedziczna, łączy się to, co ludzkie, z tym, co boskie – jedność z różnorodnością. Realizuje się prawdziwa jedność w wielości. Przez Kościół objawia się prawo jedności i wielości rządzące pokoleniami. Prawo to, będące w swej istocie jednością oraz wielością w swych przejawach, objawia się w Bogu, w człowieku stworzonym przez Boga, w Kościele, w rodzinie i wszechświecie. Całą rzeczywistość przenika owo tajemnicze prawo będące jednością w różnorodności. Jedność wyłania z siebie różnorodność; różnorodność nie ginie w chaosie, lecz zmierza do jedności. Inaczej to prawo (jedności w różnorodności) przejawia się w Bogu, inaczej w Bogu, który stał się człowiekiem, inaczej w Kościele, inaczej w rodzinie, wreszcie inaczej we wszechświecie. Bóg, będący jednością, jest jednocześnie fundamentem różnorodności, bowiem źródłowa jedność umożliwia nieskończenie wiele manifestacji.

¹¹⁹ Tamże.

2.6.1. WIELKOŚĆ KAPŁAŃSTWA

Jedynie w Kościele objawia się siła wiążąca, która nie prowadzi do buntów i rebelii, jak to już zostało podkreślone. Obok króla, który panuje suwerennie i niezależnie, absolutnie [*imperio absoluto*]¹²⁰, mamy księżęta Kościoła, którzy od Boga otrzymali księstwo i stanowią odwieczny senat. Władza tego senatu nie podlega umniejszeniu ani nie przyćmiewa najwyższej władzy monarchy. Kościół jest jedyną monarchią, która zachowała pełnię swoich praw i pozostaje nieustannie w kontakcie z „najwyższą oligarchią” [*oligarquia potentísima*]¹²¹. W tym społeczeństwie nadzwyczajnym sprawy toczą się innymi torem aniżeli w społeczeństwach ludzkich. W społeczeństwie ludzkim widzimy rozziw pomiędzy tymi, którzy znajdują się na dole hierarchii, a tymi, którzy są na szczycie. Dystans rodzi napięcia i bunt. Ci na dole mają skłonność do buntu, a ci u szczytu do tyranii. W Kościele nie ma możliwości pojawienia się buntu i tyranii, bowiem tutaj władza – jak pisałem wcześniej – polega na służbie. Godność poddanego [*del Súbdito*] jest tak wielka, że zrównuje go z prałatem. Wielka godność biskupów i papieża zawiera się bowiem nie w funkcjonowaniu na sposób książąt czy króla (w przypadku papieża), w ich stanowisku, ale w byciu, tak jak ich podwładni, kapłanami. Najwyższą prerogatywą nie jest rządzenie, ale bycie „niewolnikiem głosu Syna Bożego”¹²², bycie „kanałem łaski”, drogą dla grzeszników.

Nie w pełnionej funkcji mieści się wielkość, nie w dostojństwie, lecz w kapłaństwie. Istotą kapłaństwa z kolei jest służba, jego źródło zaś bierze się z sakramentu ustanowionego przez Chrystusa, Najwyższego Kapłana, który przecież „ogłosił samego siebie, przyjąwszy postać sługi”¹²³. Dlatego z całą mocą powtarza autor *Ensayo*, iż „najwyższa prerogatywa [biskupów] nie polega na rządzeniu”, lecz na ujawnianiu istoty kapłaństwa, czyli

¹²⁰ Zob. tamże, s. 523.

¹²¹ Tamże.

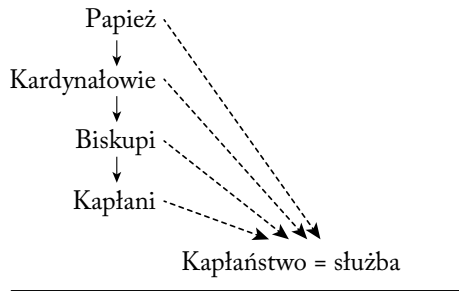
¹²² Tamże. Czyżby głos Donoso był tak proroczy, że sugerował wizję powszechnego kapłaństwa – coś, co ogłosi dopiero Sobór Watykański II?

¹²³ Flp 2,7.

na władzy uczynienia Syna Bożego niewolnikiem ich głosu, na ofiarowaniu Syna Ojcu w bezkrwawej ofercie za grzechy świata, w byciu kanałami, którymi przekazywana jest łaska i najwyższa oraz niepojęta tajemnica odpuszczania i zatrzymywania grzechów¹²⁴.

Słowa te są precyzyjnym streszczeniem teologicznej ortodoksji Kościoła katolickiego i to niewątpliwie podobna wykładnia sprawiła, że wielu autorów – jak choćby wspomniany wcześniej Michael Novak – widzieli w Hiszpanie wielkiego myśliciela katolickiego. Dostrzegamy tu jednocześnie niewątpliwy błysk proroczego intelektu, który zdolny jest wyprzedzać epoki – wszak dopiero w XX wieku tak mocno został zaakcentowany fakt istnienia Kościoła służącego w osobach jego duchowych przedstawicieli. To nie sprawowane funkcje stanowią o wielkości piastującego urząd w Kościele, lecz jego kapłaństwo. Słysząc echo tych słów w Actonowskim przekonaniu, iż to nie piastowany urząd stanowi o wielkości człowieka¹²⁵. Acton nazywa nawet pogląd, który by głosił coś przeciwnego, herezją, bo czyniłby z funkcji element bałwochwalstwa.

Przedstawmy powyższe rozważania na rysunku:



Jeśli natomiast rozpatrujemy Kościół od zewnątrz, niejako biorąc jego nadprzyrodzony wymiar, czyli kapłaństwo, w nawias, wówczas sam w sobie może być porównany do monarchii absolutnej, przypomina „najwyższą oligarchię” oraz arystokrację. Sądzę, że określenia typu „monarchia absolutna” w odniesieniu do Kościoła należy traktować w sensie analogicznym, a nie dosłownym. Cortés

¹²⁴ *Obras*, t. II, s. 523; zob. także J 20,23.

¹²⁵ Zob. J. Acton, *Essays on Freedom and Power*, New York 1955, s. 335.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

chce podkreślić strukturę Kościoła fundamentalnie odmienną niż instytucja polityczna, której podstawową zasadą funkcjonowania wszelako jest hierarchiczność i posłuszeństwo. Istota tej hierarchii, istota kapłaństwa polega na służbie, na równości dusz – bo każdy człowiek jest grzeszny i potrzebuje zbawienia. Kościół przypomina nie tylko – jak pisze Cortés – ogromną arystokrację [*inmensa aristocracia*], jeśli chodzi o relacje kapłanów, biskupów z wiernymi, ale przyrównany być może także do ogromnej demokracji [*democracia inmensa*]. Wszystkie ustroje, jak monarchia, oligarchia, arystokracja czy demokracja, muszą coś stracić ze swej istoty, żeby mogły współistnieć. Na przykład monarchia traci cechę absolutyzmu w połączeniu z rządami arystokracji. Jedynie Kościół, jako społeczeństwo nadprzyrodzone, łączy w sobie w sposób harmonijny wszystkie te ustroje, nic nie tracąc. Łączy wszystkie te przeciwne siły. Cortés proponuje następującą definicję Kościoła:

Gdyby dało się zdefiniować Kościół, moglibyśmy go określić jako ogromną arystokrację rządzoną przez władzę oligarchiczną, złożoną w ręce króla absolutnego, którego urząd polega na nieustannym składaniu siebie w ofierze za zbawienie ludu¹²⁶.

Pamiętajmy, że Hiszpan szuka obrazów analogicznych w terminach zaczerpniętych z praktyki politycznej. Dlatego chodzi mu o znalezienie wspólnego języka, zrozumiałego dla mieszkańca Europy przywykłego do oceny rzeczywistości w kategoriach politycznych. Wydaje się, że działania Francji po rewolucji, jej

¹²⁶ *Obras*, t. II, s. 524. Zauważmy, jak diametralnie różni się ta definicja od definicji Locke’a, dla którego Kościół jest „wolnym stowarzyszeniem ludzi, którzy ze sobą się łączą na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym celu, żeby publicznie cześć Bogu oddawać, w tej formie, jaka w ich przekonaniu jest bóstwu miła, a dla zbawienia ich duszy skuteczna” (J. Locke, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 11). Istota wiary na fundamencie deizmu polega przede wszystkim na „całkowitej dobrowolności” (wolnym wyborze) i „wolnym stowarzyszeniu się”. Kościół Locke’a zostaje sprowadzony do wymiarów ludzkich, gdzie podkreśla się znaczenie szacunku dla własności prywatnej i interesu własnego, którym w tym kontekście jest zbawienie. Kościół Cortésa jest gmachem hierarchicznej struktury, w ramach której dokonuje się nieustannie odkupieńcza ofiara. Locke Kościół – jeśli mogą się tak wyrazić – oswaja i racjonalizuje; Cortés Kościół wywyższa i uwzniośla.

wyraźny antyklerykalny i sekularyzujący kurs kierował Kościół w kierunku konserwatywnym, monarchicznym i arystokratycznym¹²⁷. To z kolei powodowało oczywiście tarcia i rozdzźwięk, gdy na scenie społecznej pojawiła się klasa robotnicza. Widać jednak wyraźnie, że Cortés nie jest tu jednoznaczny – zresztą to wielokrotnie zaznaczałem. Hiszpan nie opowiada się po żadnej ze stron, a zatem jest z gruntu Augustyński. Ostatecznie przecież wymienia służbę i miłość jako dwa filary Kościoła. W tym zakresie zapowiada ducha Jana Pawła II w Kościele po II Soborze Watykańskim.

Katolicyzm jest propozycją harmonii i hierarchii, w której ciało jest poddane woli, wola rozumieniu, rozumienie rozumowi, rozum wierze, wiara zaś zakorzeniona jest w Bogu. Wszystko to ostatecznie podporządkowane jest miłości, oczyszczone w miłości nieskończonej. Cztery rzeczy bowiem mają podstawowe znaczenie w strukturze katolicyzmu: autorytet, posłuszeństwo, służba i miłość. I to one pozwalają uniknąć dwóch podstawowych zagrożeń: tyranii i rewolucji. Poczucie służby chroni przed tyranią, posłuszeństwo chroni przed rewolucją; służba skłania do poświęcenia, miłość – jako wszechogarniająca – podkreśla znaczenie ofiary. Oczywiście każda z tych powinności nie jest gotowa w człowieku, ze względu na jego grzeszność i wynikającą z niej ułomność, lecz są postawami, które należy nieustannie w sobie doskonalić. Katolicyzm uświęca, przemienia porządek polityczny. Dba o to, by rząd cieszył się autorytetem, zaś obywatele przyjmowali postawę posłuszeństwa. Katolicyzm bowiem pielęgnuje te dwie cechy, jednocześnie je uszlachetniając, tak by autorytet nie stał się despotyzmem, zaś posłuszeństwo nie przyjęło formy niewolniczej. Jako że zarówno autorytet, jak i posłuszeństwo ostatecznie znajdują swoje źródło w Bogu, katolicyzm przekreśla także kastową strukturę społeczeństwa.

Katolicyzm uświęca autorytet (władzę) i posłuszeństwo, na zawsze potępia tyranie i rewolucję; ponadto władza uświadamia obowiązek służby. Przypomnijmy: tyrania jest istotnym

¹²⁷ Teolog Avery Dulles podkreśla, że paradygmatem kościelnym, jaki przejęliśmy z Soboru Trydenckiego „aż do encykliki *Mystici Corporis* [Ciało Mistyczne] (1943) była jego monarchiczna instytucja” (E. O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics*, Princeton 1987, s. 30).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

zaprzeczeniem służby, a rewolucja istotnym zaprzeczeniem pokory (czyli pychą). Katolicyzm wprowadza harmonię wszystkich grup społecznych, duch żywotnych stowarzyszeń zastępuje ducha egoizmu oraz izolacji, imperium miłości zastępuje imperium pychy. Wraz z katolicyzmem pojawił się człowiek, który „posiada prawdę i piękno” (co musi być istotne dla takich dziedzin, jak nauka i sztuka). Tak ukazuje się w świecie „społeczeństwo nadprzyrodzone, najdoskonalsze, założone przez Boga, utrzymywane przez Boga, wspomagane przez Boga”¹²⁸, które jest modelem dla społeczeństw ludzkich. Wyczuwamy w rozważaniach Cortésa inspiracje w duchu Platońskim. Jednak trudno na podstawie tych opisów zgadnąć, o jakim społeczeństwie Hiszpan mówi. Najprawdopodobniej ma on na myśli model wspólnot osób konsekrowanych funkcjonujących w ramach Kościoła. Takie wspólnoty, jako wzorcowe społeczności, które realizują ideał autorytetu i posłuszeństwa, służby i hierarchiczności, pomimo pierwotnej sytuacji zepsucia natury ludzkiej i grzechu, mogą stanowić jakiś punkt odniesienia. Wówczas nie należy pytać o to, czy Hiszpan przedstawia wizję doskonałego społeczeństwa, która już się zrealizowała, albo zastanawiać się, czy zostanie ona później zrealizowana w tej rzeczywistości, czy też może chodzi o jakiś przyszły stan wiecznej szczęśliwości, skoro przykłady takich wspólnot już są dostępne.

Cortés przecież ostatecznie odpowiada w krótkim akapicie na nasze wątpliwości, twierdząc, że ani samo chrześcijaństwo, ani Kościół nie mogą zrealizować swojego zadania bez Bożego wsparcia i bez łaski. Współdziałając z Bożą łaską, można realizować wymienione powyżej ideały. Dokonuje się to na fundamencie miłości.

2.6.2. KATOLICYZM JAKO MIŁOŚĆ

Cortés ukazuje jedność i różnorodność jako prawo boskie i ludzkie. Porządek ludzki jest odzwierciedleniem boskiego. Pisałem poprzednio, że Cortés w sposób oryginalny przedstawia współistnienie Osób Boskich jako przykład doskonałej jedności w różnorodności. Wszystkie Osoby są Jednym Bogiem, a jednocześnie są odmien-

¹²⁸ *Obras*, t. II, s. 524.

nymi Osobami. Wielość znajduje swoje zwieńczenie w jedności. Z jedności rodzi się wielość. Nieskończoną jednością jest miłość, z której wyłania się wielość. Bóg łączy wszystko w jedności, daje „prawo jedności i różnorodności” [*ley de la unidad y de la variedad*]¹²⁹. Jedność i różnorodność społeczeństwa ludzkiego mają swój nadprzyrodzony wzór w komunii Osób Boskich. Ojciec nie jest Synem, Syn nie jest Duchem Świętym, a jednocześnie stanowią jedność Osób, bo jest jeden Bóg. Jeśli chodzi o ludzi, jedność gwarantowana jest przez ludzką naturę, która jest czymś jednym.

Natura ludzka i boska nie są identyczne; natura ludzka ma być podniesiona do boskiej (ubóstwiona) przez łaskę¹³⁰. Bóg szanuje ludzką indywidualność, ludzką wolność, indywidualność absolutną i nienaruszalną. Stąd społeczeństwa są rządzone przez ludzką wolność i boską radę [*consejo divino*]¹³¹. Wszystko, wszelka różnorodność – bodaj na wzór neoplatońskiej Jedni – wyłania się z miłości. Miłość jest nieskończoną różnorodnością i nieskończoną jednością. Katolicyzm jest miłością; istotną cechą katolika jest tedy zdolność do miłości. To miłość zapewnia jedność w różnorodności. Można zatem powiedzieć, że miłość jest synonimem jedności, bo jest nadrzędną (nadprzyrodzoną) zasadą łączącą wszystkie rzeczy; to dzięki miłości człowiek potrafi szanować różnorodność i wprowadzać jedność. Pierwotny idealny porządek rzeczy został zniszczony nie przez to, że człowiek zapragnął „być jak Bóg”, ale że uwierzył, iż może to osiągnąć o własnych siłach. Oszustwo zwodziciela polegało na ukryciu przed człowiekiem „nadprzyrodzonej drogi miłości” [*el camino sobrenatural del amor*] i otwarciu przed nim „naturalnej drogi nieposłuszeństwa” [*el camino natural de la desobediencia*]¹³². Trzeba w tym momencie szczególnie podkreślić znaczenie słowa „naturalny” (przyrodzony). „Naturalny” dla Cortésa nie oznacza czegoś, co bierze swój początek w „naturalnej dobroci” człowieka, bo przecież mamy pierwotnie naturę

¹²⁹ Tamże, s. 526.

¹³⁰ Newman pisze w tym kontekście o „uduchowieniu świata”, o drodze natury i łaski. Człowiek przeobstwiony zostaje przeniknięty boską substancją, zachowując jednak swoją indywidualną substancję. To się nazywa uduchowieniem świata.

¹³¹ Zob. tamże, s. 528.

¹³² Tamże, s. 527–528.

upadłą, ale oznacza całkowite oparcie się na swojej naturze oraz zamknięcie się na działanie Bożej łaski. Tym sposobem, co trzeba mocno podkreślić, człowiek jest wprawdzie ograniczony przez własną naturę, ale nie zdeterminowany. Ta ostatnia perspektywa bowiem niebezpiecznie zbliżyłaby nas do stanowiska determinizmu.

Dostrzegamy analogię pomiędzy porządkiem Boskim i porządkiem ludzkim, zaś językiem je łączącym jest nadprzyrodzona miłość. Człowiek nie jest w stanie odtworzyć Boskiej rzeczywistości na ziemi o własnych siłach. Może jednak poddać się jej przemieniającej sile. Bóg szanuje ludzką wolność i ludzką indywidualność, dlatego miłość – zasada jednocząca – nie jest zasadą ujednolicającą. Dzięki miłości człowiek zdolny jest przekraczać swoją codzienność w kierunku transcendencji. Może angażować się w konkretne zadania, będąc jednocześnie zapatrzonym w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Zapatrzenie to nie powoduje alienacji, tak jak zaangażowanie w codzienność nie zniewala.

Bóg szanuje ludzką wolność, a jednocześnie ma wzgląd na ludzką słabość – przekonuje Hiszpan – dlatego wspiera ludzkie działania w kierunku dobra, ale ich nie zastępuje, to człowiek nadal jest autorem swojej rzeczywistości. Cortés zaznacza jednak, że to najpierw Bóg wzywa człowieka i ponagla go do działania. Człowiek zaś odpowiada na Jego łagodne wezwanie. Takie też jest działanie chrześcijaństwa. Jest to działanie tajemnicze, ponieważ – podobnie jak w przypadku działania indywidualnego – mamy tutaj do czynienia z ukrytą relacją między wolną wolą człowieka a łaską. Znajdujemy tu „cnotę przemiany [...] w relacji i kontakcie z ludzkimi społeczeństwami”¹³³. Zwycięstwo chrześcijaństwa oraz jego siła transformacji nie zawierają się w samej doktrynie, ale są „faktem nadprzyrodzonym” [*hecho sobrenatural*]¹³⁴. Donoso bardzo mocno podkreśla z jednej strony wolną wolę człowieka, która po upadku stała się przewrotna, a z drugiej działanie Boga, które mimo wszystko tę (upadłą) wolę szanuje, bo szanuje konsekwencje wolności. To Jego łaska nieustannie prowadzi do zwycięstwa. Łaska jest darem dzięki ofercie Syna Bożego, miłosierdziu Ojca i uświęceniu Ducha Świętego. Hisz-

¹³³ Tamże, s. 536–537.

¹³⁴ Tamże, s. 537.

pan kładzie akcent na obecność całej Trójcy Świętej w dziele przemiany człowieka, formułuje przez to wyraźne stanowisko teistyczne: Bóg nie tylko stwarza świat wolnym aktem Swojej woli, ale też nieustannie podtrzymuje go w istnieniu. Mamy tu do czynienia z nieustannym stwarzaniem. Píše Donoso: „Tylko Bóg jest stwórcą wszystkiego, co istnieje, podtrzymuje wszystko w trwaniu, i jest autorem wszystkiego, co się zdarza”¹³⁵.

PRAWDA I ROZUM LUDZKI

Chrystus zwyciężył świat, tzn. wypełnił Swoją misję, poprzez miłość i posłuszeństwo. To dzięki posłuszeństwu spełnił Swoje posłannictwo. Bunt jest zaprzeczeniem posłuszeństwa. Dlatego człowiek sprzeniewierzył się posłuszeństwu poprzez grzech. Od upadku (sprzeniewierzenia się) człowieka zaistniał pomiędzy prawdą i rozumem „nieśmiertelny wstręt” [*repugnancia inmortal*] oraz „niechęć nie do pokonania” [*repulsión invencible*]. Widząc prawdę, człowiek upadły zaczyna ją negować w imię własnej niezależności. Skoro neguje, to znaczy, że walczy przeciwko niej. Relacja pomiędzy upadłym człowiekiem a prawdą jest szczególnego rodzaju. Cortés dostrzega wyjątkowo dramatyczne napięcie w tej relacji polegające na tym, że „jeśli człowiek zwycięża, krzyżuje prawdę, jeśli zaś zostaje przez nią zwyciężony, ucieka”, a dzieje się tak na skutek upadku, przez który pomiędzy ludzkim rozumem i absurdem zaistniało „tajemnicze powinowactwo” [*afinidad secreta*], „najgłębsza relacja” [*parentesco estrechísimo*]¹³⁶.

Rozum ludzki został połączony z absurdem – jak to metaforycznie określa Hiszpan – „nierozzerwalnym węzłem małżeńskim” przez grzech. Absurd zatriumfował nad człowiekiem, bo ogołocił go z trwałego punktu odniesienia przekraczającego rozum. Człowiek zaś na to przystał, jego wola pogodziła się z tą nową sytuacją – człowiek zrozumiał swoje położenie, bo wola jest „córką rozumienia” [*bijo de su entendimiento*]¹³⁷. Widzimy tu tomistyczną

¹³⁵ Tamże, s. 539.

¹³⁶ Tamże, s. 531.

¹³⁷ Tamże.

wykładnię relacji rozumu i woli – wola podąża za rozumem. Wola jest rodzonym potomkiem, żywym testamentem mocy twórczej człowieka [*potencia creadora*]. We własnym akcie stwórczym człowiek istotnie „jest jak” Bóg. Jest to jednak bóg absurdu.

Dotykamy tutaj bardzo ważnego momentu określającego racjonalność oraz moralność naszego działania i stawiamy istotne pytanie: dlaczego człowiek skłania się raczej ku absurdowi niż ku prawdzie? Dzieje się tak dlatego, odpowiada Hiszpan, że „pozbawiony jest wszelkiego prawa uprzedniego i nadrzędnego do ludzkiego rozumu” [*derecho anterior y superior a la razón humana*]¹³⁸. To, co uprzednie i nadrzędne w stosunku do ludzkiego rozumu, pochodzi ze źródła znajdującego się poza rozumem: zaufania, posłuszeństwa, wiary. Przed upadkiem człowiek kierował się tymi, powiedzmy: „warunkami wstępnymi” wszelkiego prawdziwego poznania. Skoro nakazano pierwszemu człowiekowi powstrzymać się od spożywania owocu z drzewa dobrego i złego, to powinien ten nakaz traktować zgodnie z jego znaczeniem – nie jako punkt wyjścia do rozumowej deliberacji. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku Dekalogu oraz dogmatów – nie są to kwestie do dyskusji. Jednak w momencie gdy rozum ludzki postanawia działać niezależnie, to znaczy wedle własnych warunków, czyli ogólnie mu dostępnych reguł, wówczas poczyną błędzić. Nie ma zerowego punktu wyjścia, wiedzy bezzałożeniowej – owego odwiecznego marzenia filozofów. W każdej sytuacji człowiek określa siebie wobec już zastanych okoliczności. Myśli z odpowiednim nastawieniem. Mamy zatem u Donoso wizję rozumu tak charakterystyczną dla myślicieli egzystencjalistycznych, dla XIX-wiecznej krytyki oświeconego rozumu wyemancypowanego, który o własnych siłach – bezzałożeniowo właśnie – wybiera prawdę, którą sam potrafi uzasadnić. Z góry zakładając, że niemożliwe jest poznanie prawdy niezależnej od subiektywnego upodobania – zresztą rozum niezależny tej prawdy nie szuka – dąży raczej do ulotnego poczucia autentyczności¹³⁹. Autentycz-

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Współczesny amerykański myśliciel konserwatywny w cytowanej tu wcześniej pracy pisze o przesunięciu, jakie dokonało się w kulturze amerykańskiej – pod wpływem Rousseau – od klasycznie pojmowanego liberalizmu europejskiego w kierunku liberalizmu amerykańskiego nacechowanego

ność stała się modnym hasłem wywoławczym w epoce kryzysu tożsamości. Ponieważ jest to poczucie ulotne, przypomina unoszącą się fatamorganę nad pustynią (bez)sensu. W warunkach kryzysu tożsamości autentyczność przypomina wiecznie uciekający cel.

Donoso podkreśla zasadniczą transcendencję Boga wobec świata. Nad romantycznym światem Hiszpana dominowało Kierkaardowskie albo-albo. Był to przecież czas kontrrewolucji, w którym odczuwało się potrzebę rozprawy z tym, co Biblia nazywa światem, potrzebę zobaczenia wyraźnej dychotomii pomiędzy sacrum i profanum oraz opowiedzenia się po jednej ze stron. U Kierkegaarda mowa jest o rozcięczonym chrześcijaństwie. Podobnie jak duński filozof Donoso dostrzegał pilną potrzebę podjęcia decyzji. W myśli Duńczyka chodziło najpierw o przejście z estetycznej nicości do stanu świadomości etycznej, a ostatecznie o rzucenie się w ramiona Boga, zatopienie w tym, co przekracza możliwości rozumienia przyrodzonego rozumu, istotnie w tym, co jest absurdem (Tertulian: *credo quia absurdum*).

GUIZOT – SPOJRZENIE HISTORYKA NA ROZWÓJ CYWILIZACJI

Donoso podziwia François Guizota i jego dzieło, w którym podkreśla znaczenie chrześcijaństwa, szczególnie Kościoła katolickiego, dla cywilizacji europejskiej. Hiszpan jest przekonany, że Kościół nadał tej cywilizacji jedność i aby zrozumieć jakiegokolwiek procesy zachodzące w społeczeństwie, należy je tłumaczyć tym, co niewidzialne i nadprzyrodzone.

elementami socjalistycznymi, w kierunku „suwerenności wewnętrznego »ja«”. Dlatego zaczyna się mówić o wolności wewnętrznej (wolności moralnej) bez ograniczeń ze strony rodziców, nauczycieli, duchownych czy Boga. W tak rozumianej wolności chodzi raczej o introspekcję, o „zagłębienie w głąb siebie” i słuchanie „głosu natury”. I kończy D’Souza swoją analizę, konstatując: „Jest to koncepcja bycia »wiernym sobie«. Na tym polega nowa liberalna moralność” (zob. D. D’Souza, *List do młodego konserwatysty*, dz. cyt., s. 10). Zresztą D’Souza w sposób bardzo przekonujący pokazuje, jak wolność skoncentrowana nie wokół trwałych zewnętrznych punktów odniesienia, lecz skoncentrowana na ekspresji własnego „ja”, które może irracjonalnie czuć się zagrożone, rychło staje się opresyjna wobec innych.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

W swoim dziele François Guizot (jako kalwinista) podkreśla, że istnieje cywilizacja europejska, zaś państwa Europy cechuje „pewna jedność”¹⁴⁰. Jedność ta nie wypływa z jednego państwa, ale odnosi się do wielu. Tu autor wymienia Francję, Anglię, Niemcy i Hiszpanię. Francja jest ogniskiem tej cywilizacji¹⁴¹. Guizot uderza w tony nacjonalistyczne, gdy pisze, że naród francuski zawiera w sobie coś „towarzyskiego”, „sympatycznego”, że charakteryzuje go „właściwość szczególna naszego rozumu”, stąd jest to naród odpowiedni do „przewodniczenia cywilizacji europejskiej”¹⁴². Dlatego Guizot nazywa Francję naczelną cywilizacją europejską¹⁴³. Poprzez Francję czysta monarchia i „swobodne rozstrząsanie” musiały się najpierw „sfrancuzić, nimby się w Europejszczyznę zamienić mogły”¹⁴⁴. Swobodne rozstrząsanie oznacza tutaj oczywiście parlamentaryzm – jeden z głównych obiektów krytyki naszego hiszpańskiego myślicie-la politycznego. Dodajmy ponadto, że Francja, jak żaden inny naród – co słusznie zauważa współczesny amerykański politolog – przez swą historię symbolizuje powstanie, a następnie dezintegrację średniowiecznego chrześcijaństwa, ponieważ począwszy „od Oświecenia uosabia klęskę Kościoła katolickiego w odpowiedzi na wyzwanie nowoczesnej cywilizacji”. Jednak historycznie rzecz ujmując, „ustanowienie zachodniego chrześcijaństwa poprzez współpracę papieża i frankijskiego króla jest istotne dla zrozumienia polityki katolickiej oraz stosunków Wschód–Zachód”¹⁴⁵.

Myślenie nacjonalistyczne, świadomość narodowa to rzecz jasna typowy klimat kulturowy romantyzmu, w którym z takim zapalem szuka się *Zeitgeistu*, owego ducha dziejów charakterystycznego tylko dla danego obszaru, konkretnego ludu, tej a nie

¹⁴⁰ F. Guizot, *Dzieje cywilizacji europejskiej*, dz. cyt., s. 1. Papież św. Jan Paweł II nazwał Francję „najstarszą córką Kościoła”.

¹⁴¹ Zob. tamże, s. 2.

¹⁴² Tamże, s. 3. Dla Fichtego, jak wiadomo, takim przewodnikiem były Niemcy, bo tylko Niemcy posiadają ideę metafizycznego Ja, zaś Francja jest tego Ja pozbawiona.

¹⁴³ Zob. F. Guizot, *Dzieje cywilizacji europejskiej*, dz. cyt., s. 382.

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ E. O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics*, dz. cyt., s. 20, 21.

innej przestrzeni duchowej. Słusznie piszą historycy hiszpańscy o narodzie, iż jego

pojawienie się [...] na scenie świadczyło o tym, że istnieją siły zdolne do zastąpienia instytucji starego systemu. Ostatecznie bunt był rodzajem odrodzenia suwerenności narodu i w rzeczywistości stał się jednym z podstawowych postulatów liberalizmu¹⁴⁶.

Naród wyłania się z różnych kontekstów, w których doświadcza przemocy, pragnie być niezależny z własną, wybraną przez siebie tożsamością. Ów duch dziejów unosi się nad ruinami starych zamków i opactw europejskiej powieści gotyckiej albo – w jej amerykańskim odpowiedniku – nad ruinami mrocznej duszy ludzkiej¹⁴⁷. Myślenie konserwatywne dobrze wpisuje się w tę nową logikę widzenia społeczeństwa jako posiadającego charakterystyczną twarz, zależną od miejsca, które zamieszkuje. Miejsce pozostawia piętno tak na wspólnotce, jak i na indywidualnych jej członkach. Idzie tylko o to, wokół jakich centralnych spraw tożsamość narodu ma się rozwijać.

Cywilizacja jest faktem i to faktem powszechnym, przekonuje Guizot, mianowicie istnieje „pewne przeznaczenie powszechne rodu ludzkiego, przechodzenie przekazu cywilizacji, a tem samem że historia powszechna cywilizacji może być napisaną”¹⁴⁸. W sercu cywilizacji, która jest faktem, znajdują się jej istotne elementy składowe: religia, filozofia, nauka, umiejętności praktyczne. To one wpływają następnie na przemiany cywilizacyjne.

Co jest znamieniem prawdziwej cywilizacji? Guizot udziela odpowiedzi, dając definicje negatywne. Nie jest nim materialny dobrobyt, aczkolwiek nie jest nim też rozwój – bo chociaż jest to rozwój intelektualny, to nadal jest on ograniczony i nadzorowany

¹⁴⁶ J.-L. Martin, C. M. Shaw, J. Tusell, *Historia de España*, dz. cyt., s. 412.

¹⁴⁷ Amerykańskim odpowiednikiem powieści gotyckiej jest twórczość np. Edgara Allana Poe. Zauważmy, że młody naród amerykański nie mógł odwoływać się do ducha dziejów zamkniętego w ruinach budowli świadczących o minionej świetności, bo tych budowli nie było. Pozostała mu penetracja ruin duchowych człowieka, co dało asumpt do rozwoju psychoanalitycznej teorii człowieka.

¹⁴⁸ F. Guizot, *Dzieje cywilizacji europejskiej*, dz. cyt., s. 5.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

przez władzę. Nie jest nim sytuacja, w której brak swobód obywatelskich lub – z drugiej strony – brak troski o dobro wspólne. Na tym gruncie Guizot buduje definicję cywilizacji, którą podsuwa mu rozsądek: cywilizacja „to jest doskonalenie, ulepszanie społecznego życia, rozwinięcie towarzystwa właściwie zwanego i stosunków ludzi między sobą”¹⁴⁹. Istotnymi wyznacznikami cywilizacji, jej właściwych warunków, jest postęp zarazem społeczny, jak też indywidualny.

Chrześcijaństwo, powiada Guizot, koncentrowało się na wnętrzu człowieka, na jego przemianie osobistej. Jako wyznacznik prawdziwej cywilizacji Francuz postrzega harmonię pomiędzy rozwojem indywidualnym i społecznym. Rozwój indywidualny polepsza społeczny; rozwój społeczny z kolei ułatwia indywidualny. O ile istnieje przejście od rozwoju indywidualnego – jeśli oczywiście rozumiemy go integralnie (jako rozwój jednocześnie intelektualny i moralny) – do społecznego, o tyle przejście odwrotne już nie wydaje się tak oczywiste. Chyba że mówimy o tym, co Guizot nazywa „takterem społecznym” (który jest „aniołem stróżem człowieczeństwa, ludzkości”)¹⁵⁰, albo o dobrze skonstruowanych instytucjach społecznych. Mam tu na uwadze na przykład wymiar sprawiedliwości, który za występki karze i od ich popełniania przewencyjnie odstrasza.

Guizot zadaje pytanie: czy przeznaczenie człowieka jest „czysto społeczne”? Czy „bez ograniczenia należy do społeczności”¹⁵¹? Pisząc o cywilizacji europejskiej, francuski historyk w typowy dla swojej epoki sposób wprowadza określenie „fizjonomii europejskiej”. W jego dziele czytamy:

Gdym się starał oznaczyć właściwą fizjonomię cywilizacji europejskiej, porównaną z cywilizacjami starożytnymi i azjatyckimi, okazałem, że pierwsza była urozmaicona, bogata, złożona, że nie popadła nigdy panowaniu jednej wyłącznej zasady, że rozmaite żywioły stanu społecznego tam się powiązały, walczyły ze sobą,

¹⁴⁹ Tamże, s. 12.

¹⁵⁰ Tamże, s. 8.

¹⁵¹ Tamże, s. 23.

miarkowały się, ciągle zmuszane bywały do wzajemnego sobie ulegania i względności, i do życia wspólnego¹⁵².

Było to szczególnie charakterystyczne dla cywilizacji angielskiej – pisze Guizot – gdzie mieszały się ze sobą i łączyły „porządek cywilny i religijny, arystokracja, demokracja i władza królewska, instytucje miejscowe i centralne, rozwijanie się moralne i polityczne postępowały i wzrastały razem”¹⁵³.

Guizot, podobnie jak jego rodak Wolter, który w XVIII wieku odwiedzał Wielką Brytanię, zachwyca się jej strukturą polityczną. Jego zdaniem Brytania wyprzedza Francję pod względem ekonomicznym, stając się dynamicznym krajem z prężnym rozwojem przemysłowym, gdy tymczasem Francja pozostaje jeszcze krajem w dużej mierze rolniczym. Ponadto, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, istotnie w kraju Albionu nie było takiego wybuchu rewolucyjnego, jak we Francji. Zaznacza się tu raczej widoczny porządek synchroniczny niż diachroniczny. W porządku synchronicznym wiele instytucji może istnieć równolegle, w ten sposób nowoczesność spotyka się z tradycją, dokonując w odpowiednim czasie ewolucyjnych modyfikacji. Mamy zatem koegzystencję zamiast eliminacji. Natomiast porządek rewolucyjny jest diachroniczny. Anglia „doszła do celu wszelkiej społeczności, to jest do zaprowadzenia rządu ustalonego a razem swobodnego”¹⁵⁴. Taki jest słuszny cel wszelkiego rządu – godzenie wielu interesów w przestrzeni wolności. Ponieważ w Anglii dominuje rozsądek polityczny, godzenie to przebiega harmonijnie. Tę synchroniczność systemu politycznego Anglii podkreśla historyk Arthur D. Innes, tworzący na początku XX wieku, który w swoim monumentalnym dziele *A History of the British Nation* nazywa system polityczny Brytanii „teoretycznym konserwatyzmem”¹⁵⁵. W mojej książce określiłem sytuację Brytanii „dialektyką trwania i zmiany”¹⁵⁶, bo istotnie działania polityczne kraju biegły drogą ewolucyjną raczej niż rewolucyjną.

¹⁵² Tamże, s. 376.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Tamże, s. 378–379.

¹⁵⁵ A. D. Innes, *A History of the British Nation*, London 1912, s. 99.

¹⁵⁶ J. Kłós, *Wolność – indywidualizm – postęp...*, dz. cyt., s. 108.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

W powyższych rozważaniach Guizota należy szczególnie zwrócić uwagę na mocny akcent, jaki Francuz kładzie na znaczenie instytucji społecznych, zwłaszcza religii chrześcijańskiej, dla rozwoju cywilizacji europejskiej. Ta problematyka niewątpliwie inspirowała Cortésa, a szczególnie kwestia jedności kontynentu na fundamencie jednej religii.

2.7. ODPOWIEDŹ KSIĘCIU DE BROGLIE – DIAGNOZA SYTUACJI

Przypomnijmy, że list do księcia Alberta Victora de Broglie ukazał się w „Revue des deux Mondes” (Paryż, 1852). Juan Donoso ubolewa w nim nad sytuacją społeczno-polityczną, wskazując jednocześnie na jedyną szansę jej uzdrowienia – Kościół katolicki. Zaznacza jednakże, że nie zaleca Kościołowi „uniwersalnej i absolutnej dominacji”, bo przecież Kościół „słucha i idzie za radą Ducha Świętego”, stąd doradzanie takiej instytucji „uznałby za zuchwalstwo”. Niemniej jednak, kontynuuje autor listu,

patrzę wokoło i widzę chore i zbutwiałe społeczeństwa obywatelskie, wszystkie rzeczy w pomieszeniu i dezorientacji; narody pijane winem buntu i wolności [...]; widzę koronowanych trybunów i królów bez korony. Ludzie nie widzieli wcześniej tak wielkich zmian, tak wielkich przewrotów, tak niezwykle zmiennych losów fortuny¹⁵⁷.

¹⁵⁷ *Obras*, t. II, s. 764. Pesymistyczny opis Juana Donoso doskonale współgra z diagnozą Newmana. W jego *Apologii* czytamy: „Obecnie w tym samym kierunku zmienia się rzeczywistość poza Kościołem katolickim. Z o wiele większą szybkością niż dawniej, wskutek specyfiki naszej epoki, zmierza ona ku ateizmowi w takiej czy innej formie. Jak wygląda dziś Europa! I nie tylko Europa, ale każdy rząd i każda cywilizacja na świecie, będąca pod wpływem umysłowości europejskiej! Szczególnie, ponieważ to nas najbardziej dotyczy, jak zasmucającym, ze stanowiska religii, nawet w jej najbardziej elementarnej, najbardziej złagodzonej formie, jest widok, który nam ukazuje wykształcona umysłowość Anglii, Francji i Niemiec! Miłośnicy swojego kraju i swojej rasy, ludzie religijni, pozostający na zewnątrz Kościoła katolickiego, próbowali rozmaitych środków, by zatrzymać dziką, samowolną naturę ludzką w jej biegu naprzód i by ją ujarzmić. Ogólnie uznano konieczność jakiejś formy

Autor tych słów, podobnie jak Newman, szuka dla wzburzonej Europy i świata punktu podparcia.

Znajdujemy się w stanie chaosu – przekonuje Cortés – i „tylko Kościół daje dzisiaj obraz [*espectáculo*] społeczności uporządkowanej [*sociedad ordenada*]”, tylko Kościół

zachowuje spokój pośród zgiełku, tylko Kościół jest wolny, bo w nim poddany jest w miłości [*amorosamente*] posłuszny prawowiernej władzy [*autoridad legítima*], ta zaś rządzi sprawiedliwie i łagodnie. Tylko Kościół obfituje w wielkich obywateli [*fecunda en grandes ciudadanos*], którzy wiedzą, jak żyć życiem świętych i jak umierać jako męczennicy¹⁵⁸.

Hiszpan jest przekonany – i całe jego rozumowanie zmierza w kierunku tego wniosku – że jedynie Kościół katolicki może być tym punktem podparcia.

Cortés stawia przed sobą zadanie zbadania, czy „społeczeństwo obywatelskie może brać z Kościoła te wielkie zasady społecznego porządku”¹⁵⁹. Próbę stworzenia nowego porządku, nowego kodeksu „prawd politycznych i zasad społecznych” nazywa Hiszpan „próżnym zamiarem” [*intento vano*]. Miałby to bowiem być świat zupełnie niezależny od Kościoła, a mówiąc dokładnie – od zasad, którymi Kościół się kieruje. Byłby to zatem fundament deistyczny. Na takim fundamencie człowiek żyje, całkowicie

religii dla dobra ludzkości. Ale gdzie był konkretny reprezentant rzeczy niewidzialnych, który miałby się i wytrzymałość potrzebną, by stanąć tamę przeciw zalewowi? Trzy wieki temu powszechnie przyjęto ustalenie religii, materialne, prawne i społeczne, jako najlepszy środek do tego celu w tych krajach, które oddzieliły się od Kościoła katolickiego, i przez długi czas było to skuteczne [czyli przez okres od Reformacji – J. K.]. Teraz jednak szczeliny tych urządzeń wpuszczają nieprzyjaciela. Trzydzieści lat temu polegano na wykształceniu, dziesięć lat temu była nadzieja, że wojny ustaną na zawsze pod wpływem przedsiębiorczości handlowej i panowania sztuk użytkowych i pięknych [nadzieja liberałów – J. K.], ale czy ktokolwiek odważy się powiedzieć, że jest cokolwiek gdzieś na tej ziemi, co da nam punkt oparcia [podkr. – J. K.], aby przez to powstrzymać ziemię od dalszego ruchu?” (J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, dz. cyt., s. 358–359).

¹⁵⁸ *Obras*, t. II, s. 764–765.

¹⁵⁹ Tamże, s. 765.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

sobie ufając. Mamy państwo ludzkie – by posłużyć się językiem św. Augustyna – zupełnie oddzielone od Państwa Bożego.

Donoso opisuje kondycję człowieka nowoczesnego, dla której znamienne są rozum wyemancypowany od religii oraz indywidualizm. Kondycja ta kończy się „bałwochwalstwem własnej doskonałości, najniebezpieczniejszym ze wszystkich, bo szatańskim”¹⁶⁰. Owa pycha szatańska rozumu prowadzi z kolei do nieładu i konfliktów. Rozwiązanie widzi Donoso w poddaniu [*sumisión*] zasadom boskim, co

pociąga za sobą [*no lleva consigo*], *implicite* czy *explicite*, instytucję rządu teokratycznego, uznania, w praktyce i w teorii, praw fundamentalnych, których depozytariuszem jest Kościół, acz nie pociąga za sobą, *implicite* czy *explicite*, jego dominacji w działaniach doczesnych [*negocios temporales*]¹⁶¹.

Donoso przekonuje, że Kościół nigdy nie mieszał kwestii nadprzyrodzonych ze sprawami doczesnymi, co oznacza, że nasz bohater – podobnie jak inne ważne postaci XIX wieku tej miary co Newman czy Lord Acton – uznawał znaczenie odróżnienia (acz nie separacji, o czym pisałem wcześniej) Kościoła i państwa. I tym razem wyraźnie ukazuje się nam Augustyński podział na państwo ziemskie i Państwo Boże. Hiszpan pisze dobitnie:

Kościół nigdy nie mylił tych dwóch spraw tak istotnie odmiennych [tj. kwestii nadprzyrodzonych i spraw doczesnych – J. K.]. Z tego tytułu jednocześnie szukał i domagał się uznania dla swoich dogmatów [bo nie dotyczyły one doraźnej polityki – J. K.], a nawet dla swoich zasad, bowiem świat nie może trwać bez poddania się tym zasadom i dogmatom. Kościół pokazywał zawsze nie tylko niechęć, ale nawet odrazę, do wtrącania się w doczesne sprawy ludzkie¹⁶².

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże, s. 766.

¹⁶² Tamże. Tu znowu mówimy o Kościele w wewnętrznym wymiarze jego świętości, bo oczywiście w jego historii były różne okresy, wszak historia jest realizowana przez grzesznych (czyli błądzących) ludzi.

Nie możemy też zapominać, że to właśnie w XIX wieku Kościół dokonuje radykalnego rozbratu z doczesnym porządkiem politycznym, rezygnując z aspiracji Watykanu (tzw. Państwo Kościelne [*Patrimonium Sancti Petri*] przestaje istnieć w 1870 roku). Pisze Donoso:

Jeśli o nas chodzi, trzeba nam przyznać bez lęku, że dowodzimy sprzeczności [*ser desmentidos*], iż bez tej najwyższej jurysdykcji przekazanej za zgodą Kościołowi Europa i cywilizacja wraz nie przepadłyby [*perecido juntamente*]¹⁶³.

Kościół jest ostoją trwałości w czasach niepokoju i rewolucji, czasach tyranii i prześladowania. Jego rządy nazywa Hiszpan „chwalebłą dyktaturą nad chrześcijańskim ludem” [*gloriosa dictadura sobre el pueblo cristiano*] – o czym była już mowa. Dyktatura ta sprawowana jest nie bezpośrednio, jak w przypadku rządów ludzkich, lecz poprzez „najbardziej tajemnicze oddziaływanie [*influencia secretísima*]”, podobnie jak „Bóg współpracuje z człowiekiem w sposób ukryty i cichy drogą łaski”¹⁶⁴. Możemy

¹⁶³ Tamże, s. 767. Słowa te dokładnie oddają myśl Jana Pawła II, który w swoich przemówieniach niezmiennie przypominał o chrześcijańskich korzeniach Europy, o chrześcijaństwie, które jest fundamentem tożsamości kontynentu. Kwestia tej tożsamości jest tak istotna, iż możemy z dużą dozą pewności powiedzieć, że Europa bez chrześcijaństwa nie przetrwa, że Europa bardziej potrzebuje chrześcijaństwa aniżeli chrześcijaństwo Europy (zob. S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław 2003, s. 66). Papież mówił o tym w *Przemówieniu do uczestników Sympozjum Biskupów „Kryzys kultury europejskiej i kryzys kultury chrześcijańskiej”*. W tym dokumencie papież podkreśla, że Europa nie może oderwać się od wiary i Kościoła w imię emancypacji i autonomii, że nie może „porzucić chrześcijaństwa jako przygodnego towarzysza podróży” [tamże]. Podobne kwestie św. Jan Paweł II porusza w *Przemówieniu do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy* (Strasbourg, 8 x 1988). Mówi tam o godności osoby ludzkiej, demitologizacji kosmosu i otwarciu go na racjonalną eksplorację, prawie do wolności i bezpieczeństwa, fundamencie rodziny (zob. tamże, s. 218, 219). Papież podkreśla integralną prawdę o człowieku (zob. tamże, s. 221), co oczywiście dokładnie koreluje z tym, o czym pisał Cortés, mianowicie że aspekt ekonomiczny jest wprawdzie ważny, ale nie jest jedynym wyznacznikiem człowieczeństwa.

¹⁶⁴ *Obras*, t. II, s. 767.

powiedzieć zatem, że Cortés wpisuje się w ortodoksyjne myślenie o Kościele wyrażone w słowach „oddajcie cesarzowi, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga”, skoro nie nawołuje do świeckich rządów Kościoła, lecz potwierdza jego ważne miejsce w przestrzeni duchowej. Stąd mówienie o teokracji, jak w przypadku cytowanego tekstu, należy traktować w sposób metaforyczny. Sądzę, że Cortésowi bardziej zależy na teokracji nie w sensie politycznym („bizantyjskim”), ile w sensie duchowym (Augustyńskim), apriorycznym (wedle rozumienia tego terminu u Saint-Simona). Jest to przeto droga wyznaczona przez graniczny obszar Augustyńskiego państwa ludzkiego i Państwa Bożego. Skoro jednak widzi on analogię pomiędzy władaniem Kościoła a władaniem Boga, czy w takim razie mamy prawo szukać przestrzeni wolności człowieka w samym państwie? Myślę, że tak, bo Kościół przecież funkcjonuje inaczej niż państwo¹⁶⁵. Idzie o to, że człowiek nie cały należy do jakiegoś porządku społeczno-politycznego, bo każdy przekracza ze względu na istotnie związaną z jego bytem transcendencję. Kościół, dzięki swej widzialnej strukturze, ukazuje nam jakiś zarys odmiennej logiki owego Państwa Bożego, które ma swoją specyficzną hierarchię i specyficzne zależności. Jednak tak rozumiana wolność w państwie i od państwa ma swoje wymagania i nie polega jedynie na immanentnych i subiektywnych wyborach jednostki, na owym Hegłowskim widzimisię nikczemnej świadomości, lecz na wypełnianiu zadań wypływających z jej fundamentalnego powołania do realizowania swojej natury, będącej na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek jest istotnie wolny w państwie, bo należy jednocześnie do dwóch wymiarów – do doczesnego społeczno-politycznego porządku i do transcendentnego obszaru ogarniającego jego wieczność. Istota jego bytu nie wyczerpuje się w doczesności.

Działanie Kościoła jest tym bardziej autentyczne, im bardziej w swoim działaniu naśladuje działanie Boga. Bóg z kolei nie jest

¹⁶⁵ W tym kontekście zauważmy trafną uwagę Newmana, że „życie Kościoła nie jest tym samym co życie państwa” (zob. J. H. Newman, *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, vol. 1, London 1891, s. 44).

zwycięzcą [*conquistador*], chyba że chodzi o zwyciężonych mocą łaski, o zwycięstwo dla nieba; Kościół nie jest zwycięzcą, chyba że chodzi o tych, zwyciężonych jego oddziaływaniem, którym uda się podbić jego sanktuarium [*le conquistan violentamente su santuario*]¹⁶⁶.

Hiszpan postrzega rządy i zwycięstwo Kościoła jedynie w wymiarze duchowym; jeśli pisze o walce, to ma na myśli walkę duchową. Jak zaznacza: „to jest to, co rozumiem przez dominację Kościoła”¹⁶⁷.

Cortés twierdzi, że nie jest utopistą, który dążyłby do realizacji wszystkich wartości, jakimi żyła dawna epoka – średniowiecze, do czego będę jeszcze nawiązywał w dalszej analizie. Chodzi mu raczej o to, co jest „oczywiście trwałe” [*cierto perpetuamente*]¹⁶⁸, o to, co niezależnie od epoki się nie zmienia. Ostoją niezmienności jest trwanie Kościoła, w którym jak

w chaosie, jak w zarodku, pogrążone było wszystko, co było potrzebne do życia. W Kościele ogołoconym z wszystkiego, ale nie pozbawionym bytu i życia, wszystko było, wszystko żyło, kiedy świat nakłonił ucha do jego miłosnych słów i dostrzegł jego olśniewające piękno¹⁶⁹.

Donoso nie idealizuje średniowiecza. Chodzi mu raczej o podkreślenie tego, jakie znaczenie wówczas miał Kościół i co robił.

Pierwszą rzeczą, która godna jest naśladowania, jak przekonuje Hiszpan, jest budowanie społeczeństwa i władzy na fundamencie „prawa publicznego narodów chrześcijańskich” [*Derecho público de las naciones cristianas*], gdy tymczasem współcześnie – stwierdza autor – buduje się społeczeństwo i władzę w odniesieniu do

¹⁶⁶ Tamże. Można to interpretować jako nawiązanie do biblijnych słów: „[...] królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je” (Mt 11,12). W komentarzu do tego passusu czytamy, że do królestwa „nie wchodzi się [...] tytułem dziedziczenia, lecz zdobywa się je osobistym wysiłkiem jako odpowiedzią na łaskę powołania” (*Biblia Tysiąclecia*, red. ks. K. Dynarski SAC, M. Przybył, Poznań 2013, s. 1300).

¹⁶⁷ *Obras*, t. II, s. 768.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Tamże, s. 764.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

„pewnych teorii i pewnych koncepcji” [*a ciertas teorías y a ciertas concepciones*], „nieznanyimi drogami oddalonymi od dróg katolickich”¹⁷⁰. Skutkiem takiego działania jest konstytucja monarchii dziedzicznej, która doprowadzi do „władzy demagogicznej, pogańskiej w swej konstytucji i szatańskiej w swej wielkości [*grandexa*]”¹⁷¹.

Rzeczywistość powinna odzwierciedlać wielość w jedności, podobnie jak w Bogu mamy do czynienia z bogactwem wielości w jedności. Symbolem jedności w społeczeństwie jest władza, wielość zaś manifestuje się w hierarchiach – ma naturę hierarchiczną. Jedność władzy i wielość hierarchii, to „rzeczy niezbywalne i święte [*cosas inviolables y sagradas*], jak ich współistnienie i jednocześnie dopełnienie w prawie Bożym oraz pewności wolności narodu”¹⁷². Bóg jest najlepszą rękojmą właściwego korzystania z wolności. Jest On bowiem fundamentem jedności, gdy tymczasem wolność słusznie kojarzy się z różnorodnością. Fundamentalne odniesienie do Boga tedy jest gwarancją tożsamości pośród różnorodności. Znamienne to słowa w kontekście nadchodzącego kryzysu, który Cortés już wówczas przeczuwał – kryzysu tożsamości.

OGRANICZENIE WŁADZY

Władza daje jedność i trwałość porządkowi politycznemu. Taką funkcję pełniły monarchie feudalne i absolutystyczne. Cechą pozytywną monarchii absolutnej było to, że zachowała jedność i trwałość [*perpetuidad*] władzy. Jej błędem zaś, że lekceważyła „opór i hierarchie [*resistencias y las jerarquías*], a przez to naruszone zostało prawo Boga”¹⁷³. Innymi słowy absolutyzm był przypadkiem idolatrii władzy. Donoso Cortés podkreśla wyraźnie:

¹⁷⁰ Tamże, s. 768.

¹⁷¹ Tamże. De Maistre pisze w podobnym duchu, pytając retorycznie: „Czyż jest coś w teorii bardziej dziwaczniejszego niż dziedziczna monarchia?”. Na następnej stronie dodaje wszelako, „że dziedziczny stan urzędniczy to najlepsza rzecz, jaką można sobie dla Francji wyobrazić” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 301, 302).

¹⁷² *Obras*, t. II, s. 769.

¹⁷³ Tamże.

Władza bez ograniczeń jest władzą istotnie antychrześcijańską i jednocześnie jest przeciwko majestatowi Boga i godności człowieka. Władza bez ograniczeń nie może być ani zarządzaniem [dosł. ministerstwem – hiszp. *Ministerio*], ani służbą [*servicio*], a władza polityczna, pod panowaniem cywilizacji chrześcijańskiej, nie powinna być niczym innym [jak właśnie służbą – J. K.]. Władza polityczna bez ograniczeń [...] jest idolatrią, zarówno jeśli chodzi o poddanego, jak i o króla. W przypadku poddanego dlatego, że adoruje króla [*adora*]; w przypadku króla dlatego, że sam dla siebie jest przedmiotem adoracji¹⁷⁴.

Jakże znamienne to słowa i nie można się dziwić, że doskonale wpasowały się w kontekst amerykański, wszak jeśli spojrzymy na założenia fundamentu politycznego Ameryki, to zauważymy jedną z jego najważniejszych cech, jeśli nie najważniejszą, a mianowicie podstawowy warunek wszelkiego porządku politycznego: ograniczenie władzy. Naród jest suwerenem. Nieograniczona władza prowadzi do korupcji (Lord Acton), jest przeciwna suwerenności osoby ludzkiej i sprzeciwia się porządkowi rzeczy, w którym jedynym absolutem może być Bóg.

Brak ograniczenia to podstawowy grzech monarchii absolutnej, która – jak powiada Hiszpan – dała asumpt do dwóch skrajności: czystego pogaństwa [*paganismo literario*] i religijnego powstania [*insurrección religiosa*]. Pod auspicjami tych skrajności, najgorszymi z możliwych, wprowadzona została cywilizacja nowożytna. Absolutyzm doprowadził do buntu i odwrócenia się od porządku świata inspirowanego porządkiem religijnym.

2.7.1. KRYTYKA PARLAMENTARYZMU

Parlamentaryzm wywodzi się z buntu wobec monarchii absolutnej. Jak już ustaliliśmy, monarchia absolutna jest zaprzeczeniem fundamentów monarchii chrześcijańskiej. Jednakże parlamentaryzm również jej przeczy. Przeczy jej w trzech wymiarach: jedności, ponieważ wprowadza podział władzy; trwałości, ponieważ jako

¹⁷⁴ Tamże, s. 769–770.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

swój fundament przyjmuje umowę, „a żadna władza nie może funkcjonować, jeśli ma tak zmienny fundament”; ograniczenia, bo wprowadza trójpodział władzy, „ponieważ trójca polityczna, w której mieści się władza, albo niczego nie czyni ze względu na swoją impotencję, organicznie osłabiona przez podział, albo działa despotycznie, nie uznając żadnej zewnętrznej siły ani też nie napotykając żadnego uzasadnionego oporu”; różnorodności, bo usuwa hierarchie społeczne, które są jej warunkiem¹⁷⁵.

Tam, gdzie funkcjonuje parlamentaryzm, znikają korporacje [*corporaciones*] i hierarchie. Parlament, czy – jak to określa Cortés – „zgromadzenia deliberujące” [*asambleas deliberantes*] uniezależniają się od władzy króla, a jedyne połączenie istnieje pomiędzy nimi i ministrami – jego ambasadorami. Parlament uniezależniony jest też od obywateli poza tym okresem, kiedy wybierani są jego członkowie. Myślę, że zwłaszcza ta ostatnia kwestia – mając na uwadze znany nam współczesny obraz parlamentaryzmu – jest warta rozważenia. Przecież niejednokrotnie byliśmy świadkami wielu debat i słyszeliśmy wiele głosów krytycznych na łamach prasy dotyczących pracy parlamentarzystów, którzy po wyborze zajmują się swoimi prywatnymi sprawami i zapominają o wyborcach. Nie wspominam tu już o całkowicie nagannym wykorzystywaniu uprawnień związanych z immunitetami poselskimi, niefrasobliwym szafowaniu pieniędzem publicznym, by wymienić choćby tylko niektóre przykłady.

Parlamentaryzm nie jest lepszym wyjściem niż socjalizm. Odnosząc się do władzy królewskiej w Anglii, Cortés słusznie dostrzeżę w niej – w kontekście parlamentaryzmu – jedynie znaczenie symboliczne. Istotnie król ani nie króluje, ani też nie rządzi. Taka funkcja symboliczna wyklucza możliwość sprawowania władzy i rządu. Miast tego mamy – jak pięknie pisze Hiszpan – „ideę ciągłej [*perpetua*] nieaktywności i ciągłego spoczynku [*reposo*]”¹⁷⁶. Z kolei głos izby gmin nie jest żadnym głosem, lecz tylko „echem” izby lordów. I to dopiero izba lordów stanowi jedyną władzę państwa. Jest to zatem władza arystokracji, a nie monarchii.

¹⁷⁵ Zob. tamże, s. 770.

¹⁷⁶ Tamże, s. 771.

W swojej mowie parlamentarnej o Europie Cortés nazywa socjalizm „sektą ekonomiczną” [*secta económica*], „dzieckiem ekonomii politycznej” [*hijo de la economía política*], nawet „dzieckiem żmiji” [*hijo de la víbora*]. Socjalizm nie daje właściwego rozwiązania, bo niejako bierze naturę ludzką w nawias, usiłując rozwiązywać problemy społeczne mechanicznie, niezależnie od społeczeństwa, którego one dotyczą. Dopiero religia (dodajmy: katolicka) uczy właściwych zachowań. Jak to pięknie formułuje Cortés, nie należy zajmować się zwalczaniem socjalizmu, trzeba raczej „dokładnie słuchać religii, która uczy bogatych dobroczynności, ubogich cierpliwości, która uczy ubogich rezygnacji, a bogatych miłosierdzia”¹⁷⁷. I znowu mamy niezwykle trafną uwagę, która – jak sądzę – mogłaby być równie dobrze umiejscowiona w programie konserwatywno-liberalnym lub republikańskim. Religia – tak jak ją tu rozumie Hiszpan – nie powinna być wykorzystywana instrumentalnie dla celów politycznych. Cortés pośrednio także krytykuje koncepcję państwa opiekuńczego, wszak nie składa odpowiedzialności za program pomocy społecznej w ręce państwa, ale mocuje go na fundamencie dobroczynności, ostatecznie zatem na chrześcijańskim przykazaniu miłości bliźniego.

2.7.2. SIŁA ŚREDNIOWIECZA – APOLOGIA JEDNOŚCI W RÓŻNORODNOŚCI

Patrząc na wieki średnie, Donoso Cortés widzi dwa okresy. Pierwszy charakteryzuje się działaniem wielkich sił społecznych, spontanicznych, choć niezorganizowanych. W drugim okresie powstają hierarchie społeczne, reguły, sprawiedliwość i prawo.

¹⁷⁷ Tamże, s. 454. Wskazując na ogromne znaczenie wolności, konserwatyści podkreślają jej aspekt pozytywny, czyli nie sam wybór, lecz dobry wybór. Stąd mówi się nie o równości, co było głównym przedmiotem socjalistycznej argumentacji, ale o dobrowolnie kształtowanych cnotach, jak choćby cnotie dobroczynności. Jak zaznacza Kirk, w postawie dobroczynności mamy do czynienia z dobrowolnym „darem człowieka”, co „nie ma nic wspólnego z abstrakcyjnym *prawem* równości głoszonym przez francuskich radykałów” (R. Kirk, *Przyszłość konserwatyzmu*, tłum. B. Walczyńska, Warszawa 1989, s. 155).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Podstawowy proces zmian społecznych polega na „wyłonieniu się [*hacer salir*] prawa z siły przekształconej [*transfigurándola*] w prawną władzę [*autoridad legítima*]. Do tego wielkiego i wyjątkowego celu zmierzają potężne siły społeczeństwa w tych niespokojnych czasach”¹⁷⁸.

Obraz średniowiecza malowany piórem Donoso Cortésa jest bardzo zróżnicowany. Przedstawia różnokolorowy splątany wir, w którym miesza się wiele barw, dążących mimo to do uporządkowania. Mamy do czynienia ze szczególną fizyką sił społecznych, nad którymi nikt nie jest w stanie zapanować, ale które mimo to zmierzają do pewnej stabilności. Władza tronu nie dominuje na tyle, aby panować nad panami feudalnymi. Władca feudalny czuje się na tyle silny, że sprzeciwia się tronowi. Mamy rywalizację dwóch sił, z których jedna będzie musiała uznać wyższość drugiej. W polu oddziaływania tych sił poddani instynktownie uczyli się sztuki transakcji.

Przytoczmy obszerniejszą wypowiedź hiszpańskiego polityka:

Porównując charakter, ducha i cele zgromadzeń tamtego czasu z duchem i charakterem tego, co widzimy obecnie, zobaczymy, że nie tylko są różne, ale że są pod każdym względem przeciwne. Rzeczywiście, różnice te pojawiają się w momencie, gdy społeczeństwo w każdym obszarze dąży do władzy i jej nie znajduje, a ludzie łączą się w zgromadzenia tylko po to, by znaleźć w nich to, czego szukają. W naszych czasach wszystko dzieje się na odwrót, ponieważ społeczeństwo jest zarządzane przez uprzednio ukonstytuowaną władzę, a przedstawiciele ludu łączą się tylko po to, by doprowadzić lud do takiego przekształcenia, które go niszczy. Pośród powszechnego nieładu średniowiecze bezowocnie, acz systematycznie i konsekwentnie, skłania się z nieugiętością owego nachylenia, poddając się prawu ciężenia, w kierunku chrześcijańskiego ukonstytuowania władzy, która stanowi koniec wszelkich prawnych zabiegów, która stanowi centrum wszelkiej grawitacji społecznej.

Średniowiecze zatem zmierzało do jedności pod wpływem sił dośrodkowych, tymczasem współczesność:

¹⁷⁸ *Obras*, t. II, s. 772–773.

Pośród powszechnego ładu i powszechnej zgody nowoczesne społeczeństwa, jak ktoś cierpiący z powodu tajemniczego niepokoju i mrocznego zła tkwiącego w przyczynach jego powstania, tajemniczego w swej istocie i rodzącego szatańskie owoce, uciekają przed nudą i stanem wytchnienia, zdając się na łaskę wszystkich sił odśrodkowych. Społeczeństwa te szukają jakiegoś centrum tych sił nie wiadomo w jakich otchłaniach. W średniowieczu, nawet pośród zamieszania i braku zrozumienia, dominowała zasada katolicka, natomiast w nowoczesnych społeczeństwach, nawet pośród materialnego ładu, *d o m i n u j e d u c h r e w o l u c y j n y*; ów duch był tym, który w średniowieczu wydobył *d o b r o z e z ł a*. Obecnie, w dzisiejszym społeczeństwie, wydobywa z *d o b r a z ł o* [podkreślenia moje – J. K.]. To jemu w owych mrocznych czasach służyły wszelkie zdrowe tendencje. Z kolei w naszych czasach tutaj znajduje się źródło wszystkich naszych tendencji destrukcyjnych. Oba dominowały absolutnie w tych wspaniałych epokach – wówczas, jak i obecnie. Inaczej nie byłoby możliwe zgromadzić wspólnotę, która w ogóle nie była katolicka, z kolei dzisiaj zebrać wspólnotę, która w ogóle nie byłaby rewolucyjna¹⁷⁹.

Ujmując rzecz historycznie, bez wnikania w szczegóły, Juan Donoso pozytywnie ocenia siłę jednoczącą średniowiecza. Najlepszym przykładem tego jednoczenia są takie wydarzenia, jak choćby Sobór Nicejski (325), któremu przewodniczył Konstancjusz, a na którym potępiono herezję Ariusza. Konstancjusz jest w tym kontekście postacią szczególnie ciekawą, bo stanowi wręcz wzorcowy casus wtrącania się władzy świeckiej w funkcjonowanie Kościoła – chodzi o ingerencje, które później historia, zależnie od kontekstu ich zachodzenia, nazwała erastianizmem, gallikanizmem (Francja) czy józefinizmem (Austria). Według Cortésa człowiek zagubił zmysł równowagi i miota się między skrajnościami. Dlatego gdy Edykt mediolański Konstancyna Wielkiego (313) kończy czas prześladowania, a chrześcijaństwo zostaje uznane za oficjalną religię Cesarstwa Rzymskiego, wahadło przechyła się niestety w drugą stronę. I tak jak wcześniej chrześcijaństwo prześladowano, tak teraz władcy ochoczo zabrali się

¹⁷⁹ Tamże, s. 773–774.

do wspierania religii do tego stopnia, że nie powstrzymywali się od ingerowania w jej życie wewnętrzne, dostrzegając w niej szansę na umocnienie swojej władzy. Znamionym przykładem instrumentalnego wykorzystania religii jest właśnie postawa wspomnianego Konstancjusza, stąd – jak sądzę – bierze się jego przewodnictwo na soborze.

Kościół musiał zatem nieustannie wyzwać się spod różnych prób zawłaszczania. Autor *Ensayo* podkreśla jednak ważną rzecz w swoich rozważaniach: mianowicie to, że w średniowieczu – pomimo wielu zawirowań – chrześcijaństwo poprzez jeden widzialny Kościół staje się symbolem jedności-syntezy z uniwersalnym mandatem władzy¹⁸⁰. Taką jego rolę podkreśla św. Doktor z Hippony. Dopiero św. Tomasz z Akwinu idzie w sposób bardziej zdecydowany w kierunku budowania harmonii na bazie dwóch przestrzeni: wiary i rozumu, władzy kościelnej i władzy duchowej, mając na względzie Arystotelesowski fundament filozoficzny. Cortés bardzo trafnie diagnozuje współczesność, podkreślając – istotnie w duchu filozofii egzystencjalistycznej – jej główne wady: zawieszenie uniwersalnego celu, nuda, nihilizm poszukiwań głębszego sensu życia poza satysfakcją materialną (wszak początek XIX wieku jest zdominowany przez program utylitarystyczny).

Cortés konkluduje, znowu odwołując się do wieków średnich:

Nie widzę [*no concibo*] bardziej radykalnej, bardziej absolutnej i bardziej całkowitej negacji tego prawa, które nakłada jedność i różnorodność we wszystkich rzeczach i warunkach zwłaszcza odnoszących się do tego, co jest różne, i tego, co jest jedno;

¹⁸⁰ Baszkiewicz wskazuje na hierarchiczność, na konflikty „klas, narodowości, kultur, tradycji”, co miałoby jednak świadczyć o czymś wręcz przeciwnym. Stąd w konkluzji polski historyk powiada: „Obraz wszechogarniającej i ujednociającej roli chrześcijaństwa w kulturze duchowej średniowiecza trzeba uznać doprawdy za nazbyt stereotypowy” (J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 10). Trudno jednak nie przyznać racji Cortésowi, że pomimo bogactwa form społecznych, z których Hiszpan zdaje sobie sprawę, średniowiecze zachowało swą jedność. Ponadto należałoby zauważyć, że jedność wcale nie jest tożsama z ujednoczeniem, o którym pisze Baszkiewicz.

podobnie nie widzę piękniejszego i mocniejszego potwierdzenia tego prawa i tych warunków niż wieki średnie, inspirowane przez ducha katolickiego, jaki spotykamy w monarchii chrześcijańskiej pod koniec jej ofiarnej pracy¹⁸¹.

Dalej w odpowiedzi na tekst de Broglie'a Donoso pisze:

Wydaje mi się, że Alberto de Broglie uległ wielkiemu złudzeniu, gdy proponuje katolicyzmowi sojusz z wolnością, pięknym owocem, choć nieco gorzkim, obecnej cywilizacji. Jego złudzenie bierze się z dwóch błędów: pierwszy polega na wierze, iż katolicyzm i wolność to rzeczy występujące razem i jako takie koniecznie prowadzą do traktatów i sojuszy; drugi zaś błąd zawiera się w przekonaniu, że obecna cywilizacja i wolność to te same rzeczy¹⁸².

Jak to barwnie opisuje Hiszpan, porządek społeczny w średniowieczu wyłaniał się z rzeczywistości pod wpływem ścierania się racji i walki o zwycięstwo. Nie był narzucany z zewnątrz przez arbitralną koncepcję, lecz stał się owocem społecznej grawitacji. Hiszpan jest mistrzem w obrazowaniu. Skoro dostrzegamy siły odśrodkowe w społeczeństwie, to musi istnieć jakiś środek, wokół którego one działają. W średniowieczu tym środkiem był Bóg. Zauważmy ponadto rzecz bodaj obrazoburczą dla ideologów postępu, że to epokę mu współczesną – bo rozbitą wewnątrz – nazywa Cortés okresem obskurantyzmu. Średniowiecze natomiast w całej swojej różnorodności zachowało jedność, jaką był Kościół katolicki.

Na podstawie analizy porównawczej struktury politycznej średniowiecza i współczesności, jaką przeprowadził Hiszpan, można by powiedzieć, że w średniowieczu ludzie walczyli, ścierali się o rzecz, a współcześnie walczą o ideę – tą ideą jest zaś władza. Donoso nie widzi tu żadnego podobieństwa, nawet biorąc pod uwagę okresy anarchistyczne średniowiecza. Średniowieczna władza była siłą społeczną, która „chciała decydować o tym, co dotyczyło stosunku do władzy publicznej, a ta

¹⁸¹ *Obras*, t. II, s. 770–771.

¹⁸² Tamże, s. 774.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

spoczywała wyłącznie w rękach króla, była organicznym oporem i naturalnym ograniczeniem nieograniczonej ekspansji jego władzy”¹⁸³. Natomiast współczesne zgromadzenia „nie są ani siłą, ani ograniczeniem, są zawsze władzą w państwie”. Co gorsza, władzą wiecznie zaangażowaną w „walkę i współzawodnicstwo [*lucha y concurrencia*] z różnymi innymi władzami”. Dlatego szukanie podobieństwa jest według niego „szczególnego rodzaju szaleństwem”¹⁸⁴.

GRAWITACJA SIŁ SPOŁECZNYCH – PRÓBA INTERPRETACJI

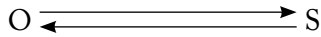
Myślę, że pomysł z zastosowaniem grawitacji do wyjaśniania zjawisk społecznych można by rozumieć w następujący sposób. Otóż w relacji do prawdy religijnej mamy zasadniczo dwa kierunki: od tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne; oraz od tego, co subiektywne, do tego, co obiektywne. Wprawdzie przy tym zestawieniu wydaje się, że oba kierunki są równorzędnie uprawnione, ale w praktyce mamy zupełnie odmienną sytuację. Otóż kierunek od tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne, polega na tym, że obiektywna prawda zinterioryzowana staje się subiektywnie ważna i zobowiązująca dla osoby, która tej interioryzacji dokonała (uznała prawdę za swoją własną). W tym jednak przypadku powstaje pytanie, jak ktoś przekonany do prawdy ma przekonać innych do tego, co stało się niejako częścią niego samego.

Zupełnie inna sytuacja pojawia się, kiedy prawda czysto subiektywna, która nie bierze się z żadnej interioryzacji tego, co obiektywne, jest narzucana innym. Tak właśnie działa mechanizm propagandy. W przypadku religii mamy do czynienia ze szczególnie trudną sytuacją, ponieważ w tym obszarze człowiek powinien otworzyć się na to, co jest dla niego obiektywnie dobre – i przyjąć to z zachowaniem szacunku dla własnej wolności – a jednocześnie ma on naturalną skłonność przyjmowania przede wszystkim tego, co subiektywnie korzystne. Przedstawmy

¹⁸³ Tamże, s. 775.

¹⁸⁴ Tamże.

te dwa możliwe kierunki (od tego, co obiektywne, do tego, co subiektywne, i na odwrót) skrótkowo na następującym schemacie:



Strzałka skierowana od O (obiektywne) do S (subiektywne) oznacza pracę podmiotu nad osobistym uznaniem i przyjęciem prawdy obiektywnie ważnej. Obiektywna prawda, która ma być osobiście (subiektywnie) przyjęta, musi pokonać barierę ludzkiej wolności¹⁸⁵, gdyż na tej barierze, jak w pryzmacie, światło prawdy ulega załamaniu. Bariera ta rozprasza, rozbija, czasem wprowadza nieład, jest nieprzewidywalna. Jak ją pokonać, żeby jednocześnie uszanować ludzką wolność? Jedynym sposobem jest takie kształtowanie wolności przez osobę przyjmującą prawdę, że w ograniczeniu swojego wyboru i rezygnacji z tego, co sprzeciwia się dobru, nie widzi ona zagrożenia. Jest to proces nieprzekreślający ludzkiej wolności, ponieważ to przyjęcie odbywa się zawsze na sposób indywidualny, wymaga czasu, szanuje indywidualną wolność, jest zgodny z całym, nazwijmy to: idiosynkratycznym charakterem omawianego tu zjawiska. Jest to kierunek naturalny, na miarę osoby, a jednocześnie tajemniczy, ponieważ zewnętrzny obserwator nie wie, kiedy nastąpi wieńczący koniec, ba, nie wie tego nawet sama osoba, której ten proces dotyczy. Kierunek od tego, co obiektywne, wprawdzie uważam za bardziej naturalny, ale nie chcę przez to powiedzieć, że łatwy. Jego trudność jest wszelako zależna od osoby przyjmującej prawdę, a zatem, powtórzę, mamy tu do czynienia z szacunkiem dla ludzkiej wolności.

Kierunek odwrotny – od tego, co subiektywne (S), do tego, co obiektywne (O) – nie jest już tak oczywisty i naturalny. Jest to marzenie wszystkich dyktatorów świata: znaleźć taki sposób oddziaływania na swoich poddanych, dzięki któremu to, co dyktatorzy uważają za słuszne, stałoby się też powszechnie akceptowane, a najtrudniejsze nawet prawdy przyjmowałoby się z radością i lekkością ducha jako oczywiste i własne. W sferze religijnej jest to proces nie tyle skomplikowany, co w ogóle niemożliwy do przeprowadzenia,

¹⁸⁵ Tzn. musi być przyjęta na sposób ludzki (czyli z szacunkiem dla wolności). Wojtyła nazywa to samo-determinacją wobec rozpoznanej prawdy.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

bo na drodze staje nam nasza ludzka wolność, która jest nieprzewidywalna i którą trzeba w jej nieprzewidywalności uszanować. W wyżej przedstawionym schemacie zatem strzałka od tego, co subiektywne, do tego, co obiektywne, przedstawiać może jedynie pragnienia władcy, chcącego sprawować rządy nad duszami swoich poddanych, nie zaś jego realne możliwości. Wolny i rozumny podmiot bowiem zawsze przyjmuje to, co obiektywnie ważne, na swój subiektywny sposób, tzn. interioryzacja jest indywidualnym i osobistym owocem pracy nad przyjęciem prawdy. W przeciwnym razie musielibyśmy jego wolność wziąć w nawias. Teoretycznie rzecz jasna wolność można zawiesić na tej samej zasadzie, jak w prostych zadaniach z fizyki zakłada się wartość siły tarcia równą zeru.

Spróbuję to wyjaśnić na rysunku, przyjmując tym razem tylko jeden kierunek: od tego, co obiektywne (O), do tego, co subiektywne (S), uwzględniając ów szczególny punkt grawitacji, jakim jest ludzka wolność. Zauważmy jeszcze jedną ciekawą paralełę z fizyki. Otóż na przykład w koncepcji Einsteina, jak wiadomo, wielkie masy materii, mające ogromne pola grawitacyjne, zakrzywiają promień światła¹⁸⁶.



efekt grawitacji (ludzka wolność)

To, co obiektywnie ważne, zostaje zakrzywione przez pole grawitacyjne, jakim jest w tym wypadku ludzka wolność. Staje się ono szczególnym punktem zakrzywienia i zniekształcenia pierwotnej prawdy. Punkt zakrzywienia jest polem niepewności i dowolności, której władca autorytarny chce uniknąć, dlatego

¹⁸⁶ A nawet w przypadku woli ludzkiej – jak zauważył de Maistre – w obszarze duchowym jej „uprawnienia są ogromne” (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 181). Francuz w paragrafie, z którego pochodzi ten cytat, dowodzi wagi i siły modlitwy. Nie należy jej poniechać, poddając się determinizmowi praw przyrody, wszak modlitwa stanowi często prośbę, której celem jest zniesienie tego determinizmu. Trzymając się w tym kontekście metafory grawitacyjnej, zauważmy, że Bóg nie wypacza ludzkiej wolności, lecz nadaje jej odpowiedni kierunek, zgodny z dobrem osoby, bo nie jest masą materii, tylko Duchem.

musi wpływ tego pola zredukować lub wyeliminować. Juan Donoso Cortés, a przed nim św. Augustyn, proponują jednak inny zabieg. Aby pomimo jej ułomności uszanować ludzką wolność, trzeba tym punktem grawitacji uczynić Boga, wszystko odnieść do Boga w postawie posłuszeństwa. Tylko Bóg bowiem nadaje wolności właściwy kierunek – zgodny z dobrem bytu działającego – a zatem nie niszczy jej, tylko ją udoskonala, usprawnia do dobrych wyborów. Dopiero bezwzględne poddanie wolności Bogu ratuje ją przed deprawacją – takie było przekonanie św. Augustyna i takie było przekonanie Juana Donoso. Jedynie w relacji z Bogiem możliwe jest to, co wydaje się niemożliwe, czy nawet – po ludzku myśląc – nielogiczne. Powierzenie wolności Bogu pozwala na jej zachowanie. Posłuszeństwo eliminuje (albo redukuje) przypadkowość ludzkiego działania, wypływającą z nieuporządkowanej wolności. Dopiero prawdziwa grawitacja – nastawiona całym bytem na dążenie do Boga – daje rękojmię (albo przynajmniej nadzieję) słusznego działania. Zauważmy ponadto, że możliwości ominięcia i zredukowania niezgodnej np. z oczekiwaniami władzy grawitacji ludzkiej wolności jest wiele. Wymieńmy choćby te najpopularniejsze: kłamstwo, manipulacja, propaganda, zastraszanie, pseudofakty. W miarę rozwoju technologii, zwłaszcza technologii informatycznej, arsenał środków „antygravitacyjnych” wymierzonych w ludzką wolność jest konsekwentnie poszerzany.

Pomysł tłumaczenia zjawisk społecznych przez odwołanie do metafory grawitacji zaczerpnął Cortés od Saint-Simona. Ten ostatni pisze o prawie ciężenia powszechnego¹⁸⁷. Otóż istnieją w całym życiu intelektualno-duchowym dwie siły: dośrodkowa i odśrodkowa. Siłę odśrodkową nazywa Saint-Simon także siłą aposterioryczną. Pisze o niej już Arystoteles i jest ona obecna także w całej tradycji arystotelesowskiej rozwijanej w Europie. Chodzi o empiryczne badanie świata. Fakty jednostkowe docierają do poznającego człowieka, który następnie potrafi budować z nich prawa ogólne. Można w tym wypadku mówić także o metodzie indukcyjnej poznania. Z kolei siła aprioryczna jako concept pojawia się po raz pierwszy w filozofii Platona,

¹⁸⁷ Także de Maistre pisze: „Człowiek *cięży*, by się tak wyrazić, ku obszarom światłości” (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 68).

ma ona kierunek dośrodkowy – czyli wychodzący od człowieka i manifestujący się poprzez ogólne pojęcia. Analizując różnicę pomiędzy władzą duchowną i świecką, Saint-Simon powiada, że cechą charakterystyczną władzy duchownej jest jej aprioryczność, tj. umiejętność ujęcia spraw ważnych „dla wszystkich narodów, ale działanie jej staje się niepewne, a nawet szkodliwe, kiedy chodzi o regulowanie interesów jednostkowych każdego z nich”. Natomiast władza świecka, mając kierunek odśrodkowy (aposterioryczny), „jest dobrym regulatorem jednostkowych interesów każdego z rządzonych przez siebie narodów, nie może jednak nigdy osiągnąć dobrych wyników o znaczeniu ogólnym”¹⁸⁸.

Religia, tu zwłaszcza katolicyzm, ma moc uniwersalnego spojrzenia na sprawy społeczne, bez wnikania w konkretne rozwiązania. Tym sposobem daje fundament do rozwikłania szczegółów. Tak to widział Donoso Cortés, bo w centrum jego siły dośrodkowej był Bóg. O ile ideą fix Saint-Simona było zreorganizowanie społeczeństwa wedle nowych zasad (nowego chrześcijaństwa), o tyle Donoso Cortés wzywa do powrotu do tradycji. W swojej analizie ewolucji społeczeństwa Saint-Simon zmierza w kierunku mistycyzmu społecznego. Francuz wprawdzie – jak pisze jego komentator Janusz Trybusiewicz – „nie piastował żadnego stanowiska we władzach rewolucyjnych”, ale w 1793 roku (rewolucja przechodzi przez etap jakobińskiego terroru) rezygnuje z hrabiowskiego tytułu i staje się obywatelem Klaudiuszem Henrykiem Bonhomme'em¹⁸⁹.

Prawda jest jednak taka, przekonuje Donoso, że tam,

gdzie dominuje katolicyzm, człowiek jest wolny, natomiast duch [...] obecnej cywilizacji nie jest duchem wolności, lecz duchem rewolucji. [...] Dwa razy próbowano to ustalić: po pierwsze, poprzez rzeczywistą inicjatywę; po drugie, poprzez inicjatywę parlamentarną. Rewolucja w 1830 roku pojawiła się przed monarchią, by ta zdała sprawę z tego wszystkiego, co uczyniła, po czym zabiła monarchię, skazując króla na banicję. W dniu 24 lutego nadeszła

¹⁸⁸ C. H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, red. Z. Glinka, J. Szacki, tłum. S. Antoszczuk, t. I, Warszawa 1968, s. 547.

¹⁸⁹ Zob. J. Trybusiewicz, *Wstęp* [w:] C. H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 22.

szalona demagogia [...] żandarmi i rewolucje: to jedyna rzecz, którą dała wam [rewolucja – J. K.], jedyna rzecz, która przygotowuje epokę, którą nazywasz swoją, i cywilizację, którą podziwiasz¹⁹⁰.

Dlatego, konkluduje autor, źródłem współczesnego parlamentaryzmu jest „wyłącznie [...] duch rewolucyjny, który cechuje cywilizację współczesną, [...] duch rewolucyjny na pierwszym etapie swojego rozwoju”¹⁹¹. Źródłem parlamentaryzmu nie jest wolność, bo gdyby tak było, parlamentaryzm szukałby ograniczenia władzy, szanowałby

we władzy jej dostojną jedność [*unidad augusta*] oraz jej świętą trwałość [*perpetuidad santa*]. Gdyby parlamentaryzm był wolnością, szanowałby hierarchie społeczne, owe żywotne bastiony, w których wolne ludy mogą bronić swej wolności przed tyranami. Domagać się wolności od parlamentaryzmu, to domagać się rewolucji; rewolucja zaś nigdy nie przyniosła wolności, tej córy niebios i pociechy ziemi¹⁹².

Zauważmy, jakie mamy w tym tekście znaczące umocnienie struktur pośredniczących pomiędzy państwem a społeczeństwem, o których piszą współcześni autorzy (Novak, Putnam), ubolewając nad ich zamieraniem¹⁹³. Kwestia struktur pośredniczących wpisuje się także w stanowisko nazywane gremializmem – a które inspirowane było myślą Juana Vázqueza de Mella – popularne w drugiej połowie lat 60. XX wieku w Chile. Podkreślanie znaczenia współistnienia wolności i aktywności społeczeństwa obywatelskiego jest czymś oczywistym. Obywatelskość i bierność wydają się być sprzeczne same w sobie. Bo albo społeczeństwo aktywnie uczestniczy w tworzeniu struktury politycznej i w życiu społecznym (wspólnotowym),

¹⁹⁰ *Obras*, t. II, s. 774.

¹⁹¹ Tamże, s. 775.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Zob. *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, red. M. Novak, Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Research Policy, 1980, passim; R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008, s. 27–49.

podejmuje potrzebne działania na podstawie własnego rozeznania – i wówczas może zasadnie być nazwane obywatelskim – albo wszystko pozostaje w rękach państwa i mamy do czynienia z zarządzaniem autorytarnym czy nawet totalitarnym¹⁹⁴. Czy jest inna droga?

Hierarchie są formą naturalną i boską „tego, co różnorodne”, w czym Donoso nawiązuje do św. Tomasza z Akwinu. Ponieważ parlamentaryzm usuwa hierarchie, „odbiera władzę temu, co niepodzielne, co jest warunkiem boskim, naturalnym i koniecznym tego, co jest jedno”, przez to wszczyna

otwarty bunt przeciw Bogu jako stwórcy, prawodawcy i strażnika społeczeństw ludzkich. W tym stanie permanentnej insurekcji trzeba podjąć się rozwiązania wielkiego problemu z każdego punktu widzenia nie do rozwiązania. Problem ten polega na tym, by zmienić [...] wewnętrzną naturę rzeczy tak, by mogły być poddane władaniu ludzkich koncepcji oraz uwolnione od zwykłych praw ogólnych ustanowionych przez boską inteligencję. Jej wysiłek jest próbą odnowy, w porządku społeczno-politycznym, wojny tytanów¹⁹⁵.

Człowiek uzurpuje sobie rolę Stwórcy, gdy chce zmienić naturę rzeczy, np. sposób funkcjonowania społeczeństwa, który z kolei nie da się oderwać od rozumienia samego człowieka. Aby skutecznie i właściwie rozwiązywać problem – z poszanowaniem porządku społecznego i wolności indywidualnej – „potrzebna jest współpraca Boga i człowieka. Boga – by zmienił rzeczy oraz ich prawa; człowieka, by zastosował nowe prawa do nowych rzeczy”¹⁹⁶. Nie da się tego zrobić poprzez działania parlamentarne i starcia argumentacji. Parlament musi się wyzwolić z ideologii parlamentaryzmu. Idzie

¹⁹⁴ Istotnie jesteśmy świadkami erozji paradygmatu liberalno-demokratycznego. W sposób mniej lub bardziej zakamuflowany jest on usuwany przez pomysły totalitarne. I tak na przykład zmusza się ośrodki opieki dla osób starszych prowadzone przez wspólnoty religijne do stosowania eutanazji (Belgia). Jest to zatem casus zarówno działania totalitarnego w ramach demokratycznego porządku (!), a jednocześnie rodzaj ukrytej dozamortyzacji (rodem z XIX wieku). Przecież prowadzący takie ośrodki katolicy są tym sposobem zmuszani do opuszczenia tych instytucji, by nie sprzeniewierzyć się swojemu sumieniu i powołaniu.

¹⁹⁵ *Obras*, t. II, s. 775–776.

¹⁹⁶ Tamże, s. 775.

wszak nie tylko o słowa, ale o uporządkowanie rzeczywistości, o wyzwolenie jej z podziałów i waśni. Potrzeba działania Boga, które różni się od działania człowieka – Bóg stwarza, bo widzi ukryty ład, postrzega harmonię części w ich relacji do całości. Ograniczony intelekt ludzki nie posiada takich zdolności poznawczych.

Moralność dąży do jedności (choć nie ujednolicenia), jako że jedność harmonijnie spleciona z różnorodnością stwarza warunki pokojowego współistnienia w poszanowaniu wolności. Cortés powiada, że istnieje prawo „świata moralnego”, które pokazuje, „że podział rodzi niezgodę, a niezgoda zmierza do wojny”, tymczasem „parlamentaryzm obala świat moralny, jego warunki i prawa”. W ogólnym nieładzie i pomieszaniu człowiek zawiera – jak to ironicznie określa Hiszpan – „współczesnym taumatyrgom” – czyli cudotwórcom – i wierzy, że oni (socjaliści tudzież liberałowie progresiści) przekształcą rzeczywistość „w ruch uporządkowany i zdrowe ożywienie”. Uzdrowienie jednak nie nadchodzi, ponieważ usunięto hierarchie społeczne, te zaś są „według porządku ustanowionego przez Boga”, mamy więc „równość w powszechnej anarchii lub równość powszechnego zniewolenia”. Rozbity człowiek miota się pomiędzy skrajnościami: albo anarchia, albo zniewolenie. Dzieje się tak dlatego, że człowiek zagubił miarę harmonii i „zamiast wziąć podobne z tego, co podobne, analogiczne z tego, co analogiczne, tożsame z tego, co tożsame, bierze z tego, co przeciwne”. Skoro różnorodność zawarta w hierarchiczności zawarta jest w planach Boga, wymuszona równość niweluje wolność. Człowiek ma wybrać pomiędzy byciem wolnym lub byciem równym, tymczasem dąży do tego, by poprawić „niedoskonałe dzieło Boga” i jednym ruchem sprawić, że jego „bracia będą równi i wolni”¹⁹⁷. W efekcie nie są ani równi, ani wolni, bo w dążeniu do sztucznej równości rozbity człowiek szuka niesprawiedliwych metod wyrównywania pozycji społecznej, a w realizowaniu wolności wprowadza wolność dla wybranych, która staje się opresyjna dla pozostałych.

Parlamentaryzm jest hołdem złożonym „idolatrii talentu” [*idolatría del ingenio*]. Człowiek uwierzył, zgodnie z doktryną Rousseau, że urodził się jako dobry i – zgodnie z podwalinami nowożytności – że jego intelekt jest wszechmocny. Problem leży

¹⁹⁷ Tamże, s. 776.

jedynie w metodzie dobrego rozumowania i unikania błędów. Nieprzyjmowania niczego, do czego logicznie nie jesteśmy przekonani.

Cortés pisze o fetyszyzacji talentu (indywidualizmu) w ekspresywności epoki poszukiwania autentyczności swojego bytu (jako skutku kryzysu tożsamości). Hiszpan przekonuje:

bałwochwalstwo nie ma rozumowego uzasadnienia dla owego ogólnego pragnienia, by wszyscy byli czczeni za swoje talenty. Z tego pragnienia powstaje straszny bałagan pośród indywidualnych powołań, bo wszyscy pragną wejść na tę samą ścieżkę i każdy chce być pierwszy¹⁹⁸.

Następuje nieład. Wszystkie rzeczy tracą

swoje miejsce [*aplomo*] i swoją równowagę. W takiej samej proporcji, w jakiej inteligencje rosną, charaktery karleją; to niepodważalny [*infallible*] znak dekadencji. Nikt nie może powiedzieć, pośród ogólnej nierównowagi i uniwersalnego oszołomienia [*desconcierto*], czy świat jest w stanie wojny, czy też zaznaje pokoju. Z jednej strony widzimy zbyt duże poruszenie i niepokój, by ten stan można było nazwać tą piękną nazwą pokoju; z drugiej aparat wojenny nie dostrzega owych zwartych tłumów, wielkich ruchów i wielkich mas uzbrojonych ludzi gotowych do wojny. Świat jest jak w uścisku owych dwóch wielkich rzeczy: nie będąc w stanie pokoju, bo dusze są niespokojne, nie jest też w stanie wojny, bo ramiona spoczywają [*son brazos quietos*]. W stanie permanentnego nieładu i dysputy, który nie jest stanem pokoju wśród ludzi, mamy stan wojny kobiet¹⁹⁹.

Tu znowu trzeba podkreślić kapitalność analiz Cortésa, które koncentrują się na nowożytnym rozbiciu intelektu i moralności. Cortés świetnie uchwytuje w swojej diagnozie istotę nowożytnego przewartościowania: hipertrofia sprawności intelektualnej i atrofia moralności, która realizuje się w działaniu.

Parlamentaryzm uśmierca działanie w tym sensie, że usiłuje zastępować je debatami, stwarzając złudzenie, iż różnica pomiędzy skon-

¹⁹⁸ Tamże, s. 777.

¹⁹⁹ Tamże.

fliktowanymi stronami jest jedynie natury intelektualnej, że w istocie dysonans jest jedynie wynikiem braku zrozumienia. Tak zatem:

Parlamentaryzm, przekładając wojnę na polu bitwy [*del campo*] w bitwę na trybunie [*la tribuna*], a uzbrojone ramiona [*los brazos*] w podniosłe mowy, nie czerpie z tego, co wzmacnia i wywyższa, ale z tego, co osłabia i drażni. Bóg zawsze dawał panowanie [*el imperio*] rasom wojowniczym [*razas*], a skazywał na poddaństwo rasy dyskutujące [*razas disputadores*]²⁰⁰.

Donoso Cortés pisze tu o nienormalnym rozwoju ludzkiej inteligencji, konsekwencjach tego rozwoju i do czego one prowadzą w sposób konieczny. Chodzi tutaj zwłaszcza o inteligencję wyemancypowaną i zredukowaną do jednowymiarowego sposobu bytowania człowieka, który odrzucił wymiar transcendentny, bo jedyną rzeczywistością wydaje mu się ta doświadczana zmysłowo. Zamyka się w ciasnym kręgu doczesności, w którym snuje intelektualne wizje ślepy na wezwanie do realizacji dobra.

W tej walce człowieka z Bogiem

ani człowiek nie może być zwycięzcą, ani Bóg zwyciężonym: Bóg z szacunku dla ludzkiej wolności [*su libertad*] zgodził się na tę walkę, zanegował zwycięstwo. Napisano, że każde królestwo podzielone zginie, a parlamentaryzm, który dzieli dusze i niepokoi, który rozprasza wszelkie hierarchie, który dzieli władzę na trzy gałęzie, a społeczeństwo na sto partii, który jest podziałem w całości i we wszystkich częściach [...], w społeczeństwie i w człowieku, nigdy nie wyzwolił się i nie wyzwoli spod panowania tego nieugiętego prawa podziałów²⁰¹.

Spójrzmy na ten sarkastyczny opis parlamentaryzmu i jego końca:

Parlamentaryzm może umrzeć śmiercią naturalną lub za sprawą gniewnej ręki [*de mano airada*]. Jeśli umiera śmiercią naturalną, tym sposobem się kończy. Pozostaje problem, który trzeba rozwiązać.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ Tamże, s. 777–778.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Z jednej strony skonstruować energiczny rząd oparty na trzech różnych władzach, a z drugiej obdarzyć ludzi wolnością, którzy po zniesieniu hierarchii są równi. Władza rozpoczyna naturalnie od przekazania w ręce tych, którzy ze względu na swą wielką inteligencję potrafią znaleźć rozwiązanie tego trudnego problemu, biorąc wolność, równość i energiczny rząd podzielonej władzy. Wybrana władza staje twarzą w twarz z niepokojącymi problemami, z okropną zagadką, jej kroki zaczynają się chwiać, głowa dostaje zawrotów, a inteligencja słabnie. Działanie nie ma związku z dyskursem, problem nie znajduje rozwiązania i obietnice nie są spełnione. Następnie przychodzą wielkie turnieje parlamentarne, w których dochodzi do radykalnego rozmycia kwestii, która polega na zbadaniu [*averiguar*], dlaczego zagadka nie jest wyjaśniona, dlaczego problem nie daje się rozwiązać, dlaczego nie są spełniane obietnice i dlaczego nie czyni się tego, o czym jest mowa. Stąd kryzysy ministerialne, podziały większości, furia dusz i ogień namiętności. Większości stają się niepewne, a stabilne ministerstwa niemożliwe. Jedno ministerstwo ingeruje w zakres działania innego ministerstwa, jeden mówca wtrąca się do innego mówcy, a wszyscy wtrącają się do wszystkich w szybkim i zmieszonym wirze. Parlamentaryzm zaczyna oferować społeczeństwu energiczny rząd i już od pierwszych kroków pozostawia społeczeństwo bez ochrony, ponieważ zostawia je bez władzy²⁰².

Jaka sytuacja powstanie po upadku parlamentaryzmu? Donoso przewiduje taki rozwój wydarzeń:

Kiedy już dojdzie do tego, założyciele i zwolennicy rządu parlamentarnego i sam rząd parlamentarny gubią się beznadziejnie. Problem ich zabija, ponieważ nie mogli znaleźć rozwiązania i nie mogąc znaleźć rozwiązania tej zagadki, wpadli do gardła sfinksa²⁰³. Jeśli nie zginą z gniewnej ręki, co zwykle się przytrafia, zazdrosna miernota podniesie na nich rękę i zmiecie ich z trybuny, sceny ich elokwencji, zrzuci ich z krzesel, niemych świad-

²⁰² Tamże, s. 778.

²⁰³ Mityczny sfinks zadawał ludziom zagadki. Kto nie potrafił ich odgadnąć, ginął.

ków ich chwały. Ta ewolucja wydaje mi się logiczna, konieczna, nieunikniona, gdzie parlamentaryzm na nieszczęście nie umiera gwałtownie. Nie wiem, czy jest na ziemi widok bardziej podniosłe smutny [*solemnemente triste*], by mógł ukryć większą naukę, patrząc na inteligencję z wysoka i na niemotę, pana trybuny, gdzie przemawiała elokwencja. Jest to moralnie podobne do tego, co stałoby się w świecie fizycznym, gdybyśmy zobaczyli górę umieszczoną pod dolinę i dolinę na wzgórzu. Straszna acz sprawiedliwa kara spada na tych, którzy usiłowali w swym szaleństwie wspiąć się na niebiosa i zetrzeć w stworzeniu dostojną pieczęć boskich idei!²⁰⁴.

Sytuacja przedstawia się odmiennie, jeśli parlamentaryzm umrze śmiercią gwałtowną, dosłownie za sprawą gniewnej ręki [*mano airada*], za sprawą buntu i pospolitego (rewolucyjnego) ruszenia – wówczas wszyscy się o tym dowiadują. I tak, kontynuuje autor,

[u]miera, gdy ukazuje się człowiek, który utrzymuje wszystko, kiedy nie ma parlamentaryzmu, który wie, z czym się zgadzać i co odrzucać, nieustannie przyjmuje i zaprzecza tym samym rzeczom. Umiera, kiedy tłumy, gdy nadeszła ich godzina opatrnościowa, pytają z wybuchami śmiechu [*con bramidos asistir*] i towarzyszą parlamentarnemu festynowi. Umiera, pozostawiając społeczeństwo w rękach rewolucji lub rękach dyktatury, która bierze swoje dziedzictwo jednocześnie siłą prawa i prawem siły: prawem siły, ponieważ są silni [*las fuertes*]; siłą prawa, ponieważ są jej dziećmi [*sus hijas*]²⁰⁵.

PARLAMENTARYZM – UWAGI KOŃCOWE

Jak zaznaczyłem wcześniej, Donoso jest bardziej myślicielem społecznym niż politycznym, w związku z tym rozważania antropologiczne, rozwiązania filozoficzne dotyczące Boga, człowieka

²⁰⁴ Tamże, s. 779.

²⁰⁵ Tamże, s. 779–780.

i świata są ważniejsze niż kwestie polityki²⁰⁶. W miejsce parlamentaryzmu powstaje albo władza społeczna, mająca przed sobą rozproszone jednostki, albo gwałtowny tłum [*muchedumbre furiosa*], mający władzę boską [*Poder divino*]. Pierwsze wyjście to dyktatura, drugie zaś to rewolucja. Rewolucja z kolei i dyktatura są „dziećmi swojej wolności, kością z jej kości i ciałem z jej ciała”²⁰⁷.

Patrząc na historyczny rozwój parlamentaryzmu oraz jego źródło, Donoso Cortés proponuje następującą definicję: „parlamentaryzm jest duchem rewolucyjnym w parlamencie”²⁰⁸. Parlament zawsze popada w sprzeczności: pragnie władzy i jednocześnie stawia opór wobec władzy, która jest „ze swej natury ograniczona, wieczna i jedna”. Parlament znosi hierarchie, bo „hierarchie są dla społeczeństwa tym, czym jedność jest dla władzy, warunkiem koniecznym jej istnienia”²⁰⁹.

Donoso Cortés traktuje walkę z parlamentaryzmem jako walkę najświętszą [*más santo*] z jego obowiązków [*mis deberes*], a jednocześnie najboleśniejszą [*más doloroso*]. Jest to walka bolesna, ponieważ autor ma wśród parlamentarzystów przyjaciół. Są to królowie słowa i takimi pozostaną. Przewiduje jednak sromotny koniec rozgorączkowanych dysput:

Przysięgam. Gdyby parlamentaryzm nie skazał społeczeństwa na śmierć nieubłaganym wyrokiem, ocalałoby. Należy walczyć z nim, prowadzić tę szlachetną walkę, której wielkość będzie wiecznie pamiętała historia. Widzę heroiczne zmaganie tego dyskutującego społeczeństwa aż do otchłani, która o niego się upomniała. Widziałem ich zawieszonych pomiędzy otchłanią i niebem przez wiele lat i zdumiewałem się boską mocą elokwencji i cudu słowa²¹⁰.

Słusznie pisze Perrini, że „wolność pozostaje w bliskim i niezaprzeczalnym związku z naturą człowieka”. Stąd wszelka debata, która toczyłaby się w oderwaniu od tej natury i jej ostatecznego przeznaczenia, ponosi fiasko. Parlamentaryzm jako zideologizo-

²⁰⁶ Zob. M. del C. de la Montaña Franco, *Donoso y la Libertad*, Cáceres 1996, s. 49.

²⁰⁷ *Obras*, t. II, s. 780.

²⁰⁸ Tamże.

²⁰⁹ Tamże.

²¹⁰ Tamże, s. 780–781.

wana postać debat parlamentarnych – tak zdaje się rozumować Cortés – w istocie zawiesza pytanie o dobro i zło, naiwnie wierząc, że najważniejsza jest właściwa argumentacja na rzecz korzystnego lub niekorzystnego rozwiązania dla politycznych ugrupowań. Tym sposobem debata alienuje się zupełnie od rzeczywistości. Obywatele z kolei zaczynają żyć w złudnym przekonaniu, że wszystko jest zaledwie grą słów. Tymczasem człowiek stoi wobec spraw fundamentalnych i działań, do realizacji których jest wezwany. Ostatecznie bowiem żyje wobec wieczności, do której jest powołany. Stąd trafnie konkluduje włoski autor:

wolność wedle Cortésa nie jest absolutną i nieograniczoną możliwością realizacji wyłącznie bezpośredniego oraz indywidualnego zamiaru w oderwaniu od jakiegokolwiek celu wyższego, wolność nie jest rodzajem obojętności, która oznaczałaby wybór niezależny od dobra lub zła jedynie w sensie subiektywnym, nie jest wolnością deterministyczną, która realizuje się na zasadzie nieświadomego bodźca akcji i reakcji. Nie może też być rozumiana jako wolność w sensie Kantowskim, ufundowana jedynie na imperatywie rozumu i powinności. Wolność u Cortésa jest syntezą woli, rozumienia i łaski, władzą, która nie jest samowystarczalna i zmierza nie do tego, co względne, lecz do Absolutu²¹¹.

Powtórzmy zatem, że nie jest to sąd w sensie Kartezjańskim – jako odpowiedź na idee jasne i wyraźne – lecz synteza woli, rozumienia i łaski. Konkluzja Perriniego wpisuje się w podobne stanowisko Johna Henry'ego Newmana, mianowicie że wolność – manifestowana w wolnym sądzie – jest dziełem całego człowieka, a nie tylko sprawą jego rozumu czy jego woli. Nie jest tak, jak w kartezjańskim racjonalizmie, gdzie sąd woli spełnia kryterium wolności jedynie wówczas, gdy podąża za jasnymi i wyraźnymi ideami rozumu – jak w geometrii. Istotnym elementem uzupełniającym naturalne uzdolnienia człowieka jest łaska. Mamy tu do czynienia z innym spojrzeniem na kwestię wolnego sądu niż w racjonalizmie, gdzie – jak wiemy choćby z prac Kartezjusza –

²¹¹ B. Perrini, *Donoso Cortés. La concezione della storia e la sua polemica con i liberali e i socialisti*, Milano 1980, s. 49.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

wolny sąd to logicznie uzasadnione stanowisko intelektu. Wiąże się z nim pewność, jaka zawiera się w przedstawianych argumentach. Donoso Cortésowi chodziłoby – tak jak i Newmanowi – o pewność człowieka, pewność osobową – wszak nie zawsze (albo nawet rzadko) udaje się przekonać innych argumentami równie pewnymi, jak te, do których jest się wewnątrznie i osobiście przekonanym. Bowiem czym innym jest zewnętrzna forma argumentacyjna, ujawniona na przykład w zapisie logicznym, a czym innym jest wewnętrzne osobiste przekonanie. Moralność tedy rozumiana integralnie nie może się opierać wyłącznie na politycznych rozwiązaniach płynących z parlamentu. Powołanie człowieka obejmuje szerszy horyzont aniżeli polityczno-prawne ustalenia.

2.7.3. WOLNOŚĆ I WŁADZA WYBORU – KONSEKWENCJE UPADKU

Bóg nie może człowiekowi przekazać zła, którym nie jest, ani też absolutnej dobroci, którą jest. Źródłem zła w świecie jest zły użytek, jaki człowiek czyni ze swojej władzy wyboru, co z kolei wiąże się z niedoskonałością ludzkiej wolności²¹². Donoso zastanawia się nad momentem powstania złego wyboru. Na początku dziejów ludzkości nie mógł to być wybór pomiędzy złem a dobrem. Istotnie, wszak wszystko, „co Bóg stworzył, było dobre”. Początkowo wola była ściśle połączona z dobrem. To nakierowanie na dobro dawało też gwarancję poznania prawdy. Wola oderwana od Boga, czyli oderwana od dobra, przestaje też pragnąć dobra i realizować je, choć człowiek oderwany od Boga nadal używa swoich władz: poznania, pragnienia, działania. Cortés rozumuje zgodnie z zasadami filozofii klasycznej: intelekt jest nakierowany

²¹² Cortés, podobnie jak de Maistre, krytykuje negatywną koncepcję wolności. De Maistre odnosi się konkretnie do Locke'a, zarzucając mu nawet, że nie ma pojęcia o czym pisze, nadto nazywając go nierozumnym. Locke sprowadza wolność jedynie do możliwości działania. Francuski filozof podkreśla, że sama fizyczna niemożność działania nie jest jeszcze jego ograniczeniem, pozostaje bowiem intencja związana z chceniem, która w aspekcie moralnym musi także być brana pod uwagę (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 205, 211).

na poznanie prawdy, wola na realizowanie dobra. Człowiek jednak oderwany od swojego Stwórcy znajduje się w stanie nieładu, a jego władze tracą swoje naturalne zdolności. Taki człowiek działa w stanie grzechu, który Hiszpan nazywa stanem „negacji *par excellence*, negacji uniwersalnej, negacji absolutnej”²¹³.

Stan absolutnej negacji uniemożliwia poznanie prawdy, uniemożliwia dotarcie do istoty rzeczy. W myśleniu Donoso dostrzegamy tedy zmianę perspektywy nowożytnej, która – jak wiadomo – upatrywała doskonałość poznania (a także działania) w usprawianieniu władz intelektualnych, w rygorze metody i konsekwentnym jej stosowaniu. Zresztą mamy tutaj nie tylko zmianę perspektywy nowożytnej, ale także – w obszarze działania – odejście od postawy intelektualizmu, który jak pamiętamy, już od czasów Sokratesa doszukiwał się źródeł błędnego działania w błędnym poznaniu, ignorując zupełnie stan duchowy człowieka poznającego. Zresztą starożytnym myślicielom oczywiście obce było pojęcie grzechu.

Rzeczy nie istnieją w sposób konieczny. W strukturę bytów wpisana jest wolność człowieka, dlatego możliwe jest kształtowanie świata zgodnie z ludzkimi decyzjami. Nieład powstaje, gdy wolny i rozumny byt zaczyna budować systemy niezgodne (zatem stanowiące negację) Bożego zamysłu. Jak to poetycko pisze Donoso, nieład zaczyna się, gdy człowiek zmienia kierunek grawitacji. Ład jest ciężeniem w kierunku Boga – wszystkie rzeczy zmierzają do ładu, czyli do swojego Stwórcy. Bunt oraz wynikający z niego nieład polegają na tym, że człowiek (wcześniej uczynił to zbuntowany anioł) zmienił „ruch grawitacji w kierunku Boga na ruch obrotowy wokół samego siebie”²¹⁴.

Zauważmy, że to bardzo skrótowa i jednocześnie obrazowa metafora nowej perspektywy nowożytnej (nowoczesnej), która zawiera zarówno wyłonienie się niezależnej jednostki jako centrum poznania oraz interpretacji świata, jak i jej konsekwencje znane nam z prac współczesnej hermeneutyki socjologicznej. Mam tu na myśli wyemancypowany podmiot Taylora, narcystyczną jednostkę Sennetta czy sytuację ryzyka Becka. Zauważmy ponadto, że grawitacja ze swej istoty to siła wprawiająca w ruch

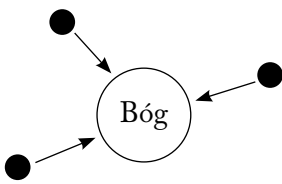
²¹³ *Obras*, t. II, s. 568.

²¹⁴ Tamże, s. 569.

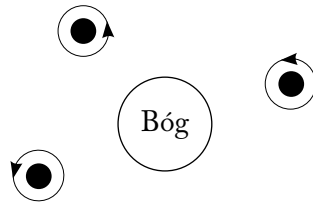
WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

w konkretnym kierunku – w konkretnym celu; rotacja natomiast jest poniekąd ruchem pozbawionym sensu, ponieważ pozbawionym celu. Współczesny podmiot krążący wokół siebie nie zmierza donikąd. Upaja się własnym ruchem. Działając, jednostka ulega dezintegracji, ponieważ ciężenie poznania, woli i działania przestaje czemukolwiek służyć poza samym krążeniem. Krążenie to nie nadaje celu, bowiem samo w sobie jest zmienne i niepewne. Przedstawmy te rozważania w postaci rysunku:

świat przed upadkiem



świat po upadku



Byt ludzki uległ rozproszeniu z chwilą, gdy stracił absolutne centrum dążenia. Dezintegracji uległy jego władze poznania, woli i działania. Pierwotna harmonia stała się polem konfliktów i sprzeczności. Dysharmonia i nieład wywołane buntem wobec Boga przeniosły się następnie na wszechświat rzeczy. Ponieważ człowiek przestał być „niewolnikiem Boga” [*esclavo de Dios*], przestał też być „księciem ziemi” [*príncipe de la tierra*], gdyż bycie księciem miało „swoją fundament w Boskiej służbie” [*divina servidumbre*]²¹⁵. Otaczający człowieka świat zwierząt i rzeczy przyjął postawę buntu.

Donoso przyjmuje prywatywną koncepcję zła – zło nie ma bytu substancjalnego, jest jedynie brakiem dobra. Ponieważ zło nie ma podstawy substancjalnej, nie może też istnieć dualizm dobra i zła, w którym zło i dobro byłyby równorzędnymi bytami. Skoro zło nie ma podstaw substancjalnych, jego istnienie ma naturę zaledwie przygodną i wynika jedynie z nieładu (czyli braku dobra). Mimo że bez zła nie można by sobie wyobrazić ludzkiej wolności, to nadal jego istnienie pozostaje tylko przygodne. Ostatecznie źródło zła prowadzi do człowieka i złego

²¹⁵ Zob. tamże, s. 570.

użytku, jaki czyni ze swojej wolności. To człowiek jest autorem zła, które z kolei jest manifestacją jego kondycji, którą teologia interpretuje jako skażenie grzechem w wyniku pradawnego nieposłuszeństwa, natomiast filozofia nazywa przygodnością. Stąd ostatecznie, dowodzi Hiszpan, propozycje manichejska i Proudhona są absurdalne. Będę o tym pisał w dalszej części.

Istnieje analogia pomiędzy fizycznym nieładem a moralną degradacją, będącą dalszą konsekwencją opisanego powyżej przejścia od ruchu (ciężenia) w kierunku Boga do krążenia wokół siebie.

PORZĄDEK MATERIALNY I PORZĄDEK MORALNY

Cortés jest przekonany, że istnieje analogia pomiędzy światem fizycznym i światem moralnym. I tak jak choroba jest zaburzeniem w świecie fizycznym, podobnie grzech zakłóca równowagę świata moralnego. Fundamentem nieładu jest zagubienie hierarchii, w której byty pozostają we wzajemnym uporządkowaniu i podporządkowaniu. Równowaga polega na tym, że byty stworzone umieszczone są we wzajemnej relacji podporządkowania, a wszystkie razem podporządkowane są Bogu, czyli Bytowi Absolutnemu.

Byty materialne nie mają w sobie racji swojego istnienia, są bytami przygodnymi. Są jedynie manifestacjami bytów duchowych, które posiadają rację swojego istnienia. To świat duchowy utrzymuje świat materialny w istnieniu. Zaburzenie w sferze relacji duchowych przekłada się na nieład w obszarze materialnym. Grzech jest wprowadzeniem nieładu. W takim świecie nieładu umieszczony jest człowiek. Po raz kolejny widać, że wizja Donoso przywodzi stanowisko Augustyna – sytuacja człowieka jest sytuacją bytu, który wypadł z właściwej hierarchii rzeczy ukierunkowanych na Stwórcę.

Świat wyszedł spod ręki Boga jako doskonała harmonia i hierarchiczne uporządkowanie. I w tym zawiera się także jego piękno, gdyż „poza porządkiem nie ma piękna” [*fuera del orden no hay belleza*]²¹⁶. W porządku ustanowionym na początku przez Boga mieści się dobro, piękno i sprawiedliwość. Ponieważ porządek

²¹⁶ Tamże, s. 580.

odzwierciedla istotę piękna stworzonego świata, jego odwrotność – nieporządek – jest też źródłem wszelkiego zła. Cortés podkreśla z całą mocą, że „nieporządek jest złem par excellence” [*el desorden es el mal por excelencia*]²¹⁷. Oczywiście otwartym pozostaje pytanie, gdzie ten porządek jest najbardziej widoczny, jak ma w konkretnych warunkach społeczno-politycznych wyglądać, kto ma go przywracać – w sytuacji jego zakłócenia – i wedle jakich wzorców. To są kwestie, które musimy postawić przed Cortésem. Wiadomo przecież, że w modelu Augustyńskim, który tu wyłania się z rozważań Hiszpana, święty z Hippony zalecał nie sprzeciwiać się złu, bo samo jego istnienie jest jakimś dobrem, gdyż skoro istnieje, to jest chciane przez Boga.

Czy mamy się zgadzać na każdą władzę zaprowadzającą porządek? Z pewnością nie i nie tak należy rozumieć pisma naszego bohatera. Donoso wszak cały czas ma na uwadze pierwotną harmonię stworzonego świata, na której spoczął wzrok Stworzyciela: widział Bóg, że to, co stworzył, było dobre²¹⁸. Porządek jest też najwyższym dobrem. Jest to wszelako porządek, który podlega najwyższemu, najdoskonalszemu Stwórcy.

Ponieważ tylko byt obdarzony rozumem i wolą jest w stanie stworzyć porządek, to także tylko taki byt może ten porządek zniszczyć. Nieład bierze się z buntu przeciw Bogu. Jego początkiem i źródłem jest grzech²¹⁹. Zauważmy: grzech, a nie błędne

²¹⁷ Tamże.

²¹⁸ Zob. Rdz 1,1–31.

²¹⁹ Wielu autorów przypisuje Cortésowi pesymistyczną wizję natury ludzkiej (taką wizję miał np. Thomas Hobbes). Sądzę, że słowo „pesymizm” jest tutaj nie na miejscu. Hiszpan „zawdzięcza” to określenie Schmittowi. Carl Schmitt bowiem dostrzega podobieństwo myśli Cortésa do myśli Hobbesa, ale także do rozważań Tocqueville’a (zob. G. L. Ulmen, *Anthropological Theology/Theological Anthropology: Reply to Palaver*, „Telos”, Fall 1992, Issue 93, s. 69–80). Zgadzam się z amerykańskim paleokonserwatystą Pauliem Edwardem Gottfriedem (ur. 1941), że poglądy Cortésa po prostu „wyrastają z poglądu na grzech pierworodny”, ale nie zgadzam się, że „wyszły daleko poza doktrynę katolicką”. Podobnie zresztą Lee Congdon uważa, że Donoso twierdził, iż człowiek był wewnętrznie zły. Z kolei Arnaud Imatz w swoim wstępie do francuskiego wydania *Donoso Cortés: Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* notuje: „Donoso doszedł do tego przekonania na podstawie rzeczowego zrozumienia katolickiego dogmatu

poznanie. Grzech, czyli świadomy sprzeciw wymierzony w ład ustanowiony przez Boga.

Mamy tedy dwa przeciwstawne systemy. Z jednej strony dobro, ustanowiony porządek, poddanie i posłuszeństwo, a z drugiej zło, nieład, bunt i nieposłuszeństwo. Cortés wraca w swych rozważaniach do pradawnego buntu bytów doskonałych, czyli aniołów. Bunt ten zaczął się, gdy anioł zamiast trzymać wzrok utkwiony w Boga, zapatrzył się na siebie (jak na wcześniejszym rysunku – grawitacja zmieniła się w rotację wokół własnego centrum – metafora narcyzmu). To bardzo ciekawa intuicja. Podobną sugestię odnajdujemy w tekście McLuhana. xx-wieczny filozof kanadyjski przywołuje takie wydarzenie biblijne: Piotr Apostoł szedł po wodzie do Chrystusa, ale w pewnym momencie wystraszył się i zaczął tonąć. McLuhan tłumaczy ten moment tym, że św. Piotr spojrział na swoje oblicze w wodzie, co jednocześnie oznaczało przeniesienie perspektywy, zmianę egzystencjalnego punktu odniesienia – z Boga na siebie²²⁰. Żeby stąpać po wodzie,

o grzechu pierworodnym: natura ludzka nie jest ani dobra, ani przewrotna, lecz upadła” (podaję za V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, dz. cyt., s. 183, 185). Mojej interpretacji stanowiska Donoso Cortésa także przyświeca podobny klucz, wszak w odniesieniu do poglądów Hiszpana i przytoczonych tu wypowiedzi jego badaczy mówienie o pesymistycznym lub optymistycznym patrzeniu na naturę ludzką wydaje się nieodpowiednie. Cortés chce po prostu spojrzeć na człowieka przez pryzmat chrześcijańskiej (katolickiej) doktryny o grzechu pierworodnym. A przecież nie jest to kwestia zaledwie poglądów, jako że głębia zepsucia spowodowana grzechem dotyczy metafizycznego wymiaru bytu i pozostaje w istocie tajemnicą. Człowiek nie jest w stanie swoim rozumem zgłębić natury grzechu i jego konsekwencji. Gdyby tak było, mógłby sam siebie odkupić, kierując się właściwym – i metodycznie korygowanym – poznaniem. Kiedy patrzymy na historię ludzkości przez pryzmat jej skomplikowanych losów, widzimy, jak człowiek nieustannie poznaje i doznaje skutków swego zepsucia. Jeśli zatem przyjmiemy zepsucie jako dotyczące całości bytu ludzkiego, a nie tylko jako błąd poznawczy, łatwiej przyjdzie nam zrozumieć podejście Cortésa. A de Maistre pięknie ujmuje znaczenie chrześcijaństwa, gdy pisze: „Bez chrześcijaństwa człowiek nie wiedziałby, kim jest, ponieważ jest we wszechświecie osamotniony i nie ma się z czym porównywać” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 307–308).

²²⁰ Zob. M. McLuhan, B. Powers, *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, New York 1992, s. XII. Najtrafniejszym malarskim odpowiednikiem tej sceny jest „Narcyz” Caravaggia.

Piotr potrzebował większej mocy niż jego własna. Nie sądzę, by xx-wieczny filozof czytał pisma Hiszpana, ale ciekawe jest podobieństwo samej intuicji, a jednocześnie wskazanie na konsekwencje narcystycznego odniesienia. Narcyzm jest przecież jeszcze jedną spuścizną nowoczesności. Oczywiście o ile zarysowany przez kanadyjskiego filozofa obraz można sobie fizycznie wyobrazić – wszak Apostoł jako człowiek był bytem cielesno-duchowym i mógł zobaczyć swoje odbicie w wodzie – o tyle nie wiadomo, w jaki sposób anioł jako byt duchowy mógł skierować wzrok na siebie. Skąd anioł wiedział, jak wygląda, skoro duch nie ma wyglądu? Można to zrozumieć jedynie w znaczeniu metaforycznym.

Winę za to oderwanie się od Boga ponosi wolność, a dokładnie mówiąc – złe korzystanie z daru wolności. Zachodzi tu jednak szczególna dialektyka jedności i zerwania z jednością – pozostając w jedności z Bogiem, człowiek korzysta z daru łaski, zrywając jedność, podpada pod osąd Jego sprawiedliwości. Tak zatem oddzielenie się od Boga jest tylko pozorne. Jak pisze Cortés, tym sposobem „oddzielenie i zjednoczenie [...] są z tego punktu widzenia w rzeczywistości możliwe do pogodzenia”²²¹. Bunt jest wprawdzie możliwy, bo wolność bytu rozumnego jest rzeczywistością, ale nie da się pomyśleć całkowitej niezależności bytu stworzonego od Stwórcy. Dialektyka ta polega na tym, że zerwanie jedności staje się jednocześnie szczególnego rodzaju jednością, zaś jedność szczególnego rodzaju zerwaniem. Człowiek staje się obiektem łaski Boga, gdy unika sprawiedliwości; traci łaskę, gdy podpada pod osąd sprawiedliwości. Istota wolności zawiera się w tym, że to człowiek jest „autorem jedności, jaką woli, poprzez zerwanie, jakie wybiera”²²². Bóg zamienia zerwanie jedności jednego rodzaju w jedność innego rodzaju. Człowiek wybrał rodzaj zerwania jedności, który Bóg ponownie zamienia w jedność. Stwarzanie przypomina rodzaj „krążenia” [*un círculo*], którego centrum jest Bóg. Stworzony byt okrąża Stwórcę, ale na różnych poziomach. Od tego krążenia nie może się wyzwolić, ale może wybrać poziom, na którym krąży. A przywołując poprzedni obraz –

²²¹ *Obras*, t. II, s. 587.

²²² Tamże.

zmiany ciężenia w kierunku Boga na krążenie wokół siebie – można by powiedzieć, że nawet byt, który krąży wokół siebie, nadal przecież nie może wydostać się z pola Boskiego przeciągania. Krąży zatem nadal wokół Boga, ale jako byt zbuntowany i zamknięty w sobie.

W obrazie geometrycznym, proponowanym przez Hiszpana, Bóg jest środkiem [*el centro*] i jednocześnie okręgiem [*circunferencia*]²²³. Wszystkie drogi – zbliżania się i oddalania od Boga – zawierają się w tym obszarze. Oddalając się od okręgu, byt stworzony zbliża się do centrum; oddalając się od centrum, zmierza w kierunku okręgu. I nie jest w stanie wyjść poza ten obszar krążenia, poza obszar przyciągania centrum i otaczania okręgu. Jest to „przyciąganie, któremu nie można się oprzeć” [*atracción irresistible*]²²⁴. Człowiek krąży jak atom w pewnej kuli. Nie dociera całkowicie ani do centrum, ani też nie jest w stanie przekroczyć sfery otaczającej centrum (obrzeże).

Według tego modelu człowiek nigdy nie wydostaje się poza działanie Boga – jako udzielającego łaski lub jako wymierzającego karę. Tak zatem – jak pisałem wcześniej – zerwanie jedności stanowi tylko przejście na inny rodzaj jedności, natomiast jedność jest innym rodzajem zerwania. Jest to albo przyjaźń, albo bunt. W centrum tej sfery znajdują się nieskończone rzeczy Boskie [*cosas infinitamente recogidas en Dios*]. Z kolei na obwodzie umieszczone są rzeczy nieskończenie oddalone od Boga [*cosas dilatadas infinitamente en Dios*]²²⁵. Bóg jest centrum siły grawitacji, która nieustannie przyciąga ciała krążące na obwodzie. Wzorując swoje rozumowanie na myśli św. Augustyna, Cortés nazywa świętego z Hippony „najpiękniejszym spośród geniuszy i największym wśród doktorów” [*el más bello de los ingenios y el más grande de los doctores*]²²⁶. Bóg, środek grawitacji, wyznacza warunki, na jakich człowiek może się do Niego zbliżyć, człowiek zaś w swej wolności wybiera odpowiednią dla siebie drogę. Dzięki temu Bóg zachowuje swoją suwerenność, a człowiek swoją wolność. Bóg jest koniecznym

²²³ Jest to oczywiście nawiązanie do obrazu Pascala, o którym pisałem w I rozdziale.

²²⁴ Tamże.

²²⁵ Zob. tamże, s. 587, 588.

²²⁶ Tamże, s. 588.

końcem wszystkich rzeczy. Prowadzą do Niego nieskończone ścieżki, które ostatecznie można zredukować do dwóch: zbawienie lub potępienie. I na tym polega wielkość daru wolności – na wyborze tak fundamentalnych rozstrzygnięć. Ponieważ są to dwa stany nieodwracalne, nie można sobie wyobrazić większej wolności. I rozstrzygnięcia na tej płaszczyźnie nieskończenie ważniejsze są od politycznych rozstrzygnięć parlamentarnych.

Tylko Bóg zna sposób, sposób ukryty, jak pojednać nieład z ładem. I tu znowu wracamy do znanego i podstawowego rozróżnienia św. Augustyna pomiędzy państwem Bożym i państwem ziemskim. Jest to rozróżnienie natury duchowej, a nie politycznej. Tak zatem autorem ostatecznego i najgłębszego pojednania jest Bóg. Przekształca „chwilowe rozdzielenie” [*apartamiento momentáneo*] w „nierozzerwalną jedność” [*unión indisoluble*]²²⁷. Na czym polega potępienie? Na wiecznej, a jednocześnie niemożliwej, ucieczce od Boga. Potępiony anioł nieustannie krąży wokół centrum, usiłując się od niego oddalić. Sądzę, że opisany przez Hiszpana stan oddalenia, a zatem wiecznego trwania w nieładzie, jest niczym innym jak Kierkegaardowską rozpaczą – czyli chorobą na śmierć. Byt potępiony wiecznie trwa, wiecznie pragnąc umrzeć. Nie chce istnieć, nie mogąc jednocześnie przestać istnieć, bo dla Boga wszystko istnieje. Żyje w buncie wobec życia, albowiem nie może umrzeć.

Można pozostawać w jedności z Bogiem na fundamencie łaski-nagrody, ale można też być z Nim zjednoczonym więzami wiecznej kary. Potępiony wiecznie ucieka i wiecznie krąży uwieczniony siłami kary. Bóg zmienia nieład człowieka w ład dzięki darowi miłosierdzia. Na ziemi pojawiła się śmierć, by Bóg mógł okazać władzę nad śmiercią poprzez cud zmartwychwstania.

Porządek rzeczy nie polega na tym, że są one połączone z Bogiem w jakiś określony sposób, wówczas bowiem mielibyśmy do czynienia z determinizmem, który wyklucza wolność. Raczej polega na ich „byciu zjednoczonymi z Bogiem” [*estén a Dios unidas*]²²⁸. Tak zatem „prawdziwy nieład nie polega na odejściu od Boga w jakimś obszarze, by zjednoczyć się z Nim w innym, lecz

²²⁷ Zob. tamże.

²²⁸ Tamże, s. 589.

na odejściu od Boga w sposób absolutny²²⁹, a przecież zgodnie z tym, co napisałem powyżej, nie jest to możliwe. Z takiego założenia Hiszpan wysuwa logicznie słuszny wniosek, iż prawdziwy porządek istnieje zawsze, natomiast prawdziwy nieład w ogóle nie istnieje. Stąd też wyciąga kolejny wniosek, że tak naprawę grzech – jako nieład – nie istnieje; a że przyjmujemy prywatywną koncepcję zła (jako braku dobra), wniosek ten mieści się w ramach tej koncepcji. Ostatecznie grzech jest negacją, która neguje sama siebie. Bóg wyprowadza z nieładu ład, z braku porządku porządek mocą Swojego miłosierdzia. Istnienie zła Cortés tłumaczy po Augustyńsku – zło jest potrzebne, by Bóg mógł okazać człowiekowi jeszcze większe miłosierdzie. Człowiek upadł, gdyż Bóg postanowił go podnieść z upadku. Dlatego była potrzebna także śmierć – by Bóg mógł objawić większą moc wypływającą ze zmartwychwstania.

Bóg, będąc absolutną jednością, wyłania z siebie różnorodność i jednocześnie posiada władzę sprowadzenia różnorodności do jedności. Tą różnorodnością bowiem rządzą prawa, których źródła znajdują się w pierwotnej jedności. Różnorodność ma swoje uzasadnienie w wolności człowieka, która z kolei rodzi różnorodność w świecie moralnym. I ten świat podlega niezmiennym prawom.

Podążając za myślą Cortésa, która była tu wcześniej omawiana, można by te prawa wolności rozumieć podobnie jak owe siły przyciągania. Otóż Bóg zaryzykował dar wolności, bo wprowadził w świat przyciąganie, które nie pozwala na ostateczne zerwanie jedności ze sobą, chociaż – w imię wolności – pozwolił człowiekowi być autorem formy tej jedności. Z fundamentu jedności bowiem – przypomnijmy – wychodzą dwie drogi: droga Jego sprawiedliwości i droga Jego miłosierdzia [*el de su justicia y el de su misericordia*]; Bóg jest „jednością absolutną” [*unidad absoluta*], wolność ludzka natomiast, ze swoją niedoskonałością władzy wyboru, wprowadza w tę jedność różnorodność²³⁰. Cortés pokazuje różnicę tej jedności i różnorodności przez odwołanie się do dialogu z pierwszych stron Księgi Rodzaju. Jest to dialog ukazujący dramat ludzkiej wolności. Z jednej strony mamy słowa:

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Zob. tamże, s. 590.

„z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść”, a z drugiej tryb warunkowy: „gdy spożyjecie”²³¹. Tryb warunkowy jest tutaj manifestacją ludzkiej ułomności, bo człowiek racjonalizuje wybór, żeby go usprawiedliwić, zamiast działać zgodnie z nakazem.

Przywołajmy tu ten dialog, moment owego pradawnego nieposłuszeństwa człowieka, moment rozbicia potężniejszego i bardziej dramatycznego aniżeli jakakolwiek reakcja jądrowa w świecie fizycznym, nieposłuszeństwa, które doprowadziło do wyrzucenia go z pierwotnej harmonii. Tryb warunkowy „gdy spożyjecie” otwiera sposobność nie tylko wyboru, ale decydowania o dobru i złu, a zatem o tej możliwości, jaką odbiera nakaz „nie wolno ci jeść”. Tę ostatnią formułę możemy rozumieć jako „nie wolno ci decydować o dobru i złu”²³². Obietnica i zakaz związane z sytuacją pierwotną sprowadzają się do tego, że człowiekowi nie wolno dowolnie decydować o dobru i złu²³³.

I tu dostrzegamy koherentność myślenia Hiszpana. Przypomnijmy sobie to, o czym pisałem wcześniej. Otóż Bóg uchwytuje rzecz jednym aktem, człowiek zaś posługuje się rozumowaniem,

²³¹ Rdz 2,17; 3,5.

²³² Z punktu widzenia logiki formalnej mamy tu do czynienia z okresem warunkowym albo implikacją materialną. Analizując ten dialog od strony logicznej, powiemy, że dochodzi tu do zmieszania implikacji materialnej z wynikaniem logicznym. Otóż nie jest tak, że w przypadku implikacji materialnej ($p \rightarrow q$) mamy do czynienia ze stwierdzeniem, iż ze zdania p wynika zdanie q . Wówczas bowiem na przykład ze zdania fałszywego wynikałoby dowolne zdanie (zob. L. Borkowski, *Logika formalna*, Warszawa 1977, s. 34, 73). Kuszenie właśnie na tym polegało: na pomieszeniu tych dwóch pojęć. Mamy zatem przesłankę hipotetyczną (poprzednik) – „jeśli spożyjecie” – i fałszywy następnik – „na pewno nie umrzecie”. Należy jednak zauważyć, że kuszony nie miał możliwości przekonać się w momencie kuszenia o fałszywości następnika. Analizę tej sytuacji podaje w swojej książce polski logik (zob. M. Lechniak, *Przekonania i zmiana przekonań*, Lublin 2011, s. 353–354). W opisywanym tu przypadku można by przesłankę „gdy spożyjecie” potraktować jako eksperyment myślowy i dodać do zasobu własnej wiedzy. Wówczas z tak zaakceptowanej możliwości podjęcia zakazanego działania może oczywiście wyniknąć wniosek (następnik) „na pewno nie umrzecie”; w tym przypadku także następnik należy do eksperymentu (już w momencie formułowania implikacji przyjmuje się go jako możliwość prawdziwą). Mamy zatem jednocześnie przykład erozyjnego działania racjonalizacji.

²³³ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 15.

potrzebuje przesłanek – które albo sam odnajduje, albo zdobywa z zewnątrz – i na podstawie tych przesłanek, rozumując, dochodzi do wniosku. W tym procesie oczywiście kryje się niebezpieczeństwo racjonalizacji, czyli przyjęcia prawdziwości wniosku, zanim się do niego dojdzie. Wówczas dopasowuje się przesłanki do już uprzednio przyjętego wniosku albo wcześniej podjętej decyzji (czy też podjętego działania). I to jest istota ułomności władzy wyboru oraz zwodnicze bogactwo różnorodności. Grzech ludzki był jednak potrzebny, by mogło się objawić jeszcze większe miłosierdzie, dlatego Cortés nazywa grzech (sprzeniewierzenie się) „okazją do największej z wszystkich harmonii i najpiękniejszą z wszystkich harmonii”²³⁴. Najpiękniejszą – choć brzmi to paradoksalnie – bo z powodu grzechu dokonano się Wcielenie i Odkupienie, a zatem objawiła się największa z tajemnic: Bóg wszedł w ludzką historię, by jej nadać ostateczny ład i sens.

Zresztą sama kwestia relacji jedność–różnorodność nawiązuje do stanowiska Ojców Kościoła, którzy źródło jedności rodzaju ludzkiego widzieli w Bogu, przede wszystkim w tym, że człowiek nosi obraz Boga w sobie. Stąd na przykład Maksym Wyznawca pisze o oderwaniu się od całości, indywidualizacji jako skutkach grzechu. Pojawiają się w literaturze takie metafory jak rozbicie i rozproszenie (Cyryl Aleksandryjski), Adam „napełnił okrąg ziemi” (św. Augustyn)²³⁵. Te niezwykle frapujące metafory skutków pierwszego upadku jako żywo przywodzą na myśl intuicję naszego bohatera. Czyż owo rozproszenie, napełnienie okręgu ziemi nie oddaje Cortésowego prawa grawitacji? Przed upadkiem pierwszy człowiek przebywał niejako skupiony w jakimś centrum, nazwijmy je sercem Boga, natomiast po upadku został wyrwany na obrzeża, gdzie przed całkowitym oddaleniem i zapadnięciem się w nicość ratuje go nic miłosierdzia.

Ta ciekawa myśl, upatrująca w grzechu źródło jednostkowego zróżnicowania, nie była kontynuowana, ubolewa wybitny intelektualista katolicki, jezuita Henri de Lubac (1896–1991). Można

²³⁴ *Obras*, t. II, s. 592 (w oryginale mamy dwa słowa „armonia” oraz „consonancia”. To ostatnie oznacza „współbrzemieństwo”).

²³⁵ Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Poznań 2011, s. 32–33.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

by jednak sugerować, że Donoso Cortés ją podjął. W tym metaforycznym obrazie środka i kuli odnajdujemy znany przykład Pascala²³⁶. W *Myślach* francuskiego filozofa czytamy: „Jest to [rzeczywistość rzeczy – J. K.] nieskończona kula, której środek jest wszędzie, powierzchnia nigdzie. Słowem, jest to najbardziej dotykalny znak wszechpotęgi Boga, że nasza wyobraźnia gubi się w tej myśli”²³⁷. Ponieważ powierzchnia nie ma swojego stałego miejsca, Bóg wszędzie odnajduje człowieka – nie istnieje taki punkt oddalenia, do którego Bóg nie dociera.

Podobne znaczenie ma obraz Cortésa. Owe siły ciężenia, biegnąc w dwóch różnych kierunkach, są tak mocne, iż człowiek nie jest w stanie sam o własnych siłach powrócić do pierwotnej jedności. Dlatego potrzebuje odkupienia. Odkupienie z kolei – jak już zostało to zaznaczone – może przyjść jedynie poprzez Odkupiciela. I tu dotykamy istotnej kwestii polityczno-społecznej. Skoro bowiem jedność może być przywrócona dzięki Odkupicielowi, to ani wysiłki socjalistów na rzecz reformy społeczeństwa, ani starania liberałów zmierzające do gruntownej modyfikacji instytucji nie przyniosą spodziewanych efektów. I jedni, i drudzy najczęściej ludzłą krótkotrwałymi utopiami, przynoszącymi więcej szkody niż pożytku. Poniższy rysunek obrazuje dyskusję dotyczącą relacji: sprawiedliwość (kara)–miłosierdzie.



Niezależnie jednak od sytuacji ludzkiej – czy to idealnego stanu pierwotnego, czy też stanu sprzeniewierzenia się – Bóg objawia swoją wszechmoc albo poprzez łaskę, albo sprawiedliwość (karę)²³⁸.

²³⁶ Nawiązujący do starożytnych myśli Empedoklesa i Hermesa Trismegistosa.

²³⁷ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972, s. 52, 84.

²³⁸ Podobną konstatację znajdujemy w pismach de Maistre’a, gdzie czytamy, że zło jest karą nałożoną przez sprawiedliwość (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 184).

Istotą Odkupienia, powtórzmy, jest „przywrócenie pierwotnej jedności” zarówno w porządku wertrykalnym (pomiędzy Bogiem i człowiekiem), jak też w porządku horyzontalnym (pomiędzy ludźmi). I na tym polega istota myślenia Cortésa. Z tego tytułu nie można go nazwać jedynie politykiem czy reformatorem społecznym. Był nade wszystko myślicielem głęboko religijnym, dla którego sfera polityki i religii wzajemnie się przenikały, więcej, wzajemnie siebie potrzebowały, bo dostrzegał ograniczoność wszelkich reform społeczno-politycznych, jeśli ignorowały one status ontyczny człowieka – głębokie zepsucie jego natury. Jest to zepsucie, które pochodzi z podstawowego buntu wobec Boga, z pierwotnego odejścia od planu Bożego. Oznacza to, że jego źródło jest nadprzyrodzone, a skoro tak to i jego naprawa wymaga nadprzyrodzonych środków. Najważniejsza myśl w kontekście rozważań dotyczących hiszpańskiego polityka zawiera się w idei jedności, idei przywrócenia utraconego ładu.

Cortes jest przekonany, że właściwe widzenie natury ludzkiej – zgodnie z dogmatami katolickimi – przekłada się jednocześnie na sposób rozwiązywania kwestii społecznych. W tym względzie stanowiska Hiszpana i de Lubaca są zbieżne. Zarówno bowiem Cortés, jak i xx-wieczny francuski jezuita upatrują jedyne go depozytariusza dogmatów w Kościele katolickim, tym Kościele, który wprawdzie uznaje rzeczywistość ekumeniczną podzielonego chrześcijaństwa, ale o jego jedność nieustannie się modli i do niej ostatecznie zmierza, nie wytyczając jednak arbitralnie drogi, jaka miałaby do niej prowadzić, poza drogą Dekalogu, w którym dominującym przykazaniem jest miłość Boga i bliźniego. Henri de Lubac pisze:

Wszystkie te dogmaty są z sobą powiązane. Kościół [...] wykańcza – o ile to możliwe na ziemi – dzieło duchowego zjednoczenia, niezbędne po zaistnieniu grzechu, dzieło rozpoczęte Wcieleniem i kontynuowane na Kalwarii. W pewnym sensie Kościół sam jest tym zjednoczeniem²³⁹.

²³⁹ H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 43.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

To są słowa, które niemal dokładnie wpisują się w główną linię argumentacji Cortésa na rzecz utrzymania i wzmocnienia znaczenia Kościoła i katolicyzmu.

Dotykamy tu niezwykle ciekawych kwestii, bowiem zasadnicza i dominująca tendencja nowoczesności, zwłaszcza ponowoczesności – jako reakcja na unifikujące działania rozumu instrumentalnego – idzie w kierunku poszanowania (a w istocie zlikwidowania) wszelkich różnic: języka, kultury, ras, płci. Ktokolwiek głosiłby ideę jedności czy powrotu do jedności, będzie nazywany totalitarnym dyktatorem lub faszystą. Wydaje się jednak, że na gruncie interpretacji religijnej te epitety świadczą o całkowitym pomyleniu pojęć, ponieważ mówienie o jedności w religijnym kontekście wypływa z innej metafizycznej rzeczywistości, z rzeczywistości czystej (odkupionej) i zjednoczonej natury ludzkiej. Jestem przekonany, że tak należy odczytywać przesłanie Juana Donoso Cortésa. Ponadto czyż praktyczna walka ze zróżnicowaniem nie jest wprowadzaniem farsy jedności – czyli zrównania? Fałszywego synkretyzmu?

2.8. STANOWISKO LIBERALNE I SOCJALISTYCZNE

Pisząc o liberalizmie, Cortés odnosi się do kontekstu Hiszpanii, w którym należy sens tej doktryny odczytywać. Cztery ostatnie błędy *Syllabus* Piusa IX są przykładem potrzeby właściwego – czyli kontekstowego – odczytywania²⁴⁰. Cortés podkreśla istotę teologii, czyli „nauki o Bogu” [*la ciencia de Dios*]²⁴¹. Jednak znaczenie ma także praktyczna wiedza o Bogu, jaką posiadali święci, zwłaszcza mistycy, czyli wiedza, która jest świadectwem życia. Cortés sprowadza liberalizm do krzątania się wokół codzienności i działań ekonomicznych. Dokonuje się to na gruncie deistycznego rozumienia Boga, a zatem takiej Istoty, która wprawdzie jest Autorem świata, ale tym światem przestała się interesować.

²⁴⁰ Zob. Pius IX, *Quanta cura i Syllabus*, Komorów [b.r.w.]. Chodzi o błędy LXXVII, LXXVIII, LXXIX, LXXX. Trzeba pamiętać, że *Błędy* zostały zredagowane przez kard. Antonellego na podstawie przemówień papieża Piusa IX i dołączone do encykliki *Quanta cura*.

²⁴¹ *Obras*, t. II, s. 593.

Dlatego liberałowie – mówiąc nieco metaforycznie – „biorą świat w swoje ręce”. Należą oni głównie do klasy średniej, zatem klasy zarządzającej prywatną własnością środków produkcji. Znajdują się pomiędzy masami i arystokracją. Uznają zwierzchność (suwerenność) rozumu, a jednocześnie wierzą w zasadność delegacji władzy. Dzielią się na dwa obozy: demokratyczny i wolnościowy²⁴². Liberałowie funkcjonują pomiędzy demokracją i katolicyzmem. Cortés wiąże demokrację z socjalizmem i ateizmem, katolicyzm zaś z monarchiczną strukturą władzy. Ta zaś polega na boskim delegowaniu władzy. Liberałowie, rozumuje Cortés, nie dostrzegają zła w uniwersum rzeczy (w strukturze bytu), ale w sposobie sprawowania władzy, zwłaszcza gdy ta władza „wymyka się z rąk filozofów i klas średnich”²⁴³. Jednym słowem liberałowie zaprzeczają temu, co bardzo mocno zakłada Hiszpan jako fundament wszelkiej władzy – jej Boskie pochodzenie.

Krytyka liberalizmu, jaką podejmuje Donoso, według Ariasa sprowadza się do trzech obszarów: teologicznego, politycznego i ekonomicznego. Z teologicznego punktu widzenia „liberalizm jest [...] nauczycielem, który całkowicie błędnie postrzega związek pomiędzy polityką i kwestiami boskimi”. Arias dodaje jednak, iż nieprawdą jest, jakoby

liberalizm nie miał żadnego podłoża teologicznego, ponieważ jego teologia, mianowicie deizm, jest słaba w porównaniu z innymi doktrynami. „Bóg pasywny” [*Deus otiosus*] lub „Bóg ukryty” [*Deus absconditus*] filozoficznego liberalizmu, który zakłada świat jako dzieło sztuki, ignoruje Boga [...] w działaniu świata i historii. To pozbawia człowieka racjonalnego uznania dla siebie oraz, zgodnie z duchem Donoso, osłabia jego pozycję nie tylko wobec teologicznego absolutyzmu, ale także wobec absolutnych świeckich ideologów. Liberalizm jest teologią kompromisu w rozumieniu

²⁴² Dałem tu dwa pojęcia: demokracji oraz wolności, bo wokół nich często powstają spory. Otóż powiada się na przykład, że są to kategorie wzajemnie się wykluczające. Zatem albo dążymy do równości (wynikającej z demokracji), albo zgadzamy się na nierówność (wynikającą z wolności). Sądzę, że takie obozy miał Cortés na uwadze.

²⁴³ Tamże, s. 596.

hiszpańskiego polityka państwa, która się nie odwołuje ani do dobra, ani do zła²⁴⁴.

Diagnoza Cortésa jest następująca. Liberałowie ignorują wiedzę dotyczącą dobra i zła, nie znają głębiej Boga ani ostatecznie człowieka. Na bazie bardzo chwiejnej wiedzy wyrażają poglądy, które zyskują na popularności szczególnie wtedy, gdy społeczeństwo nie wie, za czym się opowiedzieć. Postawa, jaką przyjmują liberałowie, polega na przejściowym zawieszeniu pomiędzy prawdą i fałszem. To zawieszenie wiąże się z relatywizacją świata wartości, z powstrzymaniem się od sądu. Z tym, co Cortés obrazowo ujmuje jako ucieczkę od afirmowania czy zaprzeczania w kierunku mnożenia dystynkcji. Rola dystynkcji polega tu na odmowie działania, dodajmy, moralnego działania, dokonania świadomego wyboru. Myślenie w tym obszarze unika opowiedzenia się za czymkolwiek, poza jedynie przedstawianiem argumentów za i przeciw. Z żadną z racji nie jest związana prawda²⁴⁵. Żadna racja w związku z tym nie nadaje się do wyboru. Myślenie tego rodzaju kończy się postawą sceptycyzmu. Sceptycyzm ów polega na tym, że takie pojęcia na przykład, jak sprawiedliwość czy niesprawiedliwość, prawda lub fałsz, tracą swoje ostrze, przestają być odmiennymi rzeczywistościami, a stają się zaledwie odmiennymi punktami widzenia²⁴⁶. W tym rozumieniu postawa liberalna przypomina stadium estetyczne w doktrynie Kierkegaarda.

²⁴⁴ J. R. Hernández Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt...*, dz. cyt., s. 41.

²⁴⁵ Myśl, która bardzo często pojawia się na kartach pism Donoso, mówi, że w świecie nie brakuje racji, ale brakuje prawd (zob. G. de Armas, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 27).

²⁴⁶ xx-wieczny teoretyk konserwatyzmu, Russell Kirk, formułuje podobną myśl, gdy pisze: „System spekulatywny, nienawidzący zarówno pobożności, jak i sprawiedliwego porządku, szybko odrzuci nawet udawane przywiązanie do równości, które nadaje temu systemowi [tzn. rewolucyjnemu porządkowi – przyp. J. K.] jego początkową atrakcyjność dla mas” (R. Kirk, *Przyszłość konserwatyzmu*, dz. cyt., s. 50–51). De Maistre w podobnym duchu ubolewał nad człowiekiem, który „wyjałowił swój umysł i wysuszył serce przez sterylne spekulacje”. Takiego człowieka nie zdoła nikt przekonać do rozumienia religii, nawet jeśli przedstawia jasne dowody, bo brakuje mu „zmysłu religijnego” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 308).

Zgodnie z racjonalistycznym założeniem liberałów zło pochodzi od instytucji społecznych, które nie funkcjonują właściwie. Dlatego należy je zniszczyć, a na gruzach zbudować nowe. Jest to proces zrównywania społecznego, jaki w liberalnej rewolucji XVII wieku proponowali zwolennicy sławetnej rewolucji pod wodzą Cromwella. Jedną z grup rewolucyjnych byli lewellerzy (z ang. *levellers* – zrównywacze), ugrupowanie o wyraźnym nachyleniu anarchistyczno-komunistycznym. Liberałowie upatrują możliwość rozwiązania problemów społecznych w czasie obecnym, socjaliści patrzą ku przyszłości. Ogólnie potrzeba przemodelowania tak przestrzeni politycznej (liberałowie), jak i społecznej (socjaliści). Zarówno dla liberałów, jak i socjalistów człowiek jest wewnątrznie, istotnie dobry. To lekcja, jakiej udzielił Rousseau – złe są struktury. Zrównywanie społeczne bierze się więc z nowożytnych ambicji dojścia do uniwersalnej płaszczyzny porozumienia za pomocą racjonalizującej pracy rozumu. Przykład takiego zrównania mamy choćby w *Liście o tolerancji* Locke'a, gdzie wprawdzie przyjmuje się różnorodność religijną, ale jednocześnie rekomenduje jedną religię państwową jako najlepszą rękojmię pokoju społecznego.

Klasę liberalną nazywa Hiszpan „najbardziej sterylną”, ze względu na to, że jest „najmniej uczona i najbardziej egoistyczna”²⁴⁷. Nie posiada wiedzy ani na temat Boga, ani na temat człowieka. Tu jednak pojawia się ciekawe, choć kontrowersyjne, spostrzeżenie Cortésa, który powiada, że klasa liberalna dominuje, gdy „społeczeństwo słabnie” [*sociedad desfallece*]²⁴⁸. Widać wyraźnie, że autor ma przede wszystkim na uwadze liberalizm racjonalistyczny, oświeceniowy. Z punktu widzenia liberalizmu XX-wiecznego bowiem, zwłaszcza w pracach Ludwiga von Misesa czy Friedricha von Hayeka, jest wręcz odwrotnie: siła liberalizmu pochodzi od silnego społeczeństwa. Tymczasem Cortés widzi w liberalizmie podstawową słabość – unikanie stanowisk, zarówno radykalnie negatywnych, jak i pozytywnych, brak gotowości do działania, do bycia świadkami. Widać wyraźnie, że Cortés nie tyle rozważa liberalizm jako doktrynę w perspektywie historycznej, ile zwraca się do konkretnej hiszpańskiej klasy politycznej.

²⁴⁷ *Obras*, t. II, s. 596.

²⁴⁸ Tamże, s. 597.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Za Arystotelesem (i Newmanem) Hiszpan powtarza, że „człowiek urodził się do działania” [*el hombre ha nacido para obrar*], natomiast dyskusja (debata) jest „odwiecznym zaprzeczeniem natury ludzkiej, będąc wrogiem działania”²⁴⁹. Po Arystotelesie, Newmanie i Cortésie trzeba do tego grona dopisać oczywiście Wojtyłę z jego koncepcją integracji osoby w czynie.

PODEJŚCIE SOCJALISTYCZNE – PROUDHON I MANICHEIZM

Analizując stanowisko socjalistyczne, Cortés koncentruje się głównie na poglądach Josepha Proudhona²⁵⁰. Dostrzega w nich mieszaninę sprzeczności. Jeśli chodzi o filozofię, socjaliści są racjonalistami, w sferze politycznej republikanami, a w religii ateistami. W obszarze racjonalizmu socjaliści spotykają się z liberałami.

Człowiek otrzymał od Boga wolną wolę, która jest darem, a jednocześnie ryzykiem. To przez wolną wolę człowiek wprowadza nieład. Jego sytuacja to nieustanna walka. Rozum, który nie jest oświecony wiarą, pada ofiarą dwóch manicheizmów: starożytnego i współczesnego. Starożytny – jak wiadomo – cechuje się dwiema zasadami: zasadą dobra i zła. Zasady dobra i zła zmagają się ze sobą, jak odwieczni wrodzy bogowie. Współczesnym rodzajem manicheizmu jest doktryna Proudhona, która z kolei nazywa Boga złem, a człowieka dobrem. Każde z tych stanowisk wprowadza dualizm nie do rozwikłania.

Wizja Boga, jaka wyłania się z pism Proudhona, leży w głębokiej sprzeczności z przesłaniem chrześcijańskim. Bóg Proudhona podlega konieczności natury, mieszają się w Nim pierwiastki manichejskie, panteistyczne i deterministyczne. W istocie jest wrogiem człowieka, działając na zasadzie starożytnego fatum. W *Systemie sprzeczności ekonomicznych* czytamy:

²⁴⁹ Tamże; podobne silne położenie akcentu na działanie znajdujemy w pracach Arystotelesa i Newmana.

²⁵⁰ Baszkiewicz trafnie określa Proudhona „wrogiem religii dogmatycznych”, co dla Cortésa stanowiłoby kwintesencję krytyki (zob. J. Baszkiewicz, *Francja nowożytna*, dz. cyt., s. 224).

Przyroda czy bóstwo nie ufają naszym sercom; nie myślą w ogóle o miłości bliźniego i wszystko, co nauka nam odkrywa z zamierzeń Opatrzności dotyczących biegu spraw w społeczeństwie [...] świadczy o głębokiej mizantropii ze strony Boga. Bóg pomaga nam nie z dobroci, ale dlatego, że porządek leży w jego istocie; Bóg wyprowadza nas w dobro świata nie dlatego, że uważa nas za godnych tego, ale dlatego, że religia najwyższej mądrości zobowiązuje go do tego; i wówczas gdy gmin daje mu błogie imię Ojca, historyk, ekonomista, filozof nie mogą uwierzyć, że Bóg nas kocha ani że nas szanuje.

Naśladowmy tę wzniosłą obojętność, tę stoicką pogodę Boga, a ponieważ nakaz miłosierdzia zawsze spełzał na niczym, gdy chodziło o tworzenie dobra społecznego, szukajmy w czystym rozumie warunków zgody i cnoty²⁵¹.

W tej fatalistycznej atmosferze, w mocnych uściskach nie-ludzkich i nieugiętych praw toczy się żywot człowieka. Zarówno Bóg, jak i człowiek są więźniami tej deterministycznej konieczności. Cortés wprawdzie pozytywnie wyraża się o podejściu socjalistycznym, jeśli chodzi o dostrzeżenie zła, któremu trzeba zaradzić, lecz całkowicie odrzuca przedsięwzięte środki i rozumienie natury ludzkiej. Hiszpan widzi w Proudhonie odbitą jak w zwierciadle istotę doktryny. Francuz jest dla niego idealnym typem socjalisty – pełnym sprzeczności, bo chcącym rozwiązywać problemy społeczne przy jednoczesnym zachowaniu fałszywych przekonań dotyczących natury ludzkiej.

W *Zwierzeniach rewolucjonisty* Proudhon proponuje definicję religii, którą w duchu romantycznego sentymentalizmu nazywa „wieczną miłością” oraz tym, co „utrzymuje w społeczeństwach młodość”. Religii obca jest wiedza, tzn. religia jest zaledwie poruszeniem wewnętrznym emocji, ale nie jest doktryną. Dogmat z kolei służy jedynie „tłumieniu miłości bliźniego”. Wobec takiej perspektywy żadna religia, która ma solidne podstawy dogmatyczne, się nie ostoi. Następnie socjalista-anarchista przechodzi do swojej specyficznej wykładni teologicznej. Otóż według Proudhona

²⁵¹ J. P. Proudhon, *System sprzeczności ekonomicznych* [w:] *Wybór pism*, red. J. Litwin, t. I, s. 260–261.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Bóg jest siłą uniwersalną, przesyconą inteligencją, która dzięki niekończącej się świadomości samej siebie wytwarza istoty zamieszkujące wszelkie możliwe królestwa, poczynając od nieważkiego fluidu aż do człowieka, i spośród których tylko człowiek dochodzi do poznania siebie i powiedzenia o sobie: *Ja!* Bóg, który bynajmniej nie jest naszym mistrzem, jest przedmiotem naszych badań: im bardziej go zgłębiaamy, tym bardziej – w zależności od tego, pod jakim kątem widzenia go rozpatrujemy – charakter atrybutów, jakie mu przypisujemy, wydaje się zbliżać go do nas lub oddalać, i to do tego stopnia, że istota Boga może być rozpatrywana niezależnie albo jako istota człowieka, albo jako istota będąca jego antagonistą.

Jakim sposobem cudotwórcy zrobili z niego istotę osobową – to króla absolutnego, jak Bóg żydów i chrześcijan, to znowu władcę konstytucyjnego, jak bóg deistów – której niepojęta Opatrzność zajmuje się tylko tym, aby zbijać z tropu nasz umysł zarówno przez swe nakazy, jak i przez swe zakazy?.

Następnie francuski anarchista atakuje podstawy dogmatyczne religii:

Jakie są te zasady *zbawienia*, które nie mają nic wspólnego z zasadami *naszego stulecia*, to *uduchowienie*, które unicestwia wszelkie inne zainteresowania, to rozmyślanie, które pozbawia wartości każdy inny ideał, i ta rzekoma nauka, która zwraca się przeciwko każdej nauce? Czego chce od nas religia ze swymi dogmatami nie mającymi rozumowo uchwytną podstawy, ze swymi bezprzedmiotowymi symbolami, ze swymi obrządkami pozbawionymi ludzkiego znaczenia? Katolicyzm albo jest alegorią społeczeństwa, albo niczym. Otóż nadszedł czas, kiedy alegoria powinna ustąpić miejsca rzeczywistości, teologia bowiem stała się bezbożnością i wiarą świętokradczą. Bóg, który rządzi i który się nie wypowiada, jest Bogiem, którego nie uznaję, którego nienawidzę bardziej niż czegokolwiek innego²⁵².

²⁵² J. P. Proudhon, *Zwierzenia rewolucjonisty* [w:] *Wybór pism*, t. I, dz. cyt., s. 438–439.

Jeśli przyjrzymy się uważniej zarzutom wysuwanych przez Proudhona, to okaże się, że ich główne przesłanie nie jest niczym nowym. Wyłania się z nich bowiem potrzeba Boga, którego działania – na miarę deistycznych oczekiwań – mieściłyby się w obrębie ludzkiego rozumu i ludzkich oczekiwań. Taki Bóg jest wielkim reformatorem społecznym, zbawienie zaś ma wymiar jak najbardziej doczesny i zamyka się w dobrze urządzonym społeczeństwie. W istocie socjalista-anarchista ma pretensje do Boga, że – przy całej Swej wszechmocy – nie realizuje słuszych postulatów burzliwego stulecia, że nie chce podjąć potrzebnych działań rewolucyjnych²⁵³. Bóg, „który rządzi i który się nie wypowiada”, w ten sposób sprawia rewolucjonście zawód – tak należałoby rozumieć jego (wyżej przytoczoną) wypowiedź. Proudhon przecież także, jak pisze Löwith, ubolewał „nad upadkiem chrześcijańskiego Zachodu”, nad „prostytucją sumienia, triumfem miernoty, pomieszaniem prawdy i fałszu, zdradzaniem zasad”²⁵⁴. Przy całym zrozumieniu dla trudnej kondycji człowieka współczesnego, jakie Proudhon wraz z Cortésem niewątpliwie dzieli, francuski anarchista przypomina człowieka, który mając świadomość wygnania z raju, usiłuje z powrotem się do niego włamać. I ma żal do Boga, że mu w tym nie pomaga.

Nieposłuszeństwo pierwszych ludzi jest jednocześnie dla Proudhona najwyższym prawem zaspokojenia przyrodzonej im ciekawości, dlatego – jak przystało anarchiście – rzuca Bogu wyzwanie i obiecuje trwać w buncie – spożywać „święte owoce wiedzy”, jak to czynił „jego ojciec”. Ten passus jest wyraźnym nawiązaniem do sytuacji nieposłuszeństwa pierwszych rodziców, którym nie wolno było spożywać owoców z drzewa dobrego i złego.

Proudhon miota się pomiędzy stanowiskiem deistycznym, wedle którego Bóg jest początkiem oraz inicjatorem świata, natomiast człowiek autorem jego dalszych dziejów, a stanowiskiem

²⁵³ Można by ironicznie zauważyć, że Bóg z uporem stoi na stanowisku konserwatywnym i nie chce budować ziemskiego raju, bo już jeden raj dla człowieka przygotował. Jego mieszkaniac jednak uległ złym namowom i sam się z tego mieszkania wyprowadził (zob. B. Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism...*, dz. cyt., s. 12).

²⁵⁴ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, dz. cyt., s. 66; J. P. Proudhon, *Correspondance*, cyt. za: tamże.

teistycznym, które nie tylko widzi w Bogu Wielkiego Zegarmistrza, ale nadto wierzy w Jego nieustającą interwencję i opiekę nad tym światem. Dla francuskiego anarchisty Bóg „wydał świat i nas samych na łup naszej przedsiębiorczej ciekawości”²⁵⁵ – trudno jednak przesądzić, czy ta konstatacja jest zarzutem. Gdyby to był zarzut, można by podejrzewać, że Proudhon ma żal do Boga, iż obdarzył człowieka wolnością. Ostatecznie wracamy do stanowiska deistycznego i naturalistycznego – człowiek sam porządkuje świat według miary swojego rozumu. I tu dotykamy źródeł fundamentalnej rozbieżności pomiędzy Proudhonem i Cortésem. Według Hiszpana bowiem, jak tu wielokrotnie podkreślałem, źródło zła leży właśnie w buncie niezależnego rozumu. Tymczasem bunt niezależnego rozumu jest dla socjalisty załącznikiem triumfu, iście prometejskiego zwycięstwa. Dlatego Cortés widzi w katolicyzmie ratunek, zaś Proudhon nazywa go „obozem przeszłości” i odnosi do legitymizmu, absolutyzmu i feudalizmu²⁵⁶. Trafnie jednak Francuz dostrzega niebezpieczeństwo racjonalizmu, który dotyka także katolicyzm – chodzi zwłaszcza o te obszary, w których katolicyzm bezkrytycznie godzi się na swoje *aggiornamento* ze współczesnością²⁵⁷. Wprawdzie Proudhon bardzo ciekawie zauważa, że *system społeczny* rozwija się dopóki trwa społeczeństwo i „w całości może się nam objawić jedynie z końcem wszech czasów, może go poznać jedynie ostatni spośród śmiertelnych”²⁵⁸, to jednak odmawia chrześcijaństwu (kato-

²⁵⁵ J. P. Proudhon, *Zwierzenia rewolucjonisty* [w:] *Wybór pism*, t. 1, dz. cyt., s. 440.

²⁵⁶ Tamże, s. 442.

²⁵⁷ Tutaj można od razu oponować: wprawdzie mają miejsce takie fakty w niektórych obszarach Kościoła, ale nie w Kościele jako całości. Adolpho Lindenberg pisze o nurcie progresywnym w katolicyzmie, do którego należy teologia wyzwolenia. Progresywiści pragną „zreformować kościelne struktury podobnie jak komuniści dążą do reformy struktur społecznych”. Z kolei po II wojnie światowej progresywiści w niektórych katolickich kręgach intelektualnych dowodzili, że pomiędzy „marksizmem i katolicyzmem istnieje więcej podobieństw, niż można było sobie wcześniej wyobrazić” (A. Lindenberg, *The Free Market in a Christian Society*, dz. cyt., s. 67, 68).

²⁵⁸ J. P. Proudhon, *Wyznanie wiary. Charakter i przeznaczenie stronnictwo* [w:] *Wybór pism*, t. 1, dz. cyt., s. 441.

licyzmowi) takiego prawa rozwoju. Z góry wie, jak katolicyzm funkcjonuje i że jest to system niesłuszny. Katolicyzm wiąże się dla Proudhona z władzą królewską, legitymizmem, własnością, a to wszystko sprowadza się do absolutyzmu²⁵⁹. Katolicyzm na drodze racjonalizacji ulega przemianom i wchodzi w fazę demokracji socjalnej, zatem w swoje przeciwieństwo – wyłania z siebie socjalizm na drodze ewolucji. I tu znajdujemy połączenie się przeciwieństw w systemie Proudhona.

Socjalizm, jak go rozumie Hiszpan, w odróżnieniu od liberalizmu proponuje działania radykalne. Dodatkową przewagą socjalizmu jest to, że – jak pisze Cortés – proponuje teologię, choć „teologię szatańską” [*teología satánica*]²⁶⁰. Stanowisko socjalistyczne zatem wszędzie przewyższa liberalne pod względem bycia stanowiskiem teologicznym, choćby dlatego, że stanowisko liberalne jest „antyteologiczne i sceptyczne”. Tymczasem podejście katolickie łączy teologię z pierwiastkiem boskim, stąd przewyższa stanowisko socjalistyczne. Możemy tu zauważyć pewne pozytywne odniesienie do myśli socjalistycznej, choć trudno dociec, który rodzaj socjalizmu Hiszpan ma na myśli (poza oczywiście wyraźnym odniesieniem do Proudhona). W każdym razie zdaje się doceniać w socjalizmie to, że przynajmniej podejmuje działanie, że nastawia się na działanie, a nie tkwi w marazmie niekończącego się dyskursu. Racjonalistyczna dyskusja z kolei, którą dostrzega w sercu liberalizmu, kończy się na sterylnej i martwej debacie. Nazywa dyskusję „mieczem duchowym, którym wymachuje się z zawiązanymi oczami”, dyskusja jest pretekstem, którym posługuje się śmierć²⁶¹. W swojej krytycznej ocenie postawy dyskursywnej Cortés nawiązuje do sytuacji biblijnej, w której pierwszych ludzi zgubiła dyskusja ze złem. Nic nie ostoi się przed debatą, w której nie liczy się rzeczywistość, ta zaś sama w sobie może być niezrozumiała – wszystko musi obronić się jedynie

²⁵⁹ Zob. tamże, s. 442.

²⁶⁰ Zob. *Obras*, t. II, s. 597. Podobną myśl znajdujemy w encyklice Leona XIII, *Rerum novarum*, Wrocław [b.r.w.], rozdz. 1, s. 5, w której papież także nazywa socjalizm doktryną fałszywą, która w zamierzeniu ma rozwiązać trudności, a „przyniesie w rezultacie szkodę”.

²⁶¹ Zob. *Obras*, t. II, s. 598.

przed siłą argumentów. Dyskurs, broń nowożytnego myślenia, okazuje się zgubnym i niepewnym narzędziem.

Dlaczego racjonalizm jest tak niebezpieczny wedle Cortésa? Moim zdaniem przede wszystkim dlatego, że przyjmując założenie suwerennej niezależności rozumu, szuka – dla sprawniejszego urzędzenia społeczeństwa – wyższej racjonalności (przykrojonej na swoją miarę) niż na przykład ta leżąca u podstaw chrześcijaństwa. Możemy powiedzieć jeszcze inaczej: racjonalizm opiera się na założeniach logiki uniwersalnych praw, szuka rozwiązania według narzuconego modelu raczej niż w rzeczywistości. U jego podłoża zatem leży odwieczna pokusa szukania „bardziej racjonalnego” chrześcijaństwa. Tej pokusie ulegli zarówno Locke z jego koncepcją ograniczonej tolerancji, jak i Rousseau z jego pomysłem religii obywatelskiej czy Saint-Simon z jego *Nouveau Christianisme* [Nowy chrześcijaństwo], o czym była mowa wcześniej. Jeśli przyjmiemy jako cel rozwoju cywilizacji zmierzanie w kierunku pewnego systemu – jak to widział John Henry Newman – systemu budowanego przez Opatrzność, to rzecz jasna niezależny rozum wchodzi w konflikt z tak budowanym systemem, ponieważ posługuje się własną, immanentną i ograniczoną logiką, bo przecież logiki Opatrzności z oczywistych względów nie zna. Może się o niej dowiedzieć, obserwując jej manifestację w czasie. Obserwacja ta jednak przynosi korzyść, gdy spojrzenie jest integralne, także otwarte na tajemnicę. Obserwujący ewolucję systemu chrześcijańskiego nie zna jego ostatecznego stanu. Może jedynie opierać się na zaufaniu, w tej postawie przyjmując zasady dogmatyczne.

Rozwijająca się cywilizacja chrześcijańska buduje swój specyficzny porządek. Siłą rzeczy taki uporządkowany rozwój przeciwstawia się myśleniu rewolucyjnemu, które przecież w swej istocie polega na stworzeniu nowego porządku nie wedle konserwatywnej logiki obserwacji, mądrości przeszłych pokoleń, trwałości instytucji społecznych, ale właśnie wedle wymyślonego i narzuconego schematu. Rewolucyjne hasła równości, wolności i braterstwa, oderwane od ich wyraźnie chrześcijańskiego podłoża, wiszą w pustce. I tę pustkę można wypełnić dowolną treścią, jaką powinny zawierać, tzn. dowolnie rozumianą równością, wolnością i braterstwem (zależnymi od panującej władzy czy też wypełnionymi poprawnością polityczną).

Donoso Cortés postrzega zło przede wszystkim w strukturze ontycznej człowieka. Z rozumienia natury ludzkiej jako dotkniętej złem wywodzi postulat antyrewolucyjny. Najpierw człowiek musi być (duchowo) zdrowy, potem może tworzyć zdrowe społeczeństwo. Zło nie istnieje w strukturach pierwotnie, lecz najpierw w człowieku (czy w społeczeństwie), dopiero wtórnie w strukturach, które zły człowiek tworzy. Dlatego fundamentalny błąd liberalizmu Roussewskiej proveniencji polega na tym, iż podkreśla jedynie „kwestię rządu”. Wystarczy zmienić rząd, zmienić władzę, by zaprowadzić porządek. Na tym polega podstawowy błąd – przekonuje Cortés – istotą jest właściwy porządek religijny i społeczny. Z punktu widzenia xx-wiecznych liberałów, zwłaszcza ze Szkoły Austriackiej, powiedzielibyśmy, że Hiszpanowi niedaleko było do ich rozważań. A szukając jeszcze wcześniej, w podobnym duchu pisał xix-wieczny pisarz polityczny, Frédéric Bastiat, którego zresztą głównym adwersarzem był Rousseau²⁶².

Otóż zarówno dla Bastiata, jak i dla Austriaków podstawową przesłanką ich doktryny jest to, jak nam się aktualnie prezentuje społeczeństwo. Zresztą w punkcie wyjścia rozważań Bastiata znajduje się konstatacja: zło istnieje. Jest to człowiek taki, jakiego aktualnie doświadczamy – z jego wadami i ułomnościami, z jego niepełną i niedoskonałą wiedzą. Wady i ułomności, które Cortés nazwie grzechami, a Mises czy Hayek defektami, tkwią w naturze człowieka i w niej pozostają. Z tego tytułu nazywanie człowieka bytem doskonałym, a obwinianie struktur społeczno-politycznych, czy też szukanie idealnych rozwiązań politycznych, jest zabiegiem tyleż niebezpiecznym, co przeciwnie skutecznym. Jest to działanie utopijne. Skoro bowiem zło tkwi w naturze człowieka, a zmia-

²⁶² Z kolei główny adwersarz Cortésa, Joseph Proudhon, pisał ironicznie o Bastiacie: „Nieszczęsny Bastiat! Zakończył życie w Rzymie w ramionach księży. W ostatnich chwilach zawołał, jak Polyeucte: Widzę, wierzę, wiem, jestem chrześcijaninem! Co widział? To, co widzą wszyscy mistycy, którym wydaje się, że poznali Ducha Świętego, bo noszą na oczach opaskę wiary: że nędza i zbrodnia są nie do pokonania; że leżą w planach Opatrzności; że to są przyczyny niedomagań społecznych i sprzeczności ekonomii politycznej; że jest bezbożnością domagać się Sprawiedliwości w tym chaosie i że prawda, moralność i porządek istnieją tylko w życiu przyszłym. Amen” (J. P. Proudhon, *Sprawiedliwości w rewolucji i Kościele*. *Dobra* [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II, dz. cyt., s. 127).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

ny polityczne nie mogą go wyrugować, trzeba szukać takich sił, stwarzać takie warunki, które pozwolą człowiekowi na zwalczanie zła w sobie, a jednocześnie pozwolą mu doświadczać zła, które wyrządza, by tym sposobem mógł sam siebie korygować i wychowywać. Siły polityczne, odpowiednie formy rządu na nic się zdają w walce z grzechem, z którego płynie wszelkie zło społeczne.

Jeśli chodzi o przeniesienie kwestii porządku (ładu) na zagadnienie władzy, możemy powiedzieć, że Hiszpanowi nie chodzi o tę konkretną władzę, ale o władzę jako taką. Skoro porządek i związana z nim hierarchia są dane od Boga, to też władza ma Boskie umocowanie. Jest to myślenie Akwinaty w kwestii państwa – władza wypływa z ludzkiej społecznej natury, w której mieści się naturalne dążenie do zorganizowania społeczeństwa na sposób państwowy. Posiadanie władzy, hierarchiczne ukształtowanie społeczeństwa jest wyrazem Boskiego planu wobec człowieka. I tak jak grzech pierwotny zniweczył rajską harmonię, tak też rewolucyjny bunt niszczy naturalne uporządkowanie społeczne²⁶³.

Skoro nieład pochodzi od człowieka, a ład od Boga, ład ostatecznie góruje nad nieładem, a dobro zwycięża zło. Do takich wniosków prowadzi przyjęcie tezy, że Bóg jest Autorem ładu. Socjalizm nawołuje do walki jednostki ze społeczeństwem, w którym dostrzega zło. Cortés jest skłonny – jak zaznaczyłem – dostrzegać w tym jakiś zamysł godny uwagi, widzi w takim wysiłku coś

²⁶³ De Maistre nazywa grzech pierwotny „pierworodną chorobą” i „pierwotnym upadkiem”, na mocy którego „podlegamy wszelkiego rodzaju cierpieniom fizycznym w *ogólności*”. Francuski filozof wyprowadza skutki grzechu pierwotnego w sposób rozumowy. I tak czytamy: „Zatem skoro wszelki upadek jest niczym innym jak karą, a każda kara zakłada przestępstwo, rozum sam przez się spostrzega, iż dochodzi – jakby przymuszony – do grzechu pierwotnego” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 67, 71). Widać z tego ostatniego cytatu, że grzech pierwotny jawi nam się bodaj jako Kartezjańska idea – jasna i wyraźna. Rozum nie może nie przyjąć postulatu grzechu pierwotnego, mając do czynienia z faktami upadku i kary. Nieco dalej na tej samej stronie De Maistre jeszcze mocniej potwierdza ten fakt, pisząc o „teorii grzechu pierwotnego”, która jest „sama przez się przekonująca”, tak iż „nie ma niczego równie potwierzonego, niczego, w co by wierzone tak powszechnie” (tamże, s. 71). Cortés wszelako bardziej podkreśla aspekt teologiczny i biblijny w swojej analizie grzechu pierwotnego (jako fundamentu założycielskiego) zła w świecie ludzkim aniżeli jego racjonalne uzasadnienie.

„wspaniałego i wielkiego” [*gigantesco y de grandioso*]. Socjalizm, choćby ułomnie, stara się nazywać zło i dobro oraz działać. Liberalizm natomiast gubi wszystko, rozmywa dobro i zło, ład i nieład. W związku z tym Donoso przewiduje zwycięstwo z jednej strony socjalizmu, z drugiej katolicyzmu, ponieważ zaznacza się w tych doktrynach wyraźne stanowisko, podczas gdy liberalizm nie opowiada się za niczym, a jedynie koncentruje się na sztuce rządzenia.

Ujęcie liberalizmu i socjalizmu w myśli Hiszpana jest, jak się pozornie wydaje, bardzo jednostronne. Liberalizm jest sprowadzony do stanowiska, które rozmywa kwestię dobra i zła w niekończącej się argumentacji. Socjalizm z kolei wprawdzie opiera się na „szatańskiej teologii”, ale przynajmniej dąży do działania, do zmiany (ulepszenia) aktualnego stanu. Cortés odnosi się jednak także do fałszywej antropologii socjalizmu i niewłaściwego obrazu natury ludzkiej, do czego nawiązuje Leon XIII w swojej encyklice *Rerum novarum*. Być może to z powodu zbyt pobieżnej lektury pism Hiszpana traktowany był przez hierarchów Kościoła z dystansem. Poza tym dodajmy, że jeśli punktem odniesienia dla rozumienia natury ludzkiej jest Rousseau, to przecież jego stanowisko pasuje do obrazu natury ludzkiej, jaki znajdujemy zarówno w socjalizmie utopijnym, jak i w socjalizmie naukowym Marksa. Wracamy zatem niezmiennie do błędnej antropologii socjalizmu, bowiem idzie nade wszystko o przemodelowanie społeczeństwa w kierunku zaprowadzenia równości na gruncie dobrej natury człowieka.

ASPEKT RELIGIJNY

Rozum pojmowany w optyce racjonalistycznej, jako władza poznawcza, cechuje niezależność i samowystarczalność w rozwiązywaniu wszelkich kwestii, tak w obszarze politycznym, religijnym, jak i społecznym. W takim systemie rozum zajmuje się trzema negacjami: „objawienia, łaski i opatrności”. Objawienie przeczy jego całkowitej samowystarczalności [*competencia omnímóda*]; łaska przeczy jego absolutnej niezależności [*independencia absoluta*]; wreszcie jeśli chodzi o opatrność, powstaje sprzeczność z niezależną suwerennością rozumu [*soberanía independiente*]. Tym sposobem w relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem

powstaje jedna negacja, do której można by sprowadzić te trzy, mianowicie negacja wszelkich więzi z Bogiem, które mogłyby być zbudowane na fundamencie objawienia, łaski i opatrności²⁶⁴.

Istotą szkoły liberalnej, przekonuje Cortés, jest największa sprzeczność. I tu Hiszpan przenosi swoje rozważania na obszar polityki. Zaprzeczenie zwierzchności Boga nad ludzkimi sprawami przekłada się na życie polityczne w tym, że wprawdzie król ma władzę, ale musi ją dzielić ze zgromadzeniem narodowym. Podobnie jest z miejscem, jakie zajmuje arbitraż (rzecz charakterystyczna dla XIX wieku), gdy jednocześnie uznaje się prawo do insurekcji, zaś chorobą szkoły liberalnej jest korupcja – istotnie „korupcja jest bogiem tej szkoły [*el dios de la escuela*]”²⁶⁵.

Daniel J. Boorstin²⁶⁶, XX-wieczny amerykański historyk idei, bardzo trafnie opisuje ten proces przemian. Otóż epoka nowożytna wprowadziła fundament rozumu i doświadczenia jako podstawowe źródła ludzkiego poznania. Źródła te zostały potwierdzone przez filozofię empiryzmu. Owocem tego podejścia są późniejsze odkrycia naukowe i wynalazki, jak też śmiałe koncepcje przebudowy społeczeństwa w XVIII wieku. Na fali tych przemian przecież powstały Stany Zjednoczone, państwo, o którym powiada się, że jest pierwszym państwem nowożytnym, bo całkowicie zbudowanym na wielkich ideach nowożytnych. W XX wieku pojawia się nowe podejście w postrzeganiu społeczeństwa, a wiąże się ono z medialnym obiegiem informacji. Można by powiedzieć, że mieszkaniacy XX wieku zamiast opierać się na doświadczeniu i faktach postanowili te fakty stwarzać. Zamiast relacjonować wydarzenia zdecydował się tworzyć pseudowydarzenia. W obszarze tych pseudowydarzeń znalazł się Bóg jako Postać medialna, Celebryta, którego popularność można zmierzyć²⁶⁷. Nastąpiło zerwanie z tradycją, a ostatecznie zerwanie z rzeczywistością. Doszło do

²⁶⁴ Zob. *Obras*, t. II, s. 600, 601.

²⁶⁵ Tamże, s. 601.

²⁶⁶ W kontekście rozważań dotyczących Cortésa Boorstin jest ciekawy także z tego względu, iż w pierwszym okresie swojej aktywności intelektualnej należał do ruchu komunistycznego, a potem stał się obrońcą idei konserwatywnych. Tak jak Hiszpan przeszedł z obozu liberalnego do obozu konserwatywnego.

²⁶⁷ Zob. D. J. Boorstin, *The Image*, Harmondsworth 1963, s. 188.

swoistego zawieszenia „pomiędzy”, uwiedzenia perspektywą przestrzeni, w której nie liczy się „ani prawda, ani fałsz”²⁶⁸. Na tym dopiero polega wolność absolutna rozumu, którego niezależność jest nieograniczona. Odniesienie do prawdy nie liczy się, gdyż jako taka (w świecie pseudowydarzeń, istotnie w pseudoświecie) nie istnieje, liczy się jedynie gra argumentów i siła ich logicznej perswazji, chociaż i to ulega specyficznej modyfikacji w atmosferze poprawności politycznej. W XX wieku docieramy do lotnych piasków postmoderny, epoki *po* rozumie. Mówienie o wymyślonym Bogu stało się głównym ostrzem krytyki prowadzonej przez Donoso Cortésa. Wprawdzie Hiszpan nie miał do czynienia z tak rozbudowanym imperium medialnym jak obecnie, ale przecież już wówczas rosło znaczenie prasy i debaty.

Poglądy Cortésa wpisują się w typowe XIX-wieczne stanowisko europejskie, w którym gwarancją jedności jest silne państwo narodowe – rzecz obca rodzącej się świadomości amerykańskiej. Mówiąc nieco metaforycznie, Europejczycy gromadzili się wokół przekazywanej tradycji, zaś Amerykanie wokół nowożytnych idei, na których chcieli zbudować swoją tradycję.

RACJONALIZM WOBEC OPTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zasadniczym celem krytyki liberalizmu i socjalizmu jest to, co te dwie doktryny łączy – czyli racjonalizm. Racjonalizm zawiera w sobie, wylicza Cortés, „deizm, panteizm, humanizm, manicheizm, fatalizm, sceptycyzm”²⁶⁹. Każdy konsekwentny racjonalista mieści się jednocześnie w każdej z tych kategorii. Różnica pomiędzy liberałami i socjalistami zawiera się w tym, że liberałowie uderzają w instytucje polityczne²⁷⁰, natomiast socjaliści w instytucje społeczne. Liberałowie domagają się zmian politycznych, socjaliści chcą przemodelować społeczeństwo. W swojej analizie Hiszpan konsekwentnie postrzega źródło zła w człowieku i jego

²⁶⁸ Tamże, s. 217.

²⁶⁹ *Obras*, t. II, s. 608.

²⁷⁰ Thomas Paine był przekonany, „że polityczne reformy położą kres wszystkim problemom ludzkości” (R. Kirk, *Przyszłość konserwatyizmu*, dz. cyt., s. 69).

decyzjach. W człowieku zło tkwi w sposób istotny (substancjalny), w instytucjach natomiast w sposób akcydentalny. Dlatego działania socjalistów są obarczone sprzecznością. Chcą zreformować społeczeństwo, które jest chore, za pomocą społeczeństwa, czyli zwalczyć chorobę chorobą.

Rozwiązanie daje dopiero wizja katolicka, która domaga się nade wszystko przemiany (nawrócenia) człowieka – kiedy do tego dochodzi, następuje zmiana społeczeństwa. Skoro odkupienie dokonuje się poprzez cierpienie i krew, to nie ma innej drogi naprawy społeczeństwa. Cortés jest przekonany, że człowiek „oczyszczony wewnętrznie nie może być przyczyną dezorganizacji [*trastornos*], a ci, którzy wywołują rewolucje, [...] tym samym deklaruja, że nie są wewnętrznie oczyszczeni”²⁷¹. Wszelka naprawa społeczna i polityczna zaczyna się od moralnej transformacji jednostki, która jest świadoma skutków swej upadłej natury, a ponieważ socjalizm postrzega tę kwestię na odwrót – dopiero w socjalistycznym społeczeństwie zostanie wyeliminowane zło – niemożliwa jest harmonia pomiędzy katolicyzmem i socjalizmem. Cortés wypowiada się tutaj w tonie kategorycznym:

harmonia pomiędzy katolicyzmem i socjalizmem jest absolutnie niemożliwa, bo [...] albo człowiek nie potrzebuje oczyszczenia, albo nie wywołuje rewolucji. Jeśli człowiek nieoczyszczony przyjmuje urząd polityczny, rewolucje polityczne są tylko wstępem do zaburzeń społecznych. A jeśli człowiek porzuca pozycję wyrotowca w stosunku do rządu, by stać się reformatorem samego siebie, zarówno rewolucje społeczne, jak i polityczne, przestają być możliwe²⁷².

Gdy człowiek zrozumie, że wszelka naprawa struktur społecznych zaczyna się od reformy wewnętrznej, traci impet rewolucyjny, bo zobaczył siebie w prawdzie.

Trzeba pamiętać, że krytyczne odniesienia do pomysłów socjalistycznych, do Proudhona, Saint-Simona i Fouriera wiązały się z ich planem przebudowy społeczeństwa wedle jakiegoś

²⁷¹ *Obras*, t. II, s. 610.

²⁷² Tamże.

immanentnego modelu racjonalistycznego. Nie może nas zwieść tutaj – i Cortésa też nie zwiódł – tak obiecująco brzmiący tytuł ostatniego tekstu Saint-Simona: *Nowe chrześcijaństwo*. Wcale nie chodzi bowiem na przykład o plan odrodzenia chrześcijaństwa poprzez nawrócenie do litery Słowa Objawionego. Ostatecznie Saint-Simon wyznawał teorię dwóch świadomości – jednej dla mas, drugiej dla ograniczonej elity naukowej. Istotnie nic o Bogu wedle „nowego chrześcijaństwa” nie można powiedzieć poza tym, że dał ludziom jedną zasadę – braterstwo. Takie rozumienie Boga rzecz jasna wpisuje się w rewolucyjne hasła powszechnego braterstwa. Religia Saint-Simona została zatem pozbawiona całego istotnego wymiaru doktrynalnego, a „kult i dogmat” stały się jedynie „ludzkim dodatkiem”²⁷³.

Pamiętajmy, że w zawierusze czasów rewolucyjnych powoływanie się na symbolikę i język religijny, pozorujący często podobieństwo do chrześcijaństwa – przynajmniej w warstwie językowej – było bardzo popularne. Tym sposobem mieliśmy modę na popularne frazy: Kult Rozumu, Kult Najwyższej Istoty; Rousseau marzył wprawdzie o chrześcijaństwie, ale bardziej racjonalnym. To tradycyjne miałyby być zastąpione religią obywatelską. Utopijni komuniści bezpośrednio nawiązywali do chrześcijaństwa, zwłaszcza do wspólnoty uczniów Chrystusa jako paradygmatu wspólnoty komunistycznej. Zresztą eklektyczny Saint-Simon traktowany był jak mistyk lub prorok²⁷⁴ szukający – jakby się mogło wydawać – nowego i odnowionego chrześcijaństwa. W istocie jednak chodziło mu o przebudowę społeczeństwa wedle z góry założonego modelu racjonalistycznego, co już samo w sobie niewiele z chrześcijaństwem miało wspólnego, a dla społeczeństwa okazywało się zgubne. Saint-Simon stał na stanowisku radykalnego scjentyzmu, bo wierzył, że dopiero nauka i naukowe spojrzenie na społeczeństwo dają szansę rozwiązania problemów społecznych.

²⁷³ J. Trybusiewicz, *Wstęp* [w:] C. H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 131.

²⁷⁴ Socjolog polski widzi w jego twórczości znamiona „dyletantyzmu i czystego szaleństwa” – wszelako nie jest ona pozbawiona „przenikliwych obserwacji, jednocześnie zaś zawiera oryginalną i prekursorską propozycję interpretacji faktów nowego społeczeństwa” (J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2006, s. 161).

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

Nawet jego idea powszechnego ciężenia, o której pisałem wcześniej, opierała się na prawie ciężenia Newtona. I przez scjentystyczne spojrzenie możemy też tłumaczyć jego ideę „nowego chrześcijaństwa”, która także jest nawiązaniem do myślenia „naukowego” o społeczeństwie pod pozorem mówienia o religii.

Według Cortésa ani rewolucja, ani kontrrewolucja nie przyniosły rozwiązań problemów społecznych. Rewolucja zresztą miała głównie cel redukcyjny, a trzeba przecież zreformować społeczeństwo, zwłaszcza jego świadomość²⁷⁵. Myślę, że to właśnie tego rodzaju konstruktywistyczne plany socjalistów sprawiły, że Cortés je krytykował i odrzucał – bo nie dotyczyły istoty problemu, jakim dla katolickiego myśliciela hiszpańskiego był grzech tkwiący w człowieku. To człowiek potrzebuje reformy – czyli nawrócenia i przemiany – a dopiero potem można myśleć o naprawianiu społeczeństwa.

ŹRÓDŁO WINY

Pojęcie „dogmatu” używane tu już było wielokrotnie i w różnych kontekstach. Należałoby przypomnieć – i taka w moim przekonaniu jest zasadnicza linia rozumowania Cortésa – że dogmat i jego głęboka treść, jego podstawowe przesłanie zasada się na tym, iż jest on przeciwwagą dla nowożytniej koncepcji dyskursu. Dogmat bowiem głosi się jako prawdę przyjmowaną w postawie wiary i posłuszeństwa, a nie debaty, kompromisu i porozumienia. Z kolei posłuszeństwo wydaje się terminem odrzuconym i wstydliwym w nowożytnych salonach zdominowanych przez poszukujące swojej tożsamości i eksperymentujące *ego*. I to z tego względu przede wszystkim – jak się wydaje twórcom racjonalistycznej wizji człowieka – dogmat nie przystaje do racjonalności w takim sensie, w jakim przyjmujemy jakieś wnioski na podstawie sprawdzalnych przesłanek – dogmat nie wynika z takich przesłanek. Na kartach Locke’owskiego *Listu o tolerancji* dogmat jest pojęciem podejrzanym, które świadczy jedynie o duchu obskurantyzmu i zacofania przenikającym umysły rzymskich katolików. Inte-

²⁷⁵ Zob. tamże, s. 162.

lekt prowadzony rygiorem metody i metodycznego algorytmu nie potrzebuje dogmatu, aby dojść do pewności na podstawie własnego zasobu pojęć. Jak trafnie zauważa Charles Taylor, nowożytność po Kartezjuszu przyniosła „ideał podmiotu zdolnego do zmiany samego siebie przez metodyczne i zdyscyplinowane działania”²⁷⁶. Taylor nazywa ten proces powstały w nowoczesności procesem konstruowania samego siebie²⁷⁷. Niewątpliwie można by w nim także upatrywać załączków myślenia rewolucyjnego. Posłuszeństwo zaś – wedle nowożytnego programu – zadaje gwałt swobodnej myśli racjonalnego podmiotu, który raczej immanentnie, od wewnątrz, chce być o czymś przekonany aniżeli przyjmować coś za prawdę na mocy głoszącego ją autorytetu. Dogmat – jak tu wielokrotnie pisałem – jest prawdą przyjętą bezdowodowo jako punkt wyjścia.

Podobną pochwałę dogmatu głosi, wśród zawieruchy ideowej, ale także dziejowej, przywołany wcześniej Henri de Lubac. Jego książka *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu* ukazała się we Francji w latach 30. XX wieku. W świecie powszechnego kultu wolności, równości i braterstwa – rewolucyjnych haseł oderwanych od ich biblijnego źródła – w atmosferze już wyblakłej, ale jeszcze żywej buty encyklopedystów mieszkanców nowożytnej Francji nadal żywi nadzieję, że rozum wyemancypowany od „irracjonalnych” idei religijnych zbuduje „nowy wspaniały świat”. Dzisiaj uśmiechamy się pobłaźliwie, boć przecie działo się to w przededniu pożogi wojennej, która ogarnęła bez mała cały świat.

Cortés broni dogmatu o przekazywaniu winy [*el dogma de la transmisión del pecado*]²⁷⁸, o czym będzie jeszcze mowa. Upadek pierwszych rodziców, pradawne nieposłuszeństwo pozostawiło ślad we wszystkich następnych pokoleniach – ślad nie tylko duchowy, ale także cielesny. Grzech przeniknął do natury ludzkiej za sprawą wolnej decyzji człowieka. Odrzucenie jednak konsekwencji grzechu, czyli kary, nadal pojawia się jako „nieszczęście” [*desgracia*]²⁷⁹. Możemy te konsekwencje przyjąć na

²⁷⁶ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 298.

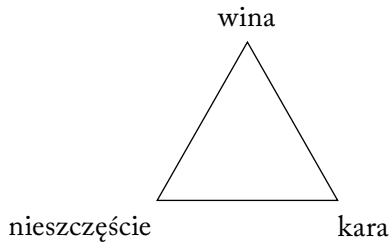
²⁷⁷ Zob. tamże, s. 299.

²⁷⁸ Zob. *Obras*, t. II, s. 622.

²⁷⁹ Tamże, s. 624.

WOKÓŁ ONTOLOGII WOLNOŚCI I ŁADU

płaszczyźnie nadprzyrodzonej (eksplikacja teologiczna) – jako skutek grzechu – albo w sposób naturalny: jako relację między przyczyną a skutkiem. Grzech wprowadził niewiedzę i słabość, wypierając mądrość i moc. Ład został wyparty przez nieład i stan buntu pomiędzy wolą i rozumieniem, pomiędzy ciałem i wolą. Takie nadprzyrodzone wyjaśnianie ludzkiej kondycji cechuje „nadzwyczajna płodność” [*fecundidad portentosa*]. Cortés nazywa je też „Boskim wyjaśnianiem” [*explicación divina*]²⁸⁰. Idzie tedy o to, że przyjęcie grzechu pierwotnego i jego dziedziczenia jako kategorii wyjaśniających kondycję człowieka tłumaczy w sposób statysfakcjonujący i ostateczny każdą sytuację egzystencjalną i problematyczną²⁸¹. W skład tej sytuacji wchodzi trzy elementy: nieszczęście [*desgracia*], kara [*pena*], wina [*culpa*]. Nieszczęście wiąże się z tym, co nieuniknione (choroba, śmierć); kara odnosi się do wolnej woli Boga, który ją zsyła; wreszcie wina kieruje nas w kierunku człowieka. Przedstawia to poniższy rysunek:



Nie jest to trójkąt deterministycznego fatum, ponieważ kryje się za nim wielki plan Boga, plan Odkupienia człowieka. W logice tego planu nieszczęście zamienia się w błogosławieństwo, wina w błogosławioną winę [*culpa dichosa*]. Istotą zaś Boskiego planu jest moc, która przywraca utracony ład i dokonuje syntezy rozproszonych i skłóconych elementów, jednoczy sprzeczności.

Dziedziczenie grzechu i – konsekwentnie – dziedziczenie winy tłumaczy Hiszpan następująco. Otóż pierwszy człowiek, Adam, był jednocześnie jednostką (fundament różnorodności) i przed-

²⁸⁰ Tamże, s. 625.

²⁸¹ Kołakowski traktuje kwestię grzechu pierwotnego jako sprawę „najwyższej wagi dla naszej kultury”, bo zawsze odczuwamy pokusę, by „naukę tę odrzucić i poddać się optymistycznej tradycji oświeceniowej” (L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2009, s. 210).

stawicielem gatunku (fundament jedności, natura kolektywna). Konsekwencją tej dychotomii jest to, że kiedy jednostka ginie, kolektywna natura zostaje, a wraz z nią grzech i jego następstwa w postaci nieszczęścia i kary. Dlatego natura ta jest „odwiecznie grzeszna” [*perpetuamente peccadora*]²⁸². Ponieważ natura ludzka istnieje w każdym człowieku (element jednoczący), Adam – typ idealny grzesznika – jest „odwiecznie [obecny] w każdym człowieku”²⁸³. W tym też znaczeniu dokonuje się dziedzicznie grzechu – na mocy tego, co wspólne naturze ludzkiej. Fakt narodzin w takiej, a nie innej rodzinie nadaje tej wspólnotcie indywidualne piętno.

To, co dzieje się zgodnie z wolą Boga, dzieje się w sposób konieczny. Grzech pierwszego człowieka był jedyny w swoim rodzaju. Jego wyjątkowość polega na tym, że jako taki już nigdy nie może być powtórzony. Wszystkie następne pokolenia bowiem są już od początku zanurzone w tego rodzaju nieładzie. Pierwszy człowiek dokonał największego rozłamu, ponieważ miał do czynienia ze światem doskonałym, z Boską harmonią. Podążając za linią rozumowania Cortésa, moglibyśmy powiedzieć, że tylko pierwszy człowiek dokonał prawdziwie jakościowego wyłomu, zburzył prawdziwy świat ładu. My jako potomkowie Adama dokonujemy, można by powiedzieć, jedynie zmian ilościowych, a nie jakościowych. Mamy do czynienia ze światem światłocienia, co nie znaczy, że nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze wybory. Odpowiedzialność pierwszego człowieka jednak jest całkowicie odmiennego rodzaju i niepodobna jej sobie wyobrazić. Adam przecież zainicjował zepsucie natury, w nim tedy spotkały się niejako dwa światy w czystej postaci: jasności i mroku. Rozumiemy, że to pradawne uderzenie w czystą naturę człowieka już nie może być nigdy powtórzone, bo od tamtego momentu, momentu pierwotnego buntu, dokonała się jakościowa zmiana ludzkiej natury.

²⁸² *Obras*, t. II, s. 626.

²⁸³ Tamże. Mamy tu niewątpliwie nawiązanie do Pseudo-Epifaniasza i Pseudo-Chryzostoma, których homilie przytacza Henri de Lubac. I tak Pseudo-Epifaniasz powiada: „Ten Adam będący w nas wszystkich”, a Pseudo-Chryzostom mu wtóruje: „Pierwszy człowiek został zbawiony przez ofiarę Chrystusową. Człowiek ten jest w nas wszystkich” (H. de Lubac, *Katolicyzm*, dz. cyt., s. 29).

Adam popełnił konkretny grzech, ale jednocześnie, w sensie przyszłej ludzkiej skłonności do zła, popełnił wszystkie możliwe grzechy. Pierwszy człowiek znalazł się w sytuacji tak wyjątkowej, że na zawsze pozostanie ona jedyna i niepowtarzalna – znalazł się w prześwicie pomiędzy dwoma światami, próbując nadto kłamsstwem złączyć to, co zostało bezpowrotnie rozerwane: ukryłem się, bo jestem nagi.

Napisałem powyżej, że mówimy tu o dwóch płaszczyznach: naturalnej i nadprzyrodzonej, ale w kontekście rozważań Cortésa jeszcze trafniej byłoby mówić o rozwiązaniu racjonalistycznym i dogmatycznym, wszak chodzi o dogmat dziedziczenia winy. Na płaszczyźnie czysto naturalnej, czyli racjonalistycznej właśnie, nie ma i nie może być żadnego powiązania pomiędzy zepsuciem człowieka i czystością Boga, a jedynie „nieprzezwyciężona odraza i absolutna sprzeczność” [*invencible repugnancia y una contradicción absoluta*]²⁸⁴. Pierwotne zepsucie nazaczyło bowiem naturę ludzką skazą nie do zmycia, czy też – mówiąc filozoficznie – niemożliwą do wzięcia w nawias, do zawieszenia. W systemie racjonalistycznym zatem nie ma możliwości odkupienia, bo też jest w tym systemie niepotrzebne, a nawet niezrozumiałe. Podstawowe przesłanie racjonalizmu przecież polega na tym, że człowiek jest samowystarczalny – chodzi jedynie o to, by ująć jego władze poznawcze w karby zdyscyplinowanej metody. Rozumiemy zatem logikę myślenia deistycznego, które przeniknęło do doktryny protestanckiej, wprowadzając w nią element predestynacji. Predestynacja jest konsekwencją myślenia racjonalistycznego w religii. Skoro zepsucie człowieka jest tak gruntowne i ostateczne, iż nie sposób, by sam grzeszny mógł się wybawić – podobnie zresztą jak człowiek, wpadłszy do wody, sam siebie z topieli wyłowić nie może – jedynie ci uprzednio naznaczeni przez Boga mogą dostąpić usprawiedliwienia.

²⁸⁴ *Obras*, t. II, s. 629.

IV

W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI

-
1. Kapłan i żołnierz jako społeczne archetypy –
znaczenie ofiary
 2. Pochwała dobrowolnie przyjętego cierpienia
 3. Kwestia solidarności w kontekście szkoły libe-
ralnej i w katolicyzmie
 4. Rodzina ostoją solidarności
 5. Katolicyzm – wielka synteza
 - 5.1. Ofiara krwi | 5.2. Doktryna katolicka –
jedyne rozwiązanie | 5.3. Najwyższy porządek jako
jedność syntezy
-

Gi, którzy kazali ludziom wierzyć, że ziemia może być rajem, sprawili, że też łatwiej im wierzyć w to, że może być rajem bez krwi. Zło nie polega na złudzeniu, jakiemu ludzie ulegają, ale na fakcie, iż dokładnie w chwili, w której wszyscy w nie uwierzą, krew tryśnie nawet z najtwardszych skał, a ziemia zamieni się w piekło.

J. Donoso Cortés

Graham przekonuje, że Cortés

uznał, iż jego kraj, cywilizacja europejska i świat bardzo potrzebują odrodzenia i odbudowy. Miał nadzieję, że odmłodzenie będzie prowadzone przez Francuzów na Zachodzie i Rosjan na Wschodzie i że może być zwieńczone zbrojną walką o światową dominację, jedność świata i cywilizację światową, jak też przez inne bardziej owocne współzawodnictwo¹.

Cortés był przekonany wszelako, że takie działanie nie może się opierać tylko na fundamencie

intelektualnym, politycznym, kulturalnym czy ekonomicznym, [ale] powinno być także religijne; jego owocem powinno być zwycięstwo liberalnej Francji i katolicyzmu lub absolutystyczna Rosja i prawosławie [...], nowa epoka będzie musiała zainicjować powrót do religii [...], żeby zachować zdrowie nawet jako epoka cywilna [*civil*] i ludzka [*human*]².

W swoim przemówieniu *Discurso sobre la situación general de Europa* [Rozważania na temat ogólnej sytuacji w Europie]³ Donoso opisuje naturę ludzką jako pozbawioną harmonii [*inarmónica*], przeciwstawną (antyetyczną) [*antitética*] i sprzeczną [*contradictoria*]. Człowiek zmuszony jest – jak to poetycko maluje mówca – „nieść aż do grobu ciężki łańcuch wszystkich swoich sprzeczności”⁴. Nie znajdujemy przeto u Hiszpana owej

¹ J. Graham, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 107.

² Tamże.

³ Jest to jedno z przemówień parlamentarnych wygłoszonych przez Cortésa. Przemówienie to zostało włączone do *Dzieł zebranych* [Obras].

⁴ Zob. *Obras*, t. II, s. 451.

pochrzepiającej wieści, jaką przynosił Hegel, który wierzył, że człowiek może w państwie – czyli w ogólności – złożyć do grobu swoją indywidualną świadomość, świadomość nikczemną, by zyskać świadomość szlachetną⁵. Dojrzewanie nie kończy się na takim intelektualnym zabiegu, który likwidując subiektywność, rodzi obiektywność dzięki jednoczącej sile ducha obiektywnego – państwa. Gdyby problem dojrzałej wolności człowieka był jedynie (czy raczej zaledwie) problemem politycznym, taki manewr z pewnością byłby możliwy. Jednak nie da się zobiektywizować subiektywności, eliminując tym sposobem wszystkie sprzeczności. Życie ludzkie bowiem polega na ciągłej przemianie. W tej przemianie człowiek niesie swoją sprzeczność aż do grobu, czyli do końca. A jest to sprzeczność – jak rozumiem Cortésa – którą celnie wyraził już Owidiusz [*video meliora, proboque, deteriora sequor*], a św. Paweł opisał w swoim liście: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę”⁶. Można tę sprzeczność pokonać – przy współdziałaniu z łaską – ale nie można się jej całkowicie pozbyć. Wszelkie programy polityczne, które pomijałyby ten podstawowy fakt egzystencjalny, są nie tylko przeciwskuteczne, ale nadto szkodliwe, bo rychło obracają się przeciw człowiekowi. Razem zaś wpisują się w prometejskie rojenia oświeceniowe o wyzwolonym przez rozum człowieku.

Przemówienie, o którym tu mowa, zostało wygłoszone po rewolucji lutowej (1848), która była zaczątkiem ogólnego niepokoju w Europie. Analizując stan Europy, Donoso pisze: „Europa jest chaosem” [*la Europa es el caos*]⁷. Cortés podkreśla jednak, że Hiszpania jest nadal „oazą na pustyni Saharze”, gdy tymczasem nastąpiło ogólne „zaćmienie rozumu [...] od Polski aż do Portugalii”⁸. Wskazuje na trzy sceny, na których rozgrywa się rewolucja: Francja, Włochy i Niemcy. Jego opis sytuacji europejskiej przywodzi na myśl xx-wieczną poetycką wizję Thomasa S. Eliota z wiersza *Jałowa ziemia*, gdzie poeta w ciemnych barwach maluje europejski pejzaż „kamiennych rumowisk”, „pokruszonych obrazów”, „palące-

⁵ Zob. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 317 i nn.

⁶ Rz 7,19.

⁷ *Obras*, t. II, s. 763.

⁸ Tamże, s. 455.

go słońca” i „martwego drzewa”⁹. Wszystkie drogi Europy wiodą do zatracenia. Cortés widzi niepokój na kontynencji i niepewność, rozproszenie, poszukiwanie rozwiązań politycznych, które miałyby przynieść rządy władców (Bonapartego, Henryka V, Mazzinich). Tymczasem polityk hiszpański dostrzega kryzys samych fundamentów władzy, a kryzys ten polega na zaniku „boskiego autorytetu i ludzkiego autorytetu”. I to jest zło, które dotyka nie tylko Europę, ale także cały świat¹⁰, bo w takim kryzysie nie o konkretną osobę władcy chodzi, ale o zrozumienie samej istoty władzy.

Francji na przykład odpowiada rząd republikański, bo – jak twierdzi mówca – rząd taki pasuje do natury Francuzów, która polega na tym, że jest to lud niedający się poskromić (dosł. którym nie da się rządzić). Cortés dowodzi jednak, że nie spotkał we Francji (a przecież tam mieszkał) republikańskiego – na jakimże zatem fundamencie spoczywa republika? I odpowiada: republika „jest konieczną formą rządzenia nad narodem, którym nie daje się rządzić [*ingobernales*]”¹¹. Zaznaczyć należy, że w Europie raczej z dystansem patrzono na republikańskie formy rządów, zwłaszcza federacyjne, dlatego na przykład eksperyment amerykański spotkał się z dużym oporem europejskich elit arystokratycznych, przewidywano jego rychłe fiasko.

Cywilizacje przechodzą przez dwie fazy: fazę afirmacji i fazę negacji. Faza afirmacji jest fazą rozwoju, jest to faza katolicka, ponieważ „katolicyzm zawiera w sobie pełnię wszystkich prawd i wszystkie afirmacje”¹². Drugą fazą cywilizacji jest faza negacji. Jest to faza polegająca jedynie na negacjach, związana jest z dekadencją. Można ją też nazwać fazą rewolucyjną. Cortés wymienia przykłady trzech afirmacji składających się na elementy cywilizacji (co wywołuje śmiech na sali w czasie przemówienia). Te trzy elementy to: 1) istnieje Bóg; 2) jest to Bóg osobowy, rządzi niebem i ziemią; 3) osobowy Bóg, który zarządza niebem i ziemią, „rządzi absolutnie sprawami boskimi i ludzkimi”¹³.

⁹ T. S. Eliot, *Jałowa ziemia*, tłum. C. Miłosz [w:] tenże, *Wybór poezji*, Wrocław 1990, s. 101.

¹⁰ Zob. *Obras*, t. II, s. 457.

¹¹ Tamże, s. 458.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

Podobnie i w sferze politycznej mamy do czynienia z trzema afirmacjami: 1) król rządzi przez swoich urzędników; 2) król panuje nad swoimi poddanymi oraz 3) król, który tym sposobem króluje, rządzi swoimi poddanymi. Hiszpan zaznacza, że istnieje ścisłe powiązanie pomiędzy sferą religijną a sferą polityczną, jeśli idzie o relację owych trzech afirmacji do negacji. Partia umiarkowana nie neguje ani króla – jego egzystencji – ani jego królowania i rządzenia. Z tego tytułu monarchia konstytucyjna (podobnie jak absolutna) „symbolizuje owe trzy afirmacje polityczne”, które są „echem [...] trzech afirmacji religijnych”¹⁴.

Dopóki trwają owe trzy afirmacje, mamy do czynienia z afirmacyjnym, a jednocześnie postępowym i katolickim okresem cywilizacji. To niezwykle ważne spostrzeżenie Cortésa, że postęp można utożsamić z integralnym ładem, ładem intelektualnym oraz moralnym. Oczywiście łatwo ten ład utracić, wchodząc w etap negacji, czyli w etap rewolucyjny. I na ten etap mówca wskazuje, bo – przypomnijmy – przemówienie ma miejsce po rewolucji lutowej (1848). W okresie negatywnym (rewolucyjnym) także mamy do czynienia z trzema negacjami – bo sama natura rewolucji wiąże się z negacją. Najpierw pojawia się negacja w porządku religijnym: 1) Bóg istnieje, Bóg króluje – ale znajduje się daleko od spraw ludzkich, więc nie może nimi zarządzać. W tej pierwszej negacji dokonuje się odrzucenie Bożej opatrności. Jest to zatem założenie deistyczne, które dominuje w ugrupowaniu progresistów, podkreśla Cortés. W porządku politycznym przekłada się to na twierdzenie: „król istnieje, król króluje, ale nie rządzi”. Monarchia konstytucyjna zatem nie należy do cywilizacji negatywnej. 2) Deista neguje Opatrzność, progresista neguje rządzenie [*gobernación*]. Panteista powiada: „Bóg istnieje, ale nie istnieje na sposób osobowy; Bóg nie jest osobą, a skoro nie jest osobą, ani nie rządzi, ani nie króluje; Bóg jest wszystkim, co widzimy, [...] wszystkim, co się porusza”; Bóg jest ludzkością. Podobnie powiada republikanin: „władza istnieje, ale władza nie jest osobą, ani nie króluje, ani nie rządzi; władza jest wszystkim, co żyje, wszystkim, co istnieje, wszystkim, co się porusza; zatem władzę sprawuje tłum, nie ma innego rządzenia aniżeli

¹⁴ Tamże, s. 459.

poprzez powszechne wybory ani lepszego rządu od republiki”. Więc panteizm w porządku religijnym odpowiada republikanizmowi w porządku politycznym. Konsekwencją tego myślenia – deistycznego i panteistycznego – jest ostatecznie i trzecia negacja: 3) negacja ateistyczna. Ateista głosi, że Bóg „nie króluje, nie rządzi, nie jest osobą, nie jest tłumem – nie istnieje”¹⁵. I taki jest wniosek Proudhona.

Europa znajduje się wedle Cortésa w drugim stadium – czyli w stadium deistycznym – ale zmierza do trzeciego. Przewidywania Hiszpana znowu okazują się niezwykle prorocze, wzięwszy pod uwagę choćby debaty w salonach politycznych Europy dotyczące znaczenia chrześcijaństwa w tworzeniu się kontynentu. Najbardziej znamienne jest oczywiście dyskusja nad preambułą do konstytucji europejskiej, jaka toczyła się w 2004 roku, a chodziło o uwzględnienie odniesienia do chrześcijaństwa jako fundamentu Europy.

W rozważaniach dotyczących Europy szczególnie intrygujące są przewidywania dotyczące Rosji. Hiszpan spodziewa się następującego scenariusza wydarzeń: 1) rewolucja rozbija społeczeństwo i pozbywa się stałej armii; 2) socjalizm pozbawia ludzi własności i przez to gasi patriotyzm, bo człowiek pozbawiony własności nie jest patriotą (nie posiada niczego, o co miałby się troszczyć); 3) wszystkie narody stają się niewolnikami pod wpływem i protektoratem Rosji¹⁶. Mamy tu wizję rozbrojonej Europy, w której nie ma patriotyzmu, bo został stłumiony przez socjalistyczne rewolucje (odbierające ludziom własność). Intuicje Cortésa, jakkolwiek nie spełniają się w każdym szczególe, dowodzą, że istotnie mamy do czynienia z wizjonerem.

Cortés powiada tedy o konfederacji krajów zniewolonych na Wschodzie (czy myślał o Europie Środkowo-Wschodniej?), na Zachodzie zaś osłabionych dwóch armiach (Francja? Niemcy?). Przez to osłabienie rewolucyjne Rosja będzie mogła ukradkiem opanować nawet Hiszpanię. Anglia zostanie upokorzona, co można traktować jako karę za imperialne zapędy.

¹⁵ Tamże, s. 459, 460.

¹⁶ Cortés, jak widać, przewidział powstanie Związku Radzieckiego i powojenne układy zależności w Europie Środkowo-Wschodniej (skutek układów jałtańskich).

W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI

Autor *Ensayo* dostrzega także ogromną skalę korupcji w Rosji. Powiada:

administracja rosyjska jest tak skorumpowana jako najbardziej cywilizowana administracja Europy i cywilizacja rosyjska tak cywilizowana jako arystokracja najbardziej skorumpowana z wszystkich¹⁷.

W związku ze skorumpowaną elitą Rosji Cortés w sugestywny sposób maluje obraz zepsucia, nawet „zgnilizny powszechny” [*universal podredumbre*]. Rosji przeciwstawia on Anglię, bo Anglosasi jest to lud – co zgadzałoby się z teoretycznym konserwatyzmem Anglików – „najszlachetniejszy i najodważniejszy na świecie” oraz „najmniej narażony na impet rewolucji”. Następnie Hiszpan zaznacza: „sądzę, że dużo łatwiej o rewolucję w Sankt Petersburgu niż w Londynie”¹⁸. I mówi to człowiek w XIX wieku, kilkadziesiąt lat przed wybuchem rewolucji październikowej, która zaczęła się od ataku na Pałac Zimowy w Petersburgu (1917).

Cortés, stawiając diagnozę i ostrzegając przed groźnymi skutkami, proponuje także środki zaradcze. Są one następujące: stała armia, unikanie wywłaszczenia proponowanego przez socjalizm, prowadzenie polityki zagranicznej, która winna być monarchiczna i konserwatywna. Taką strukturę polityczną widzi w Anglii. Ale nawet Anglia, z jej strukturą konserwatywną i monarchiczną, nie jest remedium na rewolucyjny przewrót – jest to zaledwie środek paliatywny. Żeby monarchia konserwatywna mogła zupełnie uodpornić się na rewolucję i stanowić model dla świata, winna być katolicka, „ponieważ radykalnym remedium przeciw rewolucji i socjalizmowi [który do niej przygotowuje przez odbieranie własności – J. K.] jest tylko katolicyzm, jako że katolicyzm jest jedyną doktryną będącą absolutnym zaprzeczeniem rewolucji”¹⁹. Skąd to

¹⁷ Tamże, s. 462.

¹⁸ Tamże, s. 462, 463. Wprawdzie mówi się o rewolucji sławetnej [*Glorious Revolution*, 1688] z czasów Cromwella, ale przecież żadną miarą nie można jej porównywać z rewolucją francuską czy też rosyjską. Mówimy wszak także o rewolucji amerykańskiej, mając na uwadze ciąg zdarzeń (w istocie ewolucyjnych procesów), które doprowadziły do utworzenia państwa amerykańskiego.

¹⁹ Tamże, s. 463.

przekonanie? Ano stąd – tłumaczy mówca – że katolicyzm jest „mądrością i pokorą” [*sabiduria y humildad*], natomiast socjalizm to „pycha i barbarzyństwo” [*orgullo y barbarie*]. Słowa te czytamy ze zdumieniem, zwłaszcza że współcześnie tak często powtarzane hasła o „lewicowej wrażliwości” zdają się głosić coś wręcz przeciwnego. Cortés demaskuje utopijne i groźne obietnice socjalizmu. Krytykuje osłabienie krajów europejskich, odmawiając Francji określenia „naród”, a nazywając ją „centralnym klubem Europy”.

W ten sposób Cortés pragnie udowodnić, że kwestie ekonomiczne nie są najważniejsze, że należy wrócić do ideowych fundamentów krajów europejskich. Gospodarka nie może służyć za jedyne spoiwo narodu, bo jest to spoiwo zbyt kruche. Trzeba szukać mocniejszego – kulturowego – fundamentu. Tego fundamentu nie da żadna konkretna forma rządu, bo wówczas trzeba by w niej właśnie upatrywać źródło idealnych rozwiązań dla społeczeństwa. Hiszpan, jako chrześcijanin, nie może tego robić, skoro jest świadomy ograniczeń państwa ziemskiego, wynikających nie tyle z takiej czy innej jego formy, ale z samej jego natury. Cortés jest realistą, kiedy powiada, że wszystkie rządy mają swoje wady i zalety, żaden nie jest doskonały.

Jako ortodoksyjny katolik Hiszpan oczywiście unika postawy statolatryi dla jakiegokolwiek formy rządu²⁰. Mówimy tedy nie o doskonałej formie rządu, ale o relatywnie wyższej wartości jednej w stosunku do innych. I tak rządy absolutne są tanie [*baratos*], natomiast rządy konstytucyjne są drogie [*carísimos*], a republikańskie najdroższe [*más caro*]²¹. I jak w starożytnych teoriach cyklicznych form rządów – gdy tylko nasilenie wad osiąga poziom krytyczny, następuje zmiana, np. zdegenerowana demokracja przeradza się w tyranie – tak i tutaj mamy do czynienia z upadkiem jednej formy, która przekształca się w inną. Rządy absolutne giną przez dyskusje, zaś rządy konstytucyjne

²⁰ Podobne tropy myślenia znajdziemy u Newmana, który w swoich refleksjach politycznych powiada, że każdy rząd ma wady. Idzie tylko o to, żeby ich było jak najmniej (zob. J. H. Newman, *Discussions and Arguments...*, dz. cyt., s. 354).

²¹ Cortés wychodzi ze słusznego skądinąd założenia, że w miarę rozproszenia ośrodków władzy rozrasta się biurokracja, a to niechybnie prowadzi do wzrostu kosztów utrzymania państwa. Takie wnioskowanie jednak nie w każdym przypadku okazuje się trafne.

przez bankructwo. Warunkiem przeprowadzenia reform – by nie zginęły w natłoku debat, które wymykają się spod kontroli – jest ustanowienie stałej armii. I w stałej armii widzi Cortés jedyną szansę uratowania cywilizacji, zapobieżenia, by „zatraciła się w barbarzyństwie”²². Hiszpan jednocześnie genialnie zdaje sobie sprawę z wyjątkowości tej sytuacji, w której pieczę nad losem cywilizacji mają sprawować ludzie uzbrojeni – bowiem zauważa, że „dzisiaj do cywilizacji zmierza się przez armie, a do barbarzyństwa poprzez idee”²³, choć powinno być odwrotnie. Wyczuwam tu gorzką ironię mówcy i realizm w jego rozumieniu współczesności. Można by jego myśl sformułować tak: skoro cywilizacji już nie bronią idee, bo się zużyły bądź zdegenerowały, choć ze względu na swoją naturę powinny stanowić fundament rozwoju, musi jej bronić armia. Tak się dzieje w świecie, który jest chory, który jest światem odwróconym. Analogicznie rzecz ujmując, jest to sytuacja, gdy stan chorego jest już tak zły, iż jedynie interwencja chirurgiczna może uratować jego życie. Równie pragmatycznie podchodził Hiszpan do kwestii dyktatury.

Trudność położenia cywilizacji europejskiej bierze się z zapomnienia jej źródła, czyli chrześcijaństwa, bo wszelka prawdziwa cywilizacja ma swoje źródło w chrześcijaństwie. Poza chrześcijaństwem „wszystko jest barbarzyństwem” do tego stopnia, że „przed chrześcijaństwem w ogóle nie istniały ludy cywilizowane na świecie”²⁴. Dlatego ani Rzymian, ani Greków nie nazywa Cortés ludami cywilizowanymi. Były to ludy wprawdzie posiadające kulturę, ale nie cywilizowane. Hiszpan odróżnia te dwie kwestie. Istotnie, jeśli weźmiemy pod uwagę, jak w świecie starożytnym traktowano starych i chorych, jak dyskryminowano ze względu na płeć i pochodzenie, chętnie zgodzimy się z diagnozą naszego bohatera. Cortés kulturę porównuje do lakieru [*el barniz*], a zatem jedynie wierzchniej warstwy przedmiotu, warstwy nadającej mu połysk. Kultura stanowi zaledwie lakier (wierzchnią powłokę) cywilizacji. Dopiero chrześcijaństwo dokonało ucywilizowania świata i to w trzech obszarach: 1) poprzez nienaruszalny autorytet,

²² *Obras*, t. II, s. 464.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

2) święte posłuszeństwo, 3) przez bezinteresowność i poświęcenie, czyli miłość – coś boskiego. Dzięki ucywilizowaniu świata przez chrześcijaństwo pojawiają się trzy idee: 1) nienaruszalności autorytetu, 2) świętości posłuszeństwa i 3) boskości poświęcenia (ofiary)²⁵. Takich idei brakuje w społeczeństwie obywatelskim [*sociedad civil*], a zatem w takim, które cieszy się wolnością w państwie jedynie w ramach prawa stanowionego.

1. KAPŁAN I ŻOŁNIERZ JAKO SPOŁECZNE ARCHETYPY – ZNACZENIE OFIARY

Z tego opisu wynika, że tylko dwie postaci stoją na straży cywilizacji: kapłan i żołnierz – typy idealne prawdziwej cywilizacji. Zarówno kapłan, jak i żołnierz poświęcają swoje życie prywatne: kapłan poświęca je dla obrony prawdy o niezależności społeczeństwa religijnego, żołnierz troszczy się o niezależność społeczeństwa obywatelskiego. Wspólnym mianownikiem działania kapłana i żołnierza jest doświadczenie ofiary, daru z własnego życia za braci (żołnierz), za owce (kapłan jako pasterz). Los Europy, los świata, los cywilizacji bez kapłanów i żołnierzy byłby przesądzony. Kapłan oraz żołnierz reprezentują zasadę „nienaruszalności autorytetu, świętości posłuszeństwa i boskości miłości” – i z tego tytułu stanowią fundament cywilizacji europejskiej²⁶.

2. POCHWAŁA DOBROWOLNIE PRZYJĘTEGO CIERPIENIA

Wolna wola człowieka traci na znaczeniu w tym koniecznym odseparowaniu od Boga. Dzieje się tak, ponieważ upadła natura zagubiła busołą, która ją nakierowywała na wybór dobra. Separacja

²⁵ Zob. tamże, s. 464, 465.

²⁶ Zob. tamże, s. 465.

ta wynika z grzesznej natury człowieka, która jest dziedziczna, na co nie mamy żadnego wpływu, oraz wspólna wszystkim ludziom. Rozumowanie Hiszpana idzie, jak sądzę, w kierunku wyznaczonym przez nauczanie synodu w Kartaginie (418), będącego pod silnym wpływem doktryny św. Augustyna (zwłaszcza w zakresie jego zmagania się z błędem pelagianizmu), oraz synodu w Orange (529). W jednym z dokumentów tego ostatniego czytamy: „Jeśli ktoś [...] mniema, że jedynie ciało zostało obciążone skażeniem, podczas gdy [...] wolna wola [Adama] nie poniosła uszczerbku, ten uwiedziony błędem Pelagiusza... sprzeciwia się Pismu Św. [...]”²⁷.

Katolicyzm jednak nie pochwała stanowiska pesymizmu antropologicznego i predestynacyjnego determinizmu, bowiem taka sytuacja – poddania się i rezygnacji – siłą rzeczy musiałaby wynikać z nieprzyjmowania dogmatu odkupienia. Odkupienie z kolei pojawia się nie jako konsekwencja grzechu, ale jako konsekwencja miłosierdzia²⁸. Zauważmy, że z chwilą pierwszego upadku w dzieje człowieka wkracza kara jako skutek grzechu oraz miłosierdzie jako plan odkupienia. Tym sposobem łączą się miłosierdzie i sprawiedliwość. Kara i związane z nią nieszczęścia są oznaką troski Stwórcy o stworzenie. Cortés słusznie zauważa, że bez powiązania cierpienia z karą złe rzeczy, które człowieka spotykają, bliższe są deterministycznego fatum i pozostają bez wyjaśnienia. Wówczas mamy do czynienia ze „złem, które nie ma żadnej domieszki dobra” [*un mal sin mezcla de bien alguno*]²⁹, tego dobra, które pozwala cierpiącemu mieć nadzieję i wierzyć, że jego cierpienie ma jakiś ukryty sens – czyli mamy do czynienia z czystym złem.

Ponieważ przez dziedziczenie wspólnej natury grzech stał się powszechnym udziałem wszystkich pokoleń, wszyscy też potrzebują oczyszczenia. Człowiek umieszczony w terażniejszości, rozpiętej pomiędzy przeszłością i przyszłością, albo opłakuje zło, które wyrządził, albo z lękiem spogląda w zakrytą przed nim

²⁷ Fragment z dokumentów synodalnych, cyt. za: M. Błaza SJ, D. Kowalczyk SJ, *Traktat o sakramentach*, Warszawa 2007, s. 118.

²⁸ Zob. tamże, s. 125.

²⁹ *Obras*, t. II, s. 631.

POCHWAŁA DOBROWOLNIE PRZYJĘTEGO CIERPIENIA

przyszłość. Grzech dotyka wszystkich wymiarów czasoprzestrzeni i wszystkich klas społecznych.

W iście prorockim uniesieniu Cortés zdaje się wołać: „marność nad marnościami i wszystko marność”³⁰, bo dostrzega niedający się uśmierzyć ból człowieka. Jednak ból dobrowolnie przyjęty staje się ofiarą, a ten, który go przyjmuje, bohaterem. Tylko dobrowolnie przyjęte cierpienie uszlachetnia³¹. Podkreślając uszlachetniającą rolę dobrowolnie przyjętego cierpienia, Cortés wznosi się na szczyty subtelnej retoryki. Ból jest tym, co nas łączy, przyjemność tym, co dzieli. Ból wprowadza „doskonałą harmonię w człowieku”³². W bólu cierpiący traci negatywne cechy swojej osobowości. Cortés niewątpliwie ma tu na uwadze jedynie sytuację dobrowolnego przyjęcia bólu, któremu nie towarzyszy bunt. Mówimy zatem tylko o potencjalności harmonijnego działania bólu. I tu znowu Cortés zdaje się powtarzać biblijne wskazania z Księgi Koheleta:

Lepiej jest iść do domu żałoby niż iść do domu wesela, bo w tym jest koniec każdego człowieka, i człowiek żyjący bierze to sobie do serca. Lepszy jest smutek niż śmiech, bo przy smutnym obliczu serce jest dobre. Serce mędrców jest w domu żałoby, a serce głupców w domu wesela³³.

Przeciwności uszlachetniają człowieka – dodajmy, przeciwności dobrowolnie przyjęte z pełnym zrozumieniem ich dobroczynnej mocy³⁴.

Oczywiście ból można także odrzucić na rzecz przyjemności, bo na tym polega wolność człowieka. Przyjemność jednak zawiera w sobie przesłanie negatywne, jakiś proces zepsucia. John Henry Newman, do którego już tu wielokrotnie się odwoływałem,

³⁰ Koh 1,2.

³¹ Zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 302.

³² *Obras*, t. II, s. 633.

³³ Koh 7,2-4.

³⁴ John Stuart Mill – krytykując materialny utylitaryzm Benthama – w podobnym duchu wypowie słynną uwagę, iż lepiej jest być smutnym Sokratesem niż zadowolonym głupcem. Zresztą na przykład Sokratesa wskazuje także Donoso, pisząc, że dopiero przez śmierć pokazał swoją wielkość.

z rezerwą odnosi się do pozytywnego wpływu cierpienia, pisząc, że „samo w sobie nie ma ono żadnego uświęcającego wpływu”³⁵. Chrześcijaństwo nie jest rodzajem masochizmu, znajdującego upodobanie w cierpieniu. Cierpienia same w sobie nie mają dobroczynnego wpływu na charakter człowieka, bo ten wpływ zależy od nastawienia tego, który cierpi. Ból może przynieść wręcz odwrotne skutki: skoncentrować cierpiącego na sobie samym, zwiększyć jego egotystyczne nastawienie, wzniecić postawy roszczeniowe w stosunku do otoczenia, wreszcie zrodzić bunt. Tak zwane naturalne nastawienie do cierpienia dokonuje naszej „indywidualizacji”, „zatrzymuje nas”, zaczynamy krążyć wokół siebie, zauważamy poniekąd nasz organizm. Dokonuje się też coś, co Newman celnie nazywa „idolizacją” siebie³⁶. Wszystko zatem zależy od przygotowania człowieka cierpiącego – interpretując wpływ bólu na człowieka, Newman szuka nadprzyrodzonego wyjaśnienia, unika uproszczonej interpretacji naturalistycznej. Zarówno jednak Newman, jak i Cortés zgadzają się co do pozytywnych skutków cierpienia w przypadku jego dobrowolnego przyjęcia³⁷.

Chociaż ból i przyjemność są sobie przeciwstawione, na wyższej płaszczyźnie dochodzi do ich spotkania. Człowiek bowiem, który dobrowolnie przyjmuje cierpienie, odczuwa duchową przyjemność. Cierpienie jest wedle Cortésa powszechnym uczuciem, ma w sobie coś boskiego. Towarzyszy nam w naszym ciężeniu w kierunku Boga. Jak pisałem wcześniej, ciężenie to (grawitacja) jest albo dośrodkowe, albo odśrodkowe. Jeśli grawitacja jest skierowana do centrum, zmierzamy w kierunku Boga dobroci, jeśli zaś na zewnątrz – w kierunku Boga sprawiedliwości (i kary). Każdemu kierunkowi wszelako towarzyszy ból. Rozumiem to tak. Ból związany z poświęceniem, zerwaniem z nałogiem, złymi przyzwyczajeniami towarzyszy naszemu ciężeniu dośrodkowemu; ból związany z karą, która ostatecznie jest siostrą przyjemności,

³⁵ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, dz. cyt., s. 571.

³⁶ Zob. tamże, s. 573.

³⁷ De Maistre w *Wieczorach petersburskich* notuje trafne spostrzeżenie, uzasadniając istnienie cierpienia jako naturalnej konsekwencji bycia człowiekiem: „Każdy człowiek, na mocy swego człowieczeństwa, podlega wszystkim nieszczęściom ludzkości – to prawo ogólne, nie może przeto być niesprawiedliwe” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 47).

KWESTIA SOLIDARNOŚCI W KONTEKŚCIE SZKOŁY LIBERALNEJ W KATOLICYZMIE

towarzyszy dążeniu ku obrzeżom. W każdym razie widać wyraźnie, jak Cortés konsekwentnie dowodzi swojej naczelnej tezy: Bóg wyprowadza ze zła dobro i ład z nieładu. Wszak i w centrum, gdzie człowiek spotyka Boga miłosierdzia, i na obrzeżu, gdzie na spotkanie wychodzi Bóg sprawiedliwości i karania, wszystko ostatecznie służy odkupieniu człowieka.

Jeśli tylko człowiek dobrowolnie przyjmuje karę, kara ta zamienia się w jego odkupienie. Dobrowolne przyjęcie bólu jako kary „zmienia radykalnie całą ekonomię naszego bytu”³⁸, kara staje się lekarstwem i cnotą. Takie przyjęcie kary przywraca utracony porządek rzeczy, przywraca także rozbitą hierarchię i podporządkowanie. Wraca harmonia, gdy człowiek kieruje się przeciwko sobie, przeciwko instynktom nieładu: podporządkowuje ciało woli, wolę intelektowi, z kolei intelekt Bogu.

3. KWESTIA SOLIDARNOŚCI W KONTEKŚCIE SZKOŁY LIBERALNEJ I W KATOLICYZMIE

Hiszpan jest przekonany, że katolickie dogmaty w sposób wyczerpujący i całkowity tłumaczą porządek rzeczy. Zwłaszcza tłumaczą (złe) konsekwencje ludzkiej wolności. W tym ostatnim przypadku chodzi oczywiście o dogmat dotyczący grzechu pierworodnego³⁹, którego przecież nie sposób wyjaśnić bez odwołania się do ludzkiej wolności. O tym syntetycznym i uniwersalnym przesłaniu dogmatów pisałem wcześniej, wskazując na podobne tropy myślenia w pracy Henriego de Lubaca. Przypomnijmy sobie także dzieło Saint-Simona i jego dwa podejścia: aposterioryczne i aprioryczne. To ostatnie jest stanowiskiem Kościoła, który całościowo i od zewnątrz, w sposób pryncypialny, szukając fundamentów, ocenia sytuację społeczno-polityczną. Ma do tego prawo, będąc instytucją spoza układu społeczno-politycznego, bo jest od państwa

³⁸ *Obras*, t. II, s. 635.

³⁹ De Maistre nazywa go „smutnym dogmatem” (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 71).

odróżniony! A co za tym idzie, ma słuszne roszczenia absolutne, tzn. nie istnieje obszar, który byłby od oceny religijnej zwolniony.

Na podstawie prawa dziedziczenia zepsutej natury ludzkiej wnioskujemy o jej jedności. Jest to dogmat mówiący o uniwersalnym zepsuciu człowieka. Rodzaj ludzki jest jednością i różnorodnością zarazem. Z tego tytułu mamy dwa rodzaje odpowiedzialności: społeczną oraz indywidualną. Pierwotne zepsucie mówi nam o odpowiedzialności społecznej, natomiast zło wynikające z indywidualnych wyborów o indywidualnej. Odpowiedzialność społeczną (dzieloną z innymi) nazywa Cortés „solidarnością” [*solidaridad*] i jest ona według niego „najpiękniejszym i najdosłowniejszym objawieniem katolickiego dogmatu”⁴⁰. Solidarność świadczy o szczególnej godności rodzaju ludzkiego, konsoliduje, a nawet tworzy ludzkość. Hiszpan od razu zaznacza, że katolicka idea solidarności nijak się ma do komunistycznej idei braterstwa, w katolickiej bowiem podkreśla się wielkość [*grandioso*] i szlachetność [*nobilísimo*] natury ludzkiej. W wizji komunistycznej ludzkość jest zbita w masę, a każda jednostka podporządkowana wspólności.

Następnie w ramach katolickiego spojrzenia na solidarność podkreśla się podmiotowość każdego działającego, który czuje się autorem swojego działania, jest niewyczerpanym źródłem twórczości tak dla siebie, jak i dla innych. Jest tym, co Newman nazwał „otchłanią”, a jego współczesny komentator, John F. Crosby, nieskończonością, która – podobnie jak pojęcie nieskończoności w matematyce – nigdy się nie wyczerpuje, nie można niczego od niej odjąć ani też nic do niej dodać. Dlatego Cortés podkreśla niezwykle trafnie i poetycko, iż tak rozumiany człowiek „nie jest w stanie ogarnąć lub zmierzyć ogromu [swojej] wielkości”⁴¹, co oczywiście nie pozwala nam Hiszpana nazywać pesymistą antropologicznym i wiązać z poglądami Hobbesa. Stanowisko personalistyczne określa osobę jako cel sam w sobie, jako całość istniejącą dla siebie samej, która w żaden sposób nie może być instrumentalnie traktowana jako część większej całości, jak to

⁴⁰ *Obras*, t. II, s. 638.

⁴¹ Tamże, s. 639.

się dzieje w systemach kolektywnych (socjalizm, komunizm)⁴²; osoba jest tajemniczym i zamkniętym w sobie uniwersum. Tę wyjątkowość bytu osobowego niepomniernie uwzniośla jeszcze fakt, że powstał on na obraz i Boże podobieństwo. Dzięki wolności człowiek z tego niewyczerpanego źródła dobywa coraz to nowe formy. Naturalnie rodzaj tych form – budujących lub niszczących – zależy od postawy wierzącego, a dokładnie mówiąc: od osobowego zjednoczenia z Bogiem. Solidarność komunistyczna, która przecież nazywa siebie „internacjonalistycznym braterstwem”, stanowi napięcie pomiędzy „komunistycznym despotyzmem a anarchią Proudhona”⁴³ – napięcie sztucznie wywołane w sercu sprzeczności sprowadzającej się do dylematu: czy podkreślać radykalny indywidualizm (anarchia), czy też całkowity kolektywizm.

Zauważmy tu przy okazji niezwykle interesującą prawidłowość. Otóż jeśli zgodnie z intuicją Newmana osoba jest „otchłanią”, którą Crosby błyskotliwie interpretuje w kategoriach matematycznej nieskończoności, to ostateczny wniosek współczesnego autora Sennetta odnośnie tyranii intymności wydaje się oczywisty. Jeśli nie nałożymy na manifestujące siebie Ja uświęconych tradycją form (uznanych i przyjętych w indywidualnym działaniu), jak choćby Cortésowego hamulca religijnego, to istotnie mamy do czynienia z naporem bezkształtnej masy, którą trafnie określa słowo „tyrania”. Sennett słusznie powątpiewa w „absolutną komunikatywność” pomiędzy osobami, bo przecież zakładałaby ona absolutne panowanie i kontrolę nad niezmierną głębią osoby, która z samej swojej natury kontrolowana w całości być nie może. Dlatego przyjmuję zdanie Senetta jako szczególnie trafną myśl: „Aktywna ekspresja wymaga od człowieka wysiłku, a ten wysiłek może się udać tylko wtedy, gdy ludzie ograniczają to, co wyrażają przed sobą wzajemnie”⁴⁴. A zatem udaje się wówczas, gdy odrzucone zostanie bałwochwalcze podejście do samej ekspresji, która ujawnia czystą intymność, bo na tej glebie rośnie kolejne zagrożenie dla życia publicznego – narcyzm. Nie

⁴² Zob. J. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyzna, Kraków 2007, s. 25 i nn.

⁴³ *Obras*, t. II, s. 639.

⁴⁴ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2009, s. 424.

można fetyszyzować ekspresji jako takiej, pozbawiając człowieka społecznych form tej ekspresji.

Tylko Byt Nieskończony może zapanować nad tym, co nieskończone. Tylko Bóg potrafi harmonijnie przywrócić porządek i odnowić ludzką solidarność. Człowiek naprawia połowicznie, najczęściej ze szkodą dla jednego elementu układu. Jedynie Bóg wprowadza równowagę. Pozostawiony samemu sobie człowiek albo tworzy skrajny indywidualizm, albo kolektywizm; albo koncentruje się na jednostce – wówczas czyni to ze szkodą dla społeczeństwa – albo na społeczeństwie – wtedy cierpi na tym jednostka. Jeśli człowiek podkreśla wagę wolności, traci na tym autorytet; jeśli nadmiernie kładzie nacisk na autorytet, ogranicza wolność. Mamy zatem albo „komunistyczny despotyzm”, albo „anarchię Proudhona”⁴⁵. Przykładem drugiego ekstremum, radykalnego indywidualizmu, mogłoby być stanowisko Maxa Stirnera (jego książka *Jedyny i jego własność*, wykładnia skrajnego egocentryzmu i subiektywizmu, ukazała się w 1844 roku). Przywołał tu Stirner tak streszcza swoją opcję na rzecz egoizmu: „Poza Mną zaś nie obchodzi Mnie nic! [...] Ja sam jestem Sobie własną sprawą, a nie jestem ani dobry, ani zły”⁴⁶. Człowiek, przekonuje natomiast Hiszpan, chcąc sam zaprowadzić ład, ponosi porażkę, bo – jak się wydaje – został pozbawiony „nauki równowagi” [*ciencia del equilibrio*]⁴⁷. Dlatego miota się pomiędzy skrajnościami.

⁴⁵ *Obras*, t. II, s. 639.

⁴⁶ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 6.

⁴⁷ *Obras*, t. II, s. 639. Mamy tu przykład nader interesującej analizy skutków ludzkiego działania, które zawsze zawiera w sobie swoje przeciwieństwo. Podobne rozważania znajdujemy u de Maistre’a (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 181), które dobitnie pokazują znaczenie ludzkiej wolności. To człowiek musi roztropnie rozważyć, czy jakieś działania, choć teoretycznie możliwe, są warte realizowania. Najprostszym przykładem użytym przez de Maistre’a jest dźwignia, której moc (czyli możliwość podnoszenia większych ciężarów) można by zwiększyć, ale wymaga to zwiększenia jej rozmiarów do tego stopnia, że przestaje to być opłacalne. Tak zatem udoskonalenie jednej właściwości pociąga za sobą negatywne skutki w innym obszarze. Te opisy można postrzegać jako analogię do opozycji „nagroda–kara”. Znajdujemy więc kolejny dowód na trafny intuicyjny ogląd Cortésa. Człowiek porusza się w przestrzeni nagrody i kary. Ulepszenie jednej rzeczy jest dla niego niewątpliwą nagrodą, ale zaraz pojawia się

Tutaj Cortés daje ciekawe porównanie, przenosząc ten brak umiejętności znalezienia równowagi na płaszczyznę polityczną. Twierdzi bowiem, iż partie polityczne szukające równowagi pomiędzy skrajnymi opcjami, a które nasz polityk nazywa „partiami równowagi” [*partidos equilibristas*, co można też ironicznie tłumaczyć jako „partie akrobatów”], cechują się „absolutną impotencją”. Słowo „akrobata” znakomicie oddaje nieco prześmiewczy stosunek Hiszpana do tzw. partii środka, które usiłują balansować pomiędzy skrajnościami i za żadną z nich się w praktyce nie opowiadają. Ludzka zmiana, płynąca z racjonalistycznego modelu, nie daje rozwiązania. Rozwiązanie jest niewidoczne, jest to ukryty proces dojrzewania w dziejach. Jedynie Bóg może być autorem doskonałej równowagi.

Człowiek uczestniczy w powszechnym prawie solidarności. Jest to solidarność z przeszłymi oraz przyszłymi pokoleniami, z którymi nawiązuje kontakt poprzez swoje działania do tego stopnia, że powinien odczuwać odpowiedzialność za to, co pozostawia potomności. Dzięki solidarności staje się członkiem wielu wspólnot: rodziny, państwa, stowarzyszenia. Wreszcie, będąc człowiekiem, należy do ludzkiej solidarności. We wszystkich tych praktycznych manifestacjach solidarności zachowuje wolność dzięki temu, co Cortés nazywa „osobistą odpowiedzialnością” [*responsabilidad personal*]⁴⁸, bo odpowiedzialność jest zbudowana na fundamencie sprawczości, ta zaś bezpośrednio odnosi się do wolności – działający wolny byt sprawia, że rzeczy mają się tak a tak. Człowiek zachowuje swoją integralną odpowiedzialność jako osoba – to ważny wniosek Cortésa – dzięki niej pozostaje odpowiedzialny za swoje działania niezależnie od okoliczności, od wspólnoty, w której przebywa. Żadna okoliczność nie unieważnia ani nie umniejsza tej odpowiedzialności człowieka jako osoby. W niej objawia się także szczególna godność osoby oraz jej podmiotowość.

kara w postaci pogorszenia innego obszaru. Przy tej okazji pozwolę sobie zauważyć, że – wyprzedzając analizy Hiszpana – moglibyśmy powiedzieć, że oczywiście dobrą byłoby rzeczą przemieszczać się z prędkością światła, bo bardzo przyspieszyłoby to podróżowanie. Zaraz jednak uświadamiamy sobie, czego dowiódł Einstein, że masa obiektu poruszającego się z prędkością światła rosłaby do nieskończoności.

⁴⁸ *Obras*, t. II, s. 640.

Z powszechnego prawa solidarności, które ostatecznie wiąże się z jednością rasy ludzkiej, Cortés wyciąga wniosek, że dziedziczy się nie tylko cechy fizyczne, ale także psychiczne. Ostatecznie zatem „instytucje są z konieczności arystokratyczne” [*forzosamente aristocráticas*]⁴⁹. Taka była starożytna idea solidarności, której brakowało idei solidarności podstawowej, łączącej wszystkich ludzi na mocy ich natury. Ludzie i bogowie zmagają się w nieustannej walce. Kiedy nie ma naturalnego poczucia solidarności, zależność na przykład rodzinna przeradza się w poddaństwo, władza przekształca się w tyranie. Państwo pochłania społeczeństwo.

Szkoła racjonalistyczno-liberalna zaprzecza istnieniu solidarności, bo – jeśli chodzi o porządek religijny – odrzuca katolicki dogmat o dziedziczeniu grzechu i kary. W sferze politycznej z kolei głosi zasadę nieinterwencji (kładzie akcent na wolność negatywną według znanego rozróżnienia Izajasza Berlina), czyli pozostawienia każdego samemu sobie i jego suwerennemu decydowaniu, co Cortés nazywa propagowaniem postawy „pogańskiego egoizmu” [*egoismo pagano*]. Liberalizm racjonalistyczny także odrzuca solidarność rodziny, ponieważ uznaje (demokratycznie) prawo każdego do piastowania jakiegokolwiek urzędu publicznego, lekceważąc – twierdzi Hiszpan – fundament dziedziczenia i przekazywania pewnych cech uzdalniających do panowania⁵⁰.

⁴⁹ Tamże, s. 641.

⁵⁰ Ta uwaga jest tu szczególnie interesująca, zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt wydania pism Cortésa w XIX-wiecznej Ameryce. Przecież jednym z fundamentów politycznych Nowego Świata jest egalitarna zasada „wszyscy ludzie są stworzeni jako równi”. Inny uczestnik XIX-wiecznych zmagani intelektualnych, Alexis de Tocqueville, zachwycał się równością Amerykanów. Trudno w kontekście amerykańskim mówić o jakimkolwiek dziedziczeniu cech. Każdy wykuwa swój własny los, nie troszcząc się zbytnio o innych. Dlatego, pisze Tocqueville, w Ameryce „cnoty są [...] rzadkie u rządzących”, a „ludzie wybitni są rzadko powoływani do pełnienia funkcji publicznych”. Demokracja ma to do siebie, że „nie tylko nie może wybierać ludzi wartościowych, lecz również nie chce ich wybierać”. Podobnie krytyczne uwagi dotyczą instytucji demokratycznych, które „skutecznie rozwijają w ludzkim sercu uczucie zawiści”, stąd wybitni ich unikają, żeby „pozostać sobą i uniknąć spodlenia”. I konkluduje francuski myśliciel polityczny tym, „że urzędy publiczne w Ameryce piastowane są przez wielu ludzi pospolitych” (A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005, s. 178, 179, 184). Z kolei de Maistre pisze: „Czemuz

Odrzucone zostaje także prawo przekazywania prawd o naturze ludzkiej skazanej grzechem, o fundamencie rodziny, o praktykowaniu cnót usprawniających do rządzenia następnym pokoleniom, bo głosi się „odwieczną tożsamość narodów” [*perpetua identidad de los naciones*] oraz „zasadę dziedziczności w monarchii” [*principio hereditario en la monarquía*]⁵¹. Hiszpan ma tu niewątpliwie na myśli te sprzeczne nurty, które dominowały w burzliwym okresie historii jego kraju, kiedy ugrupowania polityczne przeczące zasadzie dziedziczenia (tradycji przekazywania odpowiednich cech potrzebnych do sprawowania władzy z pokolenia na pokolenie) jednocześnie spolegliwie patrzyły na kwestię monarchicznej dziedziczności. Cortés przeczy, jakoby wszystkie narody mogły być ze sobą tożsame – miały te same cele i oczekiwania. O tożsamości narodu można mówić jedynie, jeśli trwa on na przestrzeni wieków. Monarchia dziedziczna z kolei ma sens tylko wówczas, gdy uznaje się fizyczne dziedziczenie cech. Cortés krytykuje także podejście racjonalistyczno-liberalne za materializm, który przenosi kwestię posiadania ponad fizyczne dziedziczenie.

Socjaliści podobnie przeczyją zasadzie dziedziczenia grzechu i kary oraz uznają demokratyczny dostęp do urzędów. Ta ostatnia zasada wedle socjalistów przeczy zasadności istnienia dziedzicznej monarchii i prowadzi do odrzucenia monarchii w ogóle. Ponieważ socjaliści głoszą naturalną równość między ludźmi, tym samym odrzucają arystokratyczne zróżnicowanie. Cortés istotnie był świadkiem rodzącego się internacjonalistycznego braterstwa, które stopniowo miało wyrugować więzy rodzinne na rzecz powszechnego braterstwa – na tej samej zasadzie, na jakiej Rousseau zalecał miłowanie ludzkości raczej niż indywidualnego człowieka, na jakiej dochodziło do wcielania się Hegłowskiego ducha obiektywnego, który poprzez szlachetną ideę wspólnotowości pozwala państwu realizować swoje cele⁵². Chrześcijaństwo idzie na przekór tym tendencjom z odwieczną

nieroztropnie obdarzono prawem głosu wszystkich ludzi? To nas właśnie gubi” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 299).

⁵¹ Zob. *Obras*, t. II, s. 642.

⁵² Bardziej współczesnym (archetypicznym) socjalistycznym bohaterem był Pawka Morozow, który wniósł się ponad więzy krwi, denuncjując swoich rodziców.

lekcją przykazania miłości bliźniego. Systemy totalitarne rzecz jasna uznają to za słabość, a to przykazanie za niemożliwe do zrealizowania, dowodząc, że z miłości bliźniego może zrodzić się jedynie wąsko pojęty oraz egoistyczny interes własny. Miłość wszystkich i nikogo w szczególności – oto lekcja, jaką narzuca filozoficzny kolektywizm. Otwartym pozostaje oczywiście pytanie: jeśli ktoś nie miłuje nikogo w szczególności, jak może nauczyć się miłować wszystkich?

4. RODZINA OSTOJĄ SOLIDARNOŚCI

Cortés optuje zatem raczej za ideą *Gemeinschaft* (wspólnoty) niż *Gesellschaft* (społeczeństwa), by przywołać znane rozróżnienie Tönniesia. W socjalizmie solidarność rodzinna zostaje wyparta przez solidarność narodu, klasy, o ile te ostatnie rodzaje solidarności w ogóle są możliwe. W systemie, który autor *Ensayo* uznaje za właściwy, to rodzina jest ostoją solidarności, a jednocześnie zaprzeczeniem idei równości, jako że stanowi wspólnotę hierarchicznie uporządkowaną (a tam, gdzie funkcjonuje hierarchiczność, nie ma mowy o równości). Cortés pięknie porównuje rodzinę do „drzewa, które z cudowną płodnością wiecznie rodzi ideę szlachectwa” [*idea nobiliaria*]⁵³. Słusznie też – a brzmi to bardzo współcześnie – dostrzega Cortés powiązanie pomiędzy atakiem na rodzinę a atakiem na własność jako jego konieczną konsekwencją⁵⁴. Hiszpan

⁵³ *Obras*, t. II, s. 644.

⁵⁴ Podkreślenie silnej pozycji rodziny jako fundamentu społecznego wydaje się tu szczególnie ważne. W XIX wieku znajdujemy podobne akcenty w dokumentach Kościoła, jak choćby w encyklice Leona XIII *Laborem exercens*. Współcześnie amerykański filozof polityki, Michael Novak (1933–2017), który – jak pisałem wcześniej – nazwał Cortésa „największym myślicielem katolickim”, także wskazuje w swoich zasadach dewolucji (czyli pomocniczości) na budowanie silnych rodzin. Rodzina jest kolebką silnych osobowości, także inicjatywy i twórczości, dlatego nie powinna być pozbawiona własności. Novak wskazuje na „kształtowanie rodzinnego kapitału” (zob. M. Novak, *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Lanham 1999, s. 108).

w niezwykle interesujący sposób i z właściwą sobie lekkością stylu przechodzi tutaj do analizy sytuacji posiadania. Podkreśla przede wszystkim odpowiedzialność za to, co się posiada, wobec przyszłych pokoleń, a zatem pokazuje człowieka jako zarządcę raczej niż egoistycznego właściciela. Takie spojrzenie mieści się jednocześnie w na wskroś biblijnej optyce. Chodzi o to, że rzeczy trwają, a człowiek przemija. Własność zatem ma znaczenie przede wszystkim społeczne, a nie indywidualne. Umocowanie rodziny w społeczeństwie w tym kontekście jest jeszcze silniejsze niż u Michaela Novaka. Cortés powiada bowiem, że „instytucja własności jest absurdalna bez instytucji rodziny”, jej ostateczną rację znajdujemy albo w rodzinie, albo w „instytucjach religijnych”⁵⁵. Przez instytucje religijne Hiszpan rozumie wspólnoty, np. zakonne. Cały czas chodzi bowiem o wspólnotowe zarządzanie własnością, ale nie na zasadzie socjalistycznej, ale na gruncie nakazu „czynienia sobie ziemi poddaną”⁵⁶.

Posiadanie musi być związane z trwaniem wspólnoty, a nie z przemijalnością jednostki. Jest ono ostoją trwałości. Cortés krytykuje fakt zagrabiania własności Kościoła, jakie dokonuje się w jego kraju pod wpływem sił liberalno-rewolucyjnych (czyli tzw. dezamortyzacja, o której pisałem). Najlepszą rękojmią trwania własności (i jej pomnażania) jest własność monastyczna albo rodzinna, które „nigdy nie przemijają” [*que nunca pasa*] i które są „tożsame z punktu widzenia własności”⁵⁷. Cortés przewiduje nadejście powszechnej grabieży w majestacie prawa – za które wini liberałów⁵⁸. Zresztą podnosi także kwestię odbierania własności Kościoła jako przykład odbierania prawa do ziemi. Widać tu wyraźnie krytyczne nawiązanie do wywłaszczeń, jakich dokonywał rząd rewolucyjno-liberalny pod sztandarem progresistów. Krytyka liberałów zatem z jednej strony – od strony teoretycznej –

⁵⁵ *Obras*, t. II, s. 644.

⁵⁶ Rdz I, 26.

⁵⁷ *Obras*, t. II, s. 644, 645.

⁵⁸ Ta myśl znowu jako żywo przywołuje nazwisko wspomnianego już tu bohatera XIX-wiecznego wartkiego nurtu intelektualnych debat, a mianowicie Frédérica Bastiata. W jego pismach termin „grabież” stanowi jedną z głównych kategorii. Zob. na temat grabieży w majestacie prawa F. Bastiat, *Prawo*, tłum. G. Dziaczkowska, Lublin 2003, s. 24–28.

uderza w racjonalizm, a z drugiej w działanie wymierzone przeciw własności.

Biorąc pod uwagę historyczny rozwój wydarzeń i naszą dzisiejszą perspektywę, znowu musimy przyznać, że Hiszpan przewidział rozwój komunistycznych systemów politycznych, w których własność prywatna – mająca dla Cortésa przede wszystkim znaczenie społeczne (wspólnotowe) – jest z góry eliminowana. Jak to poetycko i tajemniczo tłumaczy nasz autor: „własność nie ma racji istnienia, jak tylko w rękach zmarłych, podobnie i ziemia, sama z siebie wieczna, nie może być zawłaszczona przez żywych, którzy przemijają, lecz tylko przez zmarłych, którzy żyją wiecznie”⁵⁹. Zgodnie z głównym tropem myślenia autora tych słów moglibyśmy to zdanie interpretować następująco: człowiek jest bytem przejściowym, a ziemia jest wieczna (w każdym razie trwa dłużej niż indywidualne życie) – byt przejściowy nie może posiadać tego, co jest wieczne. Jednak w momencie śmierci kończy się stan przejściowy, ponieważ ten, który umarł, staje się nieśmiertelny, jako że drugi raz umrzeć już nie może. Jednocześnie tedy zmarły zostaje uwieczniony. Człowiek żyjący umieszczony jest w pewnym czasie i przestrzeni, umarły natomiast zostaje uwolniony od czasoprzestrzennych ograniczeń – w związku z tym jest wszędzie, bo nie ma konkretnego miejsca, gdzie mógłby być, a zatem może też posiadać wszystko. Sądzę, że taki wniosek jest oczywisty niezależnie od religii. Z czasem i przestrzenią oraz ich ograniczonym i przejściowym charakterem związane jest ciało. Gdy człowiek umiera, ciało pozostaje, natomiast dusza przechodzi do wymiaru poza czasem i przestrzenią.

Zarówno socjaliści, jak i liberałowie eliminują rodzinę oraz redukują własność prywatną. Jedynym właścicielem staje się albo państwo, albo egoistyczna jednostka. Ponieważ – zgodnie z myślą socjalistyczną – istnieje równość pomiędzy rodzinami, na tej zasadzie, na której istnieje równość pomiędzy ludźmi, nie istnieje „solidarność domowa” [*solidaridad en la sociedad doméstica*], a z tego, że istnieje „idealna równość pomiędzy wszystkimi ludźmi [...]”, wynika negacja solidarności politycznej”⁶⁰. Rozumiem, że

⁵⁹ *Obras*, t. II, s. 645.

⁶⁰ Tamże.

solidarność zakłada pewną nierówność pomiędzy ludźmi, którą przez swoje działania i wzajemną pomoc mogą zniwelować. Skoro wszyscy są równi, nie ma potrzeby solidarności – tak wydaje się rozumować Cortés. Jeśli solidarność jest negowana, ginie miłość w rodzinie i patriotyzm, ludzie przestają być obywatelami konkretnych państw, a stają się „obywatelami świata [*ciudadanos del mundo*] i, tak jak świat, ich ojczyzna nie ma granic”⁶¹.

Zauważmy, jak bardzo współcześnie brzmi ta krytyka postawy kosmopolitycznej. Czyż nie słyszymy podobnych apeli w ustach dzisiejszych polityków, którzy nawołują do rozbudzenia na nowo świadomości narodowej, bo idea kosmopolityzmu się wyczerpała? Bycie obywatelem świata oczywiście przeczy nie tylko patriotyzmowi, ale także nacjonalizmowi. Cortés łączy człowieka z miejscem jego przebywania, pisząc ironicznie, że tam, „gdzie nie ma ojczyzny, nie ma ludzi, chociaż mogą być socjaliści”, których nazywa „szaleńcami”⁶². Te słowa Hiszpana doskonale współgrają z poetyckimi opisami Antoine’a de Saint-Exupéry, zwłaszcza jego sentencją „człowiek nie może być nigdzie”.

KRYTYKA NATURALIZMU

Socjalizm jest stanowiskiem, które zawiera w sobie wiele sprzeczności. W tym zakresie brata się z liberalizmem, choć przewyższa go radykalnością swoich dążeń. Wśród tych rzeczy, które Cortés najbardziej krytykuje, jest – powtórzmy – rozmycie się „społeczeństwa domowego” (czyli rodziny), a to z tego względu, że socjalizm uwzniośla kolektyw i ludzkość ze szkodą dla jednostki. Jeśli jednak osoba zostanie zlikwidowana, hasła wolności, równości i braterstwa przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie, ponieważ nie wiadomo będzie, kto miałby być wolny, równy i pozostawać w braterskich więzach z innymi. Sam rozum bowiem, który ma dokonać oceny doświadczenia jako takiego, stwierdza, iż ono samo

⁶¹ Tamże, s. 646.

⁶² Tamże. Nie od rzeczy będzie przywołać w tym miejscu jedną z zasad Vico, która powiada: „Nieskończony charakter ludzkiego umysłu [...] sprawia, że człowiek, gdy pogrąża się w niewiedzy, uważa siebie za regułę wszechświata” (G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 83).

nie przekazuje mu pełnej wiedzy o wolności i obowiązkach wobec innych, to znaczy pełna wiedza na temat istoty osoby nie ogranicza się do doświadczenia, jakie ta osoba posiada sama o sobie czy też o innych. Stanowisko Cortésa staje w opozycji do naturalizmu. W doświadczeniu napotykałyśmy brak wolności, nierówność i wrogość. Solidarność łącząca ludzkość może być wyjaśniona jedynie na płaszczyźnie wiary. Rozum pozostawiony samemu sobie nie jest w stanie wyjaśnić wolności, równości i braterstwa.

Nie sposób wytłumaczyć faktu solidarności bez głębszego fundamentu, jakim jest religia. Tak zatem socjaliści, podobnie jak liberałowie, popadają w te same sprzeczności⁶³. Głosząc międzynarodalne braterstwo, odmawiają jednocześnie prawa do braterstwa indywidualnego. Cortés jest przekonany, że skoro nie istnieje solidarność na płaszczyźnie indywidualnej, nie istnieje też na płaszczyźnie społecznej. Niewątpliwie nawiązuje tu do Rousseauowskiej zasady miłowania raczej ludzkości aniżeli indywidualnego człowieka. Solidarność, wolność, równość, braterstwo pozostają jedynie pustymi terminami – tak należałoby rozumieć Cortésa – jeśli nie dopuszcza się ich praktycznego wyrazu wyrastającego z doświadczenia spotkania indywidualnych osób. Najgłębszym ich wyrazem jest rodzina. Rozumowanie Hiszpana idzie tedy na przekór naturalnemu historycyzmowi albo – stawiając akcenty nieco inaczej – historycznemu naturalizmowi, który przecząc normatywnym źródłom moralności, usiłuje z faktów wyprowadzić zasady. Rzeczywistość bez wiary, a posługując się językiem Cortésa, bez dogmatycznego przyjęcia pewnych imponderabiliów, pokazuje nam raczej Hobbesowski stan natury, stan nieustannej wojny wszystkich z wszystkimi⁶⁴. Mówiąc dokładniej, rozum bez wiary rychło gubi się pośród aporii sprzecznych faktów doświadczenia. Jeśli formułuje jakieś zasady, czyni to w sposób zupełnie nieuzasadniony na gruncie własnej, czystej teorii.

⁶³ xx-wieczny historyk także nazywa Rousseau „wiązką sprzeczności”, bo usiłował pogodzić anarchizm i powrót do natury z dyscypliną i porządkiem Sparty (zob. J. L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Kraków 2015, s. 40).

⁶⁴ I tu znowu interesującym kontekstem jest podział Saint-Simona, o którym pisałem wcześniej, na nauki aposterioryczne i aprioryczne. Religia, przypomnijmy, jest ujęciem apriorycznym, obejmuje bowiem zasady ogólne.

Ta sytuacja jest dla Cortésa wynikiem pierwotnego upadku i jego konsekwencji – czyli nieładu. Niezależny rozum bez pomocy wiary niczego nie nauczy się z obserwacji doświadczenia, bowiem samo w sobie jest ono różnorodne i nie pomaga w tworzeniu zasad ogólnych, które mogłyby je tłumaczyć. Łatwiej przychodzi założyć – jak niewątpliwie sugeruje Cortés – działanie złośliwego demona, który nas nieustannie zwodzi⁶⁵. Z czysto naturalnego punktu widzenia wszystko zdaje się sprzeciwiać człowiekowi: gdyby tylko brać pod uwagę to, czego człowiek doświadcza i co go spotyka, bez uwzględnienia głębszej, ontycznej płaszczyzny, można by jedynie wyciągnąć bardzo upraszczającą i redukcjonistyczną wizję ludzkiej natury.

Inną rzeczą jest to, że nie można mówić o solidarności międzyludzkiej, gdy przeczy się solidarności rodziny. Ta krytyczna uwaga w sposób iście proroczy zapowiada negatywne przemiany, jakie dokonają się w świadomości Europejczyka XX wieku. Otóż aktywne wówczas ruchy socjalistyczne i komunistyczne na swoich sztandarach głosiły solidarność, dokładnie mówiąc, nawet braterstwo ludzkości, atakując jednocześnie naturalną solidarność, jaka rodzi się na fundamencie więzów rodzinnych, przyjacielskich, wolnych stowarzyszeń. Jediną dopuszczalną formą solidarności była ta zrodzona z inicjatywy państwa i przez to państwo kontrolowana. Odgórna kontrola działań społecznych jednakże przeczy idei solidarności już w zarodku. W racjonalistycznym modelu solidarności tkwi ziarno sprzeczności. Solidarność, braterstwo mogą się rozwijać jedynie na gruncie konkretnego doświadczenia międzyosobowych relacji. Z kolei historia ludzkości, sama z siebie, nie wskazuje jakoby solidarność i braterstwo były naturalnymi formami życia społecznego. Na każdym etapie rozwoju bowiem muszą być te wartości na nowo podjęte, przyjęte i realizowane.

Ani solidarność, ani braterstwo przeto nie są czymś „naturalnym”, co w procesie koniecznej ewolucji wchodzi w praktykę społeczną. (Chyba że – tak jak w socjalizmie – mówimy o dobrej naturze człowieka). Zarówno solidarność, jak i braterstwo

⁶⁵ W tekście Cortésa mamy dokładnie „złośliwego sztukmistrza” [*conjunto maléfico*] (zob. *Obras*, t. II, s. 650).

pojawiają się źródłowo jako akty wiary i biorą swój początek z chrześcijaństwa. Zgodnie ze swoim konserwatywnym i krytycznym nastawieniem do modelu oświeceniowego Cortés odrzuca czysto teoretyczne podejście, podejście czystego rozumu, pozbawione tego, co odnosi się do wyobraźni, co wywołuje w debatującym obrazy. Niewątpliwie Cortés zgodziłby się z epistemologią Newmana i jego koncepcją przyświadczenia rzeczywistego, przyświadczenia rzeczywistości, przyświadczenia, które odwołuje się do obrazów i w wyobraźni znajduje siłę inspirującą.

SŁOWA RACJONALISTYCZNE A SŁOWA KATOLICKIE

Słowa pozbawione rzeczywistości (obrazów) są to „słowa racjonalistyczne” [*palabras racionalistas*], które Hiszpan przeciwstawia „słomom katolickim” [*palabras católicas*]. Słowa racjonalistyczne, pozbawione życia, „nie mają w sobie żadnej cnoty”, jedynie słowa katolickie mają „ten przywilej, że dają życie lub je zabierają, zabijają żywych i wskrzeszają umarłych”⁶⁶. Myślę, że nietrudno w tym miejscu wskazać na istotne odniesienia biblijne rozważań Cortésa, jak „Słowo stało się Ciałem”. Cortés ma tu niewątpliwie na myśli te sytuacje biblijne, w których słowo coś sprawia, rodzi jakąś nową rzeczywistość: ucisza burzę, gromi żywioły, przywraca do życia umarłego, nakazuje chromemu chodzić, a niewidomemu patrzeć. Podobną moc performatywną posiadają słowa używane w Kościele podczas sprawowania Sakramentów. Słowo katolickie (być może trzeba by je nazwać po prostu słowem chrześcijańskim) stwarza rzeczywistość, nie jest to jedynie słowo w dyskusji, ale nakaz działania. W tym stanowisku wyczuwa się też klimat doktryny decyzyjonizmu, o której była mowa wcześniej. Cortés pochwała działania Kościoła zmierzające w przeszłości do eliminacji herezji (trzeba pamiętać, że herezje były też postrzegane jako poglądy antyspołeczne, wymierzone w panujących, dlatego jako takie były jeszcze surowiej karane przez władców politycznych).

⁶⁶ Tamże, s. 651.

Oczywiście nurty francuskiego socjalizmu utopijnego oraz komunizmu skwapliwie korzystały z odniesień biblijnych, ale pozbawione były – by tak rzec – rzeczywistości biblijnej. Słowo zaczerpnięte z tradycji chrześcijańskiej, ale pozbawione rzeczywistości chrześcijańskiej ma wpływ destrukcyjny na życie religijne, bo wykorzystywane bywa do innych celów niż jego pierwotne przeznaczenie. Zdeformowane słowo Boga, którym posługują się rewolucje (1830 i 1848 roku), mają w sobie „cnotę niszczycielską” [*virtud destructoras*]⁶⁷. Takie niszczycielskie działanie kryje się za wszystkimi rewolucjami, które wprawdzie używają słów zaczerpniętych z tradycji chrześcijańskiej, ale wykorzystują je dla swoich własnych celów.

Socjalizm wprowadza na scenę dziejów byt kolektywny jako wyższy w hierarchii od bytu indywidualnego. Tymczasem doktryna katolicka podkreśla byt indywidualny jako byt substancjalny, zaś byt kolektywny jest jedynie bytem relacyjnym. Donoso Cortés niezwykle trafnie dotyka głównych problemów kolektywnego myślenia, w którym to ludzkość obdarzona jest „powszechną inteligencją” [*inteligencia universal*], której hipostazą są uprzywilejowane grupy, to znaczy są manifestacją Rozumu jako uosobienie jasnego i wyraźnego poznania. Skąd jednak wzięły się te grupy, pyta Cortés, jeśli nie z ludzi i rodzin. Jeśli zatem tym ostatnim odmawia się prawa do solidarności, to i te pierwsze nie mogą być solidarne, bo jest to sprzeczne. Nie można tedy odmawiać naturalnej solidarności międzyosobowej, a jednocześnie głosić grupową solidarność i braterstwo.

Cortés krytykuje sprzeczność komunizmu, doktryny, która negując solidarność jednostkową, głosi solidarność grupową. Komunizm oznacza ekspansję wpływu rządu [*gubernalismo*], która pochłania jednostki, ich życie i prawa. Tymczasem katolicyzm – jak podkreśla Hiszpan – jest prawdziwym „depozytariuszem dogmatu solidarności”, bo jest symbolem jedności, a solidarność wynika z jedności, ta z kolei sprawia, że solidarność jest nie tylko możliwa, ale i konieczna⁶⁸.

⁶⁷ Tamże, s. 653.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 655.

W *Zwierzeniach rewolucjonisty Proudhona* czytamy:

Wszyscy ludzie są równi i wolni: społeczeństwo ze swej istoty i przeznaczenia jest wszakże niezależne, rzec by można – *niekierowalne*. Wobec tego, że sferę działalności każdego obywatela wyznacza naturalny podział pracy i dokonany przezeń wybór zawodu, a funkcje społeczne powiązane są w ten sposób, żeby dawały efekt harmonijny, wynikiem wolnej działalności wszystkich jest porządek; rządu nie ma. Ktokolwiek kładzie na mnie rękę, żeby mną rządzić, jest uzurpatorem i tyranem; ogłaszam go swoim wrogiem⁶⁹.

Proudhon jest gotów przyjmując solidarność, ale jedynie w formie kolektywnej. Skoro jednak francuski anarchista odrzuca rodzinę, neguje solidarność domową. Gdy odrzuca rząd jako zagrożenie dla swojej wolności, eliminuje solidarność polityczną. Tymczasem uznając wolność i równość – jak słusznie rozumuje Cortés – nie sposób nie zgodzić się na istnienie ludzkiej solidarności⁷⁰. Uznając braterstwo i więzy łączące członków rodziny, Proudhon jednocześnie je neguje. Powiada bowiem, że umysłowi ludzkiemu trudno „odnaleźć na powrót drogę do natury, z chwilą kiedy go od niej oddaliły despotyzm i teologia”. A nieco dalej uderza w solidarność rodzinną, gdy pisze:

Ale rodzina to sfera autorytetu i podporządkowania; i jeśli komunizm zechce być logiczny, będzie musiał przyznać, że przyjmując rodzinę za wzór budowy społeczeństwa, doprowadzić musi nieuchronnie do despotyzmu⁷¹.

Historia pokazuje, że rządy socjalistyczno-komunistyczne uczyniły zamach na własność prywatną swoim priorytetem. W zawilóściach stylu Proudhona trudno się połapać. Czytamy w jego pismach na temat władzy i własności:

⁶⁹ J. P. Proudhon, *Istota i przeznaczenie rządu* [w:] tenże, *Wybór pism*, t. I, dz. cyt., s. 452.

⁷⁰ Zob. *Obras*, t. II, s. 655.

⁷¹ J. P. Proudhon, *Dobra* [w:] tenże, *Wybór pism*, t. II, dz. cyt., s. 106.

Gdybym miał odpowiedzieć na pytanie: czym jest niewolnictwo? i gdybym odpowiedział na nie jednym słowem: jest morderstwem – myśl moja byłaby od razu zrozumiana. Nie potrzebowalibyśmy wygłaszać długiej mowy, aby wykazać, że władza, która odbiera człowiekowi myśl, wolę, osobowość, jest władzą nad jego życiem i śmiercią, i że uczynić z człowieka niewolnika jest tym samym, co zamordować go. Dlaczego więc nie mógłbym na to drugie pytanie: co to jest własność? odpowiedzieć podobnie: własność jest kradzieżą. Dlaczego w tym wypadku nie miałbym mieć pewności, że nie zostanę zrozumiany, skoro to drugie twierdzenie jest tylko przekształceniem pierwszego?⁷².

Cortés trafnie pokazuje anarchistyczną doktrynę Proudhona jako przekaz pełen sprzeczności, w którym – jak na taki przekaz przystało – każdy mógłby się odnaleźć: i dyktator, i zwolennik wolności, ateista i katolik. Wiele z tez Francuza pozbawionych jest nowatorstwa, jak choćby jego słynna maksyma głosząca, iż „własność jest kradzieżą”. Tutaj Cortés szuka jej już u starożytnego bohatera Portugalii Wiriatusa. Ze względu na tę dwuznaczność, powiedzielibyśmy – dialektyczną, wedle której teza spleta się z antytezą w syntezę, Hiszpan nazywa francuskiego anarchistę nie tyle osobą, co personifikacją, i to „personifikacją nowożytnego racjonalizmu” [*personificación del racionalismo moderno*]⁷³. To także wiąże się z krytyczną oceną nowożytności w wersji racjonalistycznej – jako przekazu absurdalnego i pełnego sprzeczności.

Powtórzmy to bardzo wyraźnie. Donoso Cortés nie jest wrogiem ludzkiej wolności, wręcz przeciwnie, jest stanowczym przeciwnikiem hegemonii państwa, która indywidualną wolność pochłania. Jest przeciwnikiem absolutyzmu państwowego, który całkowicie pozbawia jednostkę jej praw. Jedyłą bezpieczną grawitacją, nadającą właściwy kierunek wolności, nie likwidując jej i nie zawieszając, jest grawitacja w kierunku Boga, bo tylko Bóg może być ostatecznym celem ludzkich dążeń, celem zaspokajającym wszelkie tęsknoty ludzkiego bytu. Jak to pięknie pisze Cortés

⁷² J. P. Proudhon, *Co to jest własność?*, <http://filozofia101.freehost.pl/teksty/kolo/Proudhon%20-%20Co%20to%20jest%20wlasnosc.pdf> [dostęp: 26 XI 2016].

⁷³ *Obras*, t. II, s. 658, 659.

W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI

w swoich *Rozważaniach o dyktaturze*: „Wolność, prawdziwa wolność, wolność wszystkich i dla wszystkich nie przychodzi do świata bez Zbawiciela świata”⁷⁴. W tym dążeniu jednocześnie indywidualność znajduje ratunek i dzięki temu rozwijać może się solidarność.

Z tych analiz i z tego, o czym pisałem wcześniej, wyłania się takie oto przesłanie. Cortés chce nam powiedzieć, że człowiek jest skazany na dychotomie, na mrok i światło, na dobro i zło, na światłocień, a jednocześnie wezwany, by wraz z innymi podążać w kierunku dobra i światła. Taki jest jego naturalny stan, zadane okoliczności i warunek nie tylko dobrobytu, ale i człowieczeństwa. Jeśli oczekuje lub nawet domaga się od podobnego sobie bytu zniewelowania dychotomii, czyni to zawsze ze szkodą dla siebie, bo spodziewa się niemożliwego. Autorem ostatecznego pojednania rzeczy jest Bóg. Człowiek natomiast zawsze dokonuje redukcji, upraszcza i schematyzuje – czyli porusza się w przestrzeni abstrakcyjnej. Hiszpan zatem podsuwa nam bardzo trafne intuicje składające się na XIX-wieczną krytykę procesu zrównywania, której źródła znajdują się w myśleniu nowożytnym. Zrównanie, na przykład zawarte w obietnicach socjalizmu, będzie niezmiennie prowadziło do destabilizacji i jeszcze większej nierówności.

ROBERT OWEN – KOLEJNA PROPOZYCJA WSPÓLNOTY SOCJALISTYCZNEJ

Owen należy do nurtu brytyjskiego socjalizmu utopijnego, który podobnie jak w przypadku socjalizmu anarchistycznego Proudhona zakłada radykalne reformy społeczne. Jürgen Osterhammel nazywa socjalizm „nowym językiem solidaryzowania się warstw nieuprzywilejowanych”, który „oznaczał zarówno reprezentowanie interesów zbiorowych w walce klas, jak i wprawianie się w demokrację”⁷⁵. Głównym zadaniem tego kierunku myślenia było zorganizowanie proletariatu w spółdzielnie, zdecentralizo-

⁷⁴ Tamże, s. 316. Stwierdzenie to harmonijnie spleta się z częstym apelem Jana Pawła II, zwłaszcza w czasie jego pielgrzymek do Polski: „otwórzcie drzwi Chrystusowi”.

⁷⁵ J. Osterhammel, *Historia XIX wieku...*, dz. cyt., s. 807.

wanie gospodarki, jednak nie w kierunku prywatnych właścicieli, ale w celu stworzenia wspólnot, które rezygnują z własności prywatnej na rzecz kolektywnej. W XIX wieku wytworzył się ruch intelektualny zwany liberalizmem socjalnym oraz socjalizmem demokratycznym, zwłaszcza w Europie Środkowej, Zachodniej i Północnej, i oba te ruchy zbliżyły się do siebie⁷⁶.

Wprawdzie Cortés nazywa Owena „najbardziej konsekwentnym ze wszystkich nowoczesnych socjalistów”, niemniej nadal zaznacza wyraźnie, że socjalizm jest „głupią sprzecznością” [*torpe contradicción*]⁷⁷, ponieważ neguje istnienie ludzkiej wolności. Skoro bowiem zło i dobro nie pochodzą od indywidualnego człowieka, lecz od stosunków społecznych, to człowiek także nie może być odpowiedzialny za zło lub dobro. Według Cortésa „idea rządu oraz idea społeczeństwa pozostają w korelacji do ludzkiej wolności”⁷⁸. Zastanówmy się nad konsekwencjami tej ważnej konstatacji.

Otóż skoro rząd i społeczeństwo zależą od ludzkiej wolności, to pytanie o stan rządu i społeczeństwa powinno być kierowane przede wszystkim do indywidualnego człowieka. Choroba lub zdrowie, jeśli tak można powiedzieć, rządu i społeczeństwa zależą od walki ze złem i walki o dobro, jaką każdy indywidualnie podejmuje w sobie samym. Tu wracamy do przestrzeni solidarności rodziny. Rodzina jest najbardziej naturalną społecznością, która w tej walce pomaga. Jest to pierwotna wspólnota, w której człowiek wzrasta, w której uczy się roztropnego i odpowiedzialnego zarządzania swoją wolnością. Tę pierwotną sytuację jednak mogą zrozumieć – tak moglibyśmy interpretować Cortésa – ci, którzy uznają zarówno dogmat grzechu pierworodnego, jak i dziedziczenie tego grzechu. Zanurzone bowiem w grzechu obecne i przeszłe pokolenia zupełnie inaczej pojmują walkę ze złem od tych, które negują prawdę o grzechu, a starają się jedynie o zbudowanie bardziej racjonalnie urządzonych społeczeństw. Hiszpan słusznie twierdzi, że jest to możliwe jedynie w idealnych wspólnotach, w których ludzką wolność wyeliminowano – a zatem (pozornie) wyeliminowano skłonność zarówno do dobra, jak i do zła – „pozornie”,

⁷⁶ Zob. tamże, s. 808.

⁷⁷ *Obras*, t. II, s. 660, 661.

⁷⁸ Tamże, s. 661.

W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI

ponieważ tak naprawdę nie da się wyeliminować skłonności, można je tylko przytłumić⁷⁹. Skoro zatem pomysł Owena zasadza się na idealnej przesłance, nie przyniesie spodziewanego skutku.

Cortés krytykuje pomysły socjalistów, przyjmując punkt widzenia chrześcijańskiej antropologii – czyli przede wszystkim przyjmuje prawdę o grzechu. Jego rozumowanie jest tutaj spójne i logiczne. Jeśli człowiek jest bez grzechu, to nie jest odpowiedzialny za zło, a z pewnością nie może być za autora zła poczytany. Zauważmy zresztą, że Hiszpan słusznie postępuje, krytykując propozycję reform, skoro nie bardzo wiadomo, kto miałby tym reformom podlegać. Trudno przecież reformować instytucje prowadzone przez bezgrzesznego człowieka!

NEGACJE

Poglądy socjalistów to zbiór negacji, które na podstawie analizy *Ensayo* można by ułożyć w następujący ciąg wnioskowania⁸⁰:

negacja (nawet brak możliwości) grzechu → negacja
wolności → negacja odpowiedzialności → negacja kary → negacja
boskiego rządu → negacja ludzkiego rządu → nihilizm

Nie ma wolności tam, gdzie nie ma możliwości popełnienia zła. Skoro nie ma zła, nie ma też odpowiedzialności i kary. Bóg, który by pozbawił człowieka wolności, nie może też domagać się od niego realizowania dobra i unikania zła. W związku z tym nie może ani karać człowieka, ani go nagradzać. Ciekawą tezę Cortésa jest także to, że negacja autorytetu Boga wyprzedza negację autorytetu rządu ludzkiego – że człowiek najpierw uczy się postawy posłuszeństwa w relacji do Boga i z tej lekcji wyciąga

⁷⁹ Najbardziej znanymi przykładami, jakie podsuwa nam literatura, są oczywiście utopie George’a Orwella (1984) oraz Aldousa Huxleya (*Wielki wsapaniały świat*), w których życie jest zautomatyzowane, przewidywalne i sztuczne. Można by powiedzieć, że po zbudowaniu tak idealnie zorganizowanego i zmechanizowanego świata ludzie przestają być potrzebni. Nie ma w nim bowiem miejsca na ludzką, nieprzewidywalną wolność.

⁸⁰ Zob. *Obras*, t. II, s. 663.

cnotę podporządkowania i utrzymywania ładu w państwie. Mamy tu kolejny istotny element teologii politycznej Hiszpana. Zauważmy ponadto, że za tym łańcuchem wnioskowań kryje się krytyka intelektualizmu etycznego, który od starożytności niezmiennie powraca, a w czasach nowożytnych ze szczególną siłą. Intelektualizm istotnie odrzuca skażenie grzechem, ponieważ jedyny błąd, który uznaje, to błędne rozpoznanie dobra. Człowiek zwodzony w swym poznaniu nie odczuwa potrzeby nawrócenia (odkupienia), lecz szuka lekarstwa w jeszcze skuteczniejszej metodzie poznania.

Z faktu negacji odpowiedzialności wynika negacja solidarności, i to w różnych obszarach – indywidualnym, rodzinnym, państwowym. Z kolei negacja solidarności prowadzi do negacji jedności, ponieważ „pomiędzy solidarnością i jednością [istnieje] tak całkowita [tożsamość]”⁸¹. Widać tu wyraźnie kierunek krytyki Hiszpana. Otóż socjalistom głoszącym jedność ludzkości i solidarność brakuje fundamentów, na których jedność i solidarność mogłyby się rozwinąć.

Jeśli chodzi o indywidualum, cechuje je jedność substancjalna. W przeciwnym razie człowiek byłby tylko bytem zjawiskowym należącym do teraźniejszości. Osoba zachowuje jedność substancjalną niezależnie od momentu czasowego, z którego jest rozpatrywana. Należy zarówno do przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Myślę, że z moralnego punktu widzenia tak rozpatrywana jedność jest szczególnie zasadna, ponieważ czyni ona człowieka odpowiedzialnym zarówno za zło popełnione w przeszłości, popełniane teraz, jak i planowane w przyszłości. W tym sensie słusznie Cortés uważa, że człowiek jest jednością czasową, łączącą w sobie te trzy perspektywy.

SOCJALIZM JAKO SEMIKATOLICYZM

Ze względu na to, co głosi socjalizm, Hiszpan nazywa go „semikatolicyzmem”⁸², który jednak nie funkcjonuje właściwie, bo nie ma korzeni. Głosi hasła podobne do katolicyzmu, ale realizuje zasady z nim sprzeczne. Hasła rewolucji francuskiej – jak już

⁸¹ Tamże, s. 664.

⁸² Tamże, s. 665.

pisałem – nie tylko Cortés, ale wielu współczesnych autorów uznaje za źródłowo chrześcijańskie, chociaż głoszący je krytycznie odnosili się do chrześcijaństwa, szczególnie w jego formie instytucjonalnej. Także zwolennicy rozwiązań socjalistycznych, a nawet komunistycznych, o czym już była mowa, chętnie szukali dla swoich doktryn odniesień w pierwotnych gminach chrześcijańskich. Oczywiście Apostołowie byli dla nich pierwszymi komunistami wiernie realizującymi idee komunistyczne (tu zwłaszcza warto przytoczyć poglądy Étienne’a Cabeta).

Określenie „semikatolicyzm” traktuję jako określenie ironiczne wskazujące na rodzaj maskarady. Cortés zdaje się nawiązywać do racjonalistycznego modelu człowieka, kiedy krytykuje porównanie człowieka do „spekulatywnej egzystencji matematycznego punktu” [*existencia speculativa del punto matemático*]⁸³, jako że punkt nie ma historii, jest tylko konstruktem pasującym do każdej konfiguracji. To bardzo ciekawa interpretacja – wynika z niej, że nasz bohater cechuje się wielką intuicją filozoficzną, chociaż nie był profesjonalnym filozofem, a z pewnością nie był filozofem akademickim. Krytyczne odniesienie do punktowego widzenia człowieka znajdujemy bowiem zarówno w xx-wiecznych analizach Ricoeura, jak i w pracy współczesnego filozofa Charlesa Taylora nawiązującej do Locke’a. Chodzi tu o interpretację ludzkiej podmiotowości w filozofii empirystycznej Locke’a jako jednostki „punktowej” niemającej historii ani miejsca, będącej bytem „znikąd”. Tak rozwijała się myśl filozoficzna po przełomie nowożytnym. Kartezjański podmiot oderwany – dzięki zabiegowi wątplenia metodycznego – staje się podmiotem „punktowym”. Forma tego podmiotu uzyskuje wzmocnienie w filozofii Locke’a, która wyznacza mu zadanie „burzenia tego, co zastane”, zaleca mu „burzyć i odbudowywać”⁸⁴. Taki rozum z idei prostych, wziętych z doświadczenia, buduje swój własny świat i dopiero w tym świecie – jako własnym wytworze – czuje się swojsko. Rozumiemy naturalnie, że taki świat ze swojej natury sprzeciwia się zewnętrznemu autorytetowi. Budowanie jest procedurą mechanicznego, instrumentalnego oraz antyteleologicznego działania.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 309, 310.

I znowu wracamy do kwestii grawitacji. Z analiz Cortésa wynika bowiem, i o tym sam autor jest głęboko przekonany, że uznając specyfikę bytu człowieka, ludzkości jako pewną rzeczywistość, a nie teoretyczny konstrukt, nieodmiennie nawiązujemy do perspektywy katolickiej, która jest najpełniejsza, realistyczna, właściwa, pozbawiona utopii oraz sprzeczności. Wracamy do „jednej i solidarnej ludzkości chrześcijańskiego dogmatu”, do sytuacji ontycznej i egzystencjalnej pierwszego człowieka, do „Adama z Księgi Rodzaju”⁸⁵.

Socjaliści, na czele z Proudhonem, wydają się Cortésowi być ukrytymi katolikami z całym ich zatroskaniem o mizериę rodzaju ludzkiego, której przecież i tak nie potrafią rozwiązać, bo tkwią w oparach utopii. Katolicyzm jest jak cylinder, przez który wszystko przechodzi. Cortés podsumowuje:

Katolicyzm nie jest tezą, a nie będąc tezą, nie może być zwalczany przez antytezę. Jest syntezą, która ogarnia wszystko, która zawiera wszystko, która wszystko wyjaśnia, która nie może być, nie powiem, że zwyciężona, ale nawet zwalczana, jak tylko przez syntezę tego samego rodzaju, która powinna – tak jak katolicyzm – ogarniać, zawierać i wyjaśniać wszystkie rzeczy. W systemie katolickim wszystkie ludzkie tezy i antytezy mają wystarczająco miejsca.

I właściwie nikt nie może znaleźć się poza katolicyzmem, zwłaszcza realnie, ponieważ jest on siłą grawitacji i kondensacji, „niezwyciężoną siłą nieprzekazywalnej cnoty” [*virtud incomunicable*]. Katolicyzm jest „atmosferą inteligencji” [*atmósfera de las inteligencias*]. Socjaliści, niezależnie od swoich wysiłków, są jedynie po prostu „złymi katolikami”⁸⁶.

Takim negatywnym przykładem dla Cortésa jest Proudhon – i to bardzo trafny wybór. Hiszpan wskazywał, że francuski socjalista-anarchista miota się pośród sprzeczności. Dotyka bolesnych kwestii społecznych, widzi problem, ale nie potrafi go rozwiązać, bo zakłada, że jedyne rozwiązanie mieści się w reformie społecznej, nie potrafiąc zidentyfikować prawdziwego źródła zła.

⁸⁵ *Obras*, t. II, s. 665.

⁸⁶ Tamże, s. 666.

5. KATOLICYZM – WIELKA SYNTEZA

Cortés pojmuje katolicyzm jako wielką syntezę, w której każdy może się odnaleźć. Dzieje się tak dlatego, że przesłanie katolicyzmu swoim uniwersalizmem obejmuje wszystkie bolączki wszystkich czasów. Jeśli bowiem przyjmujemy mocną tezę Cortésa, że zło dotyka natury człowieka i jest dziedziczne⁸⁷, a także że człowiek potrzebuje odkupienia całości swego bytu, to bodaj nie ma obszaru, który byłby wyłączone z zakresu takiej całościowej diagnozy. Mówimy tutaj także o dogmatach, a zatem zdaniach, których kategoryczność nie podlega dyskusji, przeto winny być traktowane jako punkt wyjścia, a nie jako etap w łańcuchu wnioskowania. Ujmowanie katolicyzmu w swoich pismach jako wielkiej syntezy istotnie ustawia Cortésa na pozycji „transcendentnego syntetyka”, jak nazwany został Juan Donoso przez Johna Grahama.

W jego percepcji katolicyzmu widać żar i radykalizm, ujęte w karby ortodoksji. Dlatego należy jeszcze raz podkreślić, że Hiszpan nie jest ani pesymistą co do natury ludzkiej – nie uważa jej za całkowicie złą – ani też nie jest szaleńcem, jak niektórzy sugerowali. Posiada natomiast cenny dar intuicyjnego wysnuwania wniosków co do dalszych losów społeczeństw wydanych na pastwę politycznych eksperymentów, które okażą się szkodliwe, bo fałszywie pojmują naturę ludzką. Zauważmy ponadto, że Cortés zupełnie realistycznie podchodzi do daru wolności, docenia ten dar, w przeciwnym razie przecież nie pisałby o odpowiedzialności.

Dogmat solidarności, dogmat jedności oraz idea odpowiedzialności są ze sobą powiązane. Pisałem wcześniej, że wedle Cortésa nieład wprowadzony w naturę ludzką jako skutek grzechu może zostać zmieniony w ład, bo Bóg potrafi przywrócić utracony porządek, potrafi odwrócić skutki grzechu. Mamy tu do czynienia z jednej strony z dogmatem o dziedziczeniu – solidarność upadłej natury – oraz z dogmatem substytucji⁸⁸ z drugiej – Bóg odwraca skutki grzechu. Tylko Bóg ma moc odwracania skut-

⁸⁷ Zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 109.

⁸⁸ Cortés używa określenia „substytucja”, ale z kontekstu wynika, że chodzi po prostu o dogmat o Odkupieniu.

ków, przemiany nieładu w ład. A wracając do metafory grawitacji, powiemy, że Bóg nadaje człowiekowi właściwy kierunek dążenia, kiedy ten poddaje się sile ciężenia w Jego kierunku. Wprawdzie zanurzenie w grzechu jest czymś złym, ale świadczy jednocześnie o czymś pozytywnym – mianowicie o naszej wspólnej solidarności oraz o mocy odkupienia, która nas wszystkich obejmuje. Ludzkość jest „zanurzona w kłamstwie” [*prevaricatoria*], a jednocześnie „odkupiona” [*redimida*]⁸⁹. Solidarność polega tedy na tym, że uznaje się całą spuściznę grzechu. Nie jest to deklaracja rozpaczy, lecz nadziei, bo dopiero pełne (rzeczywiste) uznanie tego dziedzictwa – Newman powiedziałby: zrealizowanie – uświadamia nam także przynależność do rzeczywistości odkupienia. Grzesznik, który „umarł na mocy solidarności, został przyjęty na mocy odwrócenia [*reversibilidad*] [skutków grzechu – J. K.]”⁹⁰.

Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że wykładu Cortésa o dogmatkach nie należy czytać jak traktatu naukowego, trzymającego się ściśle wykładni teologicznej, ale należy docenić jego wartość retoryczną i heurystyczną. I tak pisząc o grzechu pierwotnym, posługuje się terminem „imputación” (przypisanie), który jest bardziej charakterystyczny dla tradycji protestanckiej. Chodzi natomiast o dogmat dotyczący grzechu pierwotnego przyjęty przez Sobór Trydencki (17 VI 1546)⁹¹. W swoich analizach teologicznych Hiszpan utrzymuje się w ramach ortodoksji Kościoła rzymskokatolickiego, a zatem grzech pierwotny jest przez niego pojmowany jako dziedziczony (jak to rozumiał św. Augustyn), a nie naśladowany (według Pelagiusza). Stąd grzech pierwotny to nie kwestia psychiki, lecz natury bytu ludzkiego, bo grzech ten „dotyka ontycznej struktury człowieka”⁹². Z tego faktu wynika też solidarność upadłej natury – uczestnictwo w pierwotnym skażeniu na mocy dziedziczenia. W swoich analizach teologicznych Cortés nie zachowuje rygoru metodologicznego: niektóre określenia, jak choćby kategoria „solidarności”, trzeba traktować

⁸⁹ *Obras*, t. II, s. 668.

⁹⁰ Tamże, s. 669.

⁹¹ Dlatego używałem tu określeń „dogmat o dziedziczeniu” lub „przekazywaniu winy”, które bardziej odpowiadają słownictwu przyjętemu w teologii katolickiej.

⁹² Zob. M. Blaza SJ, D. Kowalczyk SJ, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 123.

jako kategorie opisowe, należące do tego samego pojęcia, mianowicie dogmatu o dziedziczeniu. Jednak określenie „dogmat solidarności” może też dotyczyć Wcielenia – Bóg okazał solidarność z człowiekiem, przyjmując ludzkie ciało. Wreszcie mamy też „dogmat substytucji” – Chrystus przyjął na Siebie grzechy wszystkich i poniósł śmierć na krzyżu. Tak zatem, kierując się tą intuicją, należy traktować zagadnienie dogmatu w pismach Cortésa: jako próbę opisanego pewnego doświadczenia nauki o relacji Boga do człowieka w ramach teologii katolickiej i wzmocnienia znaczenia tego opisu. Hiszpan usiłuje zgłębić i nazwać to doświadczenie zamknięte w dogmatach z punktu widzenia człowieka wierzącego, aby jeszcze lepiej unaocznic, jak należy rozumieć ów dynamiczny splót ludzkiej natury – grzesznej i odkupionej zarazem, splót trudnej do pogodzenia sprzeczności.

5.1. OFIARA KRWI

Mamy – jak u św. Augustyna – Państwo Boże [*ciudad de Dios*] oraz państwo światowe [*ciudad del mundo*]. Te dwa państwa nie są opozycyjne względem siebie, ponieważ występują w dwóch różnych porządkach (u świętego z Hippony także nie ma przeciwstawienia). Państwo Boże jest państwem Abla, państwo światowe jest państwem Kaina. Interpretując obraz Cortésa, zauważmy, że w obu państwach składa się ofiarę krwi, jak w biblijnym przykładzie Kaina i Abla. Jednakże ofiara Kaina jest ofiarą zemsty [*derrama la venganza*], zaś ofiara Abla ofiarą miłości [*derrama el amor*]⁹³. Najdoskonalszą ofiarą miłości jest ofiara odkupieńcza, która jest ofiarą zadośćuczynienia.

Chrystus, ponosząc ofiarę krwi i oddając Swoje życie, dokonał ofiary usprawiedliwienia jednocześnie całej ludzkości, a nie tylko tych pokoleń, które żyły w Jego czasie. Mogło się to stać dzięki zjawisku dziedziczenia winy.

Krew człowieka nie może być zadośćuczynieniem za grzech pierwotny, ale może być zadośćuczynieniem za konkretny grzech indywidualny – na podstawie tej przesłanki Cortés

⁹³ Zob. *Obras*, t. II, s. 670.

wysnuwa wnioszek, że kara śmierci jest nie tylko zasadna, ale także konieczna (i dogodna). Wiąże się to z przekonaniem co do oczyszczającej roli, jaką pełni ofiara krwi, jeśli jest ona wylana w określony sposób, czy też – jak możemy wnioskować – jej egzekucja odbywa się w majestacie prawa. Z tym łączy się również jej ekspiacyjna rola. Co to znaczy, że krew ma być wylana „w określony sposób”? Rozumiem przez to, że zbrodnia została dokładnie zbadana, że jedynym zadośćuczynieniem za jej rozmiar i okrucieństwo jest ofiara krwi, że nie jest ona aktem zemsty czy odwetu, ale wymierzeniem słusznej kary. Cortés tak mocno broni zasadności kary śmierci, iż twierdzi nawet, że jej zawieszenie doprowadzi do rezygnacji z kary za inne przestępstwa⁹⁴, co już samo w sobie jest sądem bardzo kontrowersyjnym. Argumentacja Cortésa nie jest tu przekonująca, a jego rozumowanie opiera się na dość chwiejnych przesłankach. Powiada on na przykład, że w przypadku zbrodni politycznych państwo nie powinno rezygnować z kary śmierci⁹⁵, bo stawia to samą zbrodnię pod

⁹⁴ Zob. tamże, s. 674. Obecnie moratorium na wykonywanie kary śmierci (czyli jej zawieszenie) jest powszechną praktyką w krajach europejskich. Ciekawym polem badawczym byłyby Stany Zjednoczone, gdzie w niektórych stanach wykonuje się wyroki śmierci, w innych nie. Można by badać poziom praworządności i porównać stan, gdzie jest kara śmierci, z tym, gdzie ją zawieszono. Ponadto trzeba dodać, że nawet tam, gdzie nie wykonuje się kary śmierci, prawodawstwo przewiduje bardzo wysokie kary za poważne przestępstwa. Oznacza to, że penalizacja przestępstw wcale nie maleje wraz ze zniesieniem kary śmierci, jak przewidywał Hiszpan.

⁹⁵ W średniowieczu uzasadniano dopuszczalność kary śmierci, czerpiąc zarówno z tekstu św. Pawła, jak też opierając się na argumentacji filozoficznej. Kara śmierci „stanowi niezbędny środek dla prawidłowego funkcjonowania ustanowionego przez państwo ładu prawno-moralnego, a także dla stworzenia warunków bezpieczeństwa publicznego dla ogółu społeczeństwa”. W 1764 roku ukazała się książka Beccario *Dei delitti e delle pene* [O przestępstwach i karach]. Autor godzi się na wykonanie kary śmierci w przypadku „zładzenia przestępcy mogącego wywołać rewolucję i zagrozić istnieniu opartego na »umowie społecznej« ładu państwowego oraz likwidacji wichrzycieli stwarzających niebezpieczeństwo zbrodniczej anarchii” (T. Ślipko, *Kara śmierci* [w:] *Słownik społeczny*, dz. cyt., s. 506). W XIX wieku mocowały się ze sobą dwie postawy: abolicjonizmu (likwidacji kary śmierci) oraz retencjonizmu (zachowania kary śmierci). Cortés wpisywałby się zatem w nurt retencjonistyczny i trzeba przyznać, że jego uzasadnienie – powiązanie kary śmierci z ofiarą krwi, a także

znakiem zapytania. W swoim rozumowaniu autor stosuje przejścia, które wprawdzie mogą być uznane za spójne logicznie, ale tylko przy założeniu, że przyjmujemy kontrowersyjne przesłanki. Cortés dowodzi przeto, że państwo nie może okazać omylności w sprawach politycznych,

bo omylność w kwestiach politycznych zakłada omylność w sprawach moralnych, zaś omylność w jednym, jak i w drugim przypadku prowadzi do radykalnej niekompetencji państwa w nazywaniu jakiegokolwiek działania ludzkiego zbrodnią.

I konkluduje: „skoro ta omylność jest faktem, wynika stąd, iż w sprawie karania wszystkie rządy są niekompetentne, ponieważ wszystkie są omylne”⁹⁶.

Wydaje się, że pisząc o przypadku słusznej kary śmierci, Cortés pragnął, by porównano ją z rewolucyjnym rozlewem krwi, który jest chaotyczny i bezmyślny. W takim rozlewie nie ma podziału na winnych i niewinnych, więc danina krwi nie ma żadnej funkcji ekspiacyjnej.

Niezwykłe ciekawe jest przejście, jakiego Hiszpan dokonuje następnie w swoim rozumowaniu. Otóż łączy przestępstwo z grzechem, co oczywiście z perspektywy religijnej – nie państwowej – jest jak najbardziej słuszne. Uwalnia państwo od odpowiedzialności, gdy pisze, że karać za przestępstwo może tylko ten, kto może oskarżyć człowieka o grzech. Skoro jednak tylko ten jest kompetentny do karania za przestępstwo, kto jest jednocześnie kompetentny do karania za grzech, to w takim razie dopiero ludzie Kościoła mogą to czynić „jako delegaci Boga, a ludzkie prawo ma moc jedynie wówczas, gdy jest komentarzem prawa boskiego” [*comentario de la ley divina*]⁹⁷. Rządy z kolei otrzymują swoją legitymację do sprawowania władzy z boskiego nadania – dlatego jeżeli negują Boga, to „negują same siebie”⁹⁸.

z szerszym rozumieniem zjawiska cierpienia – jest bardzo interesujące, choć w kontekście współczesnego nauczania Kościoła wydaje się kontrowersyjne.

⁹⁶ *Obras*, t. II, s. 674.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

Tak jak nie można przyjmować faktu przestępstwa, negując jednocześnie grzech, podobnie też nie sposób negować Boga, przyjmując jednocześnie fakt istnienia rządu. Rozumowanie Cortésa, dokonane w sposób iście finezyjny, zatacza krąg. Zgadzam się w zupełności z tymi, którzy podziwiają kunszt retoryczny Hiszpana, bo pozwala mu prowadzić czytelnika przez mrok splecionych korytarzy, by nagłym zwrotem akcji wyprowadzić go na prześwieconą światłem polanę. Docieramy bowiem tutaj do punktu, w którym znów pojawia się metafora środka i obrzeża. Teraz jednak metafora ta powraca do nas w nowej formie. Otóż jeśli państwo i prawo są z nadania Boga – i na Boskim fundamencie spoczywa ich autorytet – podobnie będzie traktowana wymierzana przez nie kara. Jeżeli zatem mamy do czynienia z abnegacją, z całkowicie zsekularyzowanym systemem politycznym, istotnie systemem ateistycznym, wówczas kara pochodzi jedynie od człowieka „w stanie oddzielenia od Boga”. Jeśli zaś kara pochodzi od państwa i prawa przenikniętego Boskim nakazem, „kara pochodzi od Boga w jedności z człowiekiem”. Jakkolwiek można się zżymać i buntować wobec takiego rozwiązania, trudno odmówić Cortésowi spójności i konsekwencji myślenia. Pisząc o środku i okręgu, powiedzieliśmy przecież, że w istocie człowiek nie może być całkowicie oddzielony od Boga – albo znajduje się w pobliżu środka, albo cierpi karę na jego obrzeżu z ręki Boga „w jedności z człowiekiem”⁹⁹. Założony ateizm zarówno państwa, jak i prawa czyni z kary działanie bezsensowne. Tylko w Bogu, o czym rządy wiedzą dzięki „nieomylnemu instynktowi” [*instinto infalible*], mogą sprawować swoją władzę jako „sprawiedliwe i mocne” [*justos y fuertes*]¹⁰⁰.

Rządy ateistyczne – tak należałoby rozumieć Cortésa – są same w sobie sprzeczne. I tu znowu można dostrzec solidny grunt logiczny. Otóż jeśli istotnie kara ma być źródłem naprawy i rekompensaty za przestępstwo i jeśli przestępstwo jest jednocześnie grzechem, to sprawiedliwość kary nie może być oddzielona od elementu ekspiacyjnego za popełniony grzech. To zaś można zrozumieć jedynie przy założeniu przesłanek religijnych. Każde

⁹⁹ Tamże, s. 675.

¹⁰⁰ Tamże.

inne uzasadnienie kary staje w sprzeczności z jej celem. I stąd kolejny wniosek Cortésa, który – idąc konsekwentnie tym tropem rozumowania – pozwala mu połączyć pobłażliwość w traktowaniu przestępców z dekadencją religijną [*decadencia religiosa*]. Dziś w niektórych kręgach pogląd Hiszpana mógłby zdumiewać, bo w nauczaniu Kościoła dominuje postawa miłosierdzia. Miłosierdzie jednak bywa błędnie utożsamiane z pobłażliwością. Tymczasem nie wyklucza ono kary, bo zaczyna się tam, gdzie pojawia się świadomość winy, żal i skrucha, a nie tam, gdzie mamy do czynienia z ukrywaniem winy i zaprzeczaniem. Miłosierdzie nie neguje prawdy o winie¹⁰¹.

I znowu Cortés niezwykle trafnie wskazuje na proces, którego skutków praktycznych doświadczamy dzisiaj bardzo wyraźnie. Chodzi mianowicie o rozmywanie pojęć winy i zasługi, przesuwanie granic tego, co niedozwolone, i tego, co akceptowalne. To, co jeszcze niedawno było niedopuszczalne i oburzające, na przykład w sferze sztuki, dzisiaj nazywane jest śmiałym eksperymentem, przełamaniem tabu; dochodzimy do momentu nihilistycznej rezygnacji: tego, co Amerykanie określają frazą *anything goes* [wszystko ujdzie]. Niektórzy przestępcy stają się nawet medialnymi celebrytami, którzy prowadzą swoje własne programy. Jesteśmy świadkami perwersyjnego zainteresowania złem, widzami swoistych igrzysk, których celem staje się większy skandal publiczny nazywany wyzwoleniem człowieka. Cortés ironicznie przewiduje, że nadejdzie dzień, gdy dzięki współczesnym racjonalistom – rozmywającym granice dobra i zła, dokonującym redefinicji pojęć i oddanym ekwilibryście językowej – przestępstwo zniknie, a wówczas przestępstwem stanie się niewinność, bo pojawią się „święte insurekcje” i „heroiczne zbrodnie”. Hiszpan w swoim iście profetycznym zapamiętaniu dostrzega w oddali na horyzoncie wstające „nowe i bardziej krwawe zorze”, a „nowa ewangelia świata już być może jest pisana w więzieniu; świat dostanie tylko to, na co zasługuje, kiedy jest ewangelizowany przez nowych apostołów”¹⁰².

¹⁰¹ Zob. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Warszawa 1981, passim.

¹⁰² *Obras*, t. II, s. 675. Słowa Donoso Cortésa są doprawdy zdumiewające, gdy uświadomimy sobie fakt, że zarówno Lenin, jak i Hitler przebywali

Z naszej perspektywy, jak sądzę, łatwiej przyjąć przewidywania Cortésa, w których przestrzega przed utopiami roztaczającymi wizje uporządkowanego świata i doskonałej harmonii „raju bez krwi” [*paraíso sin sangre*] – te zaś można tłumaczyć w szerszej perspektywie jako życie bez cierpienia. Ucieczka od cierpienia kończy się jeszcze większym cierpieniem. Jeśli wszyscy zechcą realizować wizję raju bez cierpienia, „krew tryśnie nawet z najtwardszych skał”, a utopiści zamienią ziemię „w piekło”¹⁰³.

Hiszpan krytykuje racjonalistów, głosząc zgodnie z duchem intelektualnym romantyzmu „radykałną niemoc rozumu” [*impotencia radical de la razón*], który podejmuje się rozwiązywać kwestie społeczne, a przecież nie potrafi uporać się z ich źródłem – czyli pierwotnym zepsuciem natury ludzkiej i grzechem¹⁰⁴. Pisanie o niemocy rozumu wpisuje się w nowy paradygmat XIX-wiecznej krytyki racjonalistycznego myślenia oświeceniowego. Znajdujemy ją u Schleiermachera, Newmana, Kierkegaarda. Nie sposób wyrwać się z Bożego kręgu przez proste zaprzeczenie swojej naturze i utwierdzenie swojej wolności niezależnymi wyborami. Cortés powtarza raz jeszcze, że „katolicyzm jest wielką syntezą” [*una inmensa síntesis*], a deklaracja ta przypomina myślenie aprioryczne Saint-Simona, ponieważ przesłanie doktryny katolickiej wychodzi poza wszelkie porządki. Nie jest zatem pochodną żadnego modelu wytworzonego przez sam rozum, układ polityczny, projekt społeczny. Przywrócenie porządku domaga się tak głębokiej transformacji, iż jedynie krwawa ofiara, jaką była ofiara krzyża, może jej zadośćuczynić. Jak to pięknie ujmuje nasz hiszpański mistrz słowa, krwawa ofiara jest „wcieleniem dogmatów solidarności, odwracalności, dziedziczenia i substytucji”¹⁰⁵. W tej krótkiej formule Cortés zawarł głębokie przesłanie Odkupienia. Solidarność bowiem oznacza przyjęcie na siebie grzechu

w więzieniu przed ogłoszeniem swoich „ewangelii”. I rzeczywiście, Hitler pisał swój *Mein Kampf* w więzieniu w Landsbergu (!).

¹⁰³ Tamże. De Maistre ujmuje to trafnie, pisząc, że lekarstwem na nieład „jest boleść” (J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 311). Sądzę, że po epoce sowieckiego komunizmu i narodowego socjalizmu łatwiej nam zrozumieć zasadność tych słów.

¹⁰⁴ Zob. *Obras*, t. II, s. 678.

¹⁰⁵ Tamże, s. 679.

pierwszego człowieka; odwracalność oznacza uznanie mocy Boga w przywracaniu utraconego ładu; dziedziczenie pokazuje oddanie się Boga w ręce człowieka; wreszcie substytucja ukazuje, jak Bóg bierze na siebie odkupieńczy trud krzyża za człowieka¹⁰⁶.

Krew ma znaczenie oczyszczające. Wydaje się, że Cortés – pisząc o instytucji krwawej ofiary – miał także na myśli instytucję inkwizycji. Jednak trudno byłoby uznać jej pozytywną rolę, skoro autor wyraźnie i dobitnie zaznacza, iż ofiara krwi rodzi pozytywny owoc przy założeniu, że jest ofiarą dobrowolnie przyjętą, jak to pokazuje wiele przykładów Starego Testamentu¹⁰⁷. Ostatecznym rozwiązaniem wszystkich problemów jest Chrystus, ludzki porządek zaś polega na jedności człowieka z Bogiem. Ta jedność realizuje się przez przyjęcie krzyża i cierpienia, bo tylko „mój ból i mój krzyż podniesie mnie ponad mnie samego”¹⁰⁸. Zauważmy, jak ogromne znaczenie w tym sformułowaniu ma przymiotnik dzierżawczy „mój” – mój ból, czyli ból dobrowolnie przeze mnie przyjęty; mój krzyż, czyli krzyż, na który się godzę. „Mój ból” i „mój krzyż” możemy interpretować jako istotne dla zjawiska moralności momenty interioryzacji doświadczenia. Te momenty Newman nazywał przyświadczeniem rzeczywistym (w odróżnieniu od przyświadczenia pojęciowego), a także wyraźnie odróżniał je od sytuacji użycia tzw. nierzeczywistych słów [*unreal words*]¹⁰⁹. Słowa nierzeczywiste powstają wówczas, gdy człowiek jest wewnątrznie zakłamanym – mówi co innego, niż myśli. Dopiero doświadczenie uświadomione i przyjęte jako własne staje się wartością osobową (i osobistą), kształtującą dojrzałego człowieka.

5.2. DOKTRYNA KATOLICKA – JEDYNE ROZWIĄZANIE

Tylko Bóg potrafi odwrócić porządek rzeczy: wyprowadzić ład z nieładu, dobro ze zła. Człowiek wprawdzie usiłuje działać

¹⁰⁶ De Maistre także pisze o dogmacie zastępczego cierpienia (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 304). Jest to dogmat, bo rozumowo nie sposób dojść do tej prawdy.

¹⁰⁷ Jak choćby cierpienia synów Machabeusza.

¹⁰⁸ *Obras*, t. II, s. 680.

¹⁰⁹ Zob. J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, dz. cyt., s. 965.

podobnie, bez pomocy Boga, czyni to jednak zawsze ze szkodą dla jakiejś wartości, np. wprowadzając ład społeczny, ogranicza albo likwiduje ludzką wolność, którą Bóg szanuje. Jest to wynik zaniku zmysłu równowagi, podpowiada nam autor *Ensayo*, o czym pisałem wcześniej. Cortés – choć wprawdzie ostrzega przed wolnym wyborem – nazywa wolność „wielkim dobrem” [*un gran bien*]¹¹⁰. Nie sądzę, abyśmy mogli podejrzewać Hiszpana o sprzeczność. Kiedy ostrzega przed niebezpieczeństwem wolnego wyboru – przypomnijmy – chodzi mu przede wszystkim o jego absolutyzację, o wybór bez ograniczeń albo wybór w pewnej pustce aksjologicznej, kiedy to człowiek całkowicie autonomicznie ustala cel wyboru, przecząc tym samym swojemu powołaniu chrześcijańskiemu, a mówiąc dokładnie – kiedy wybór sam w sobie jest dla niego absolutną wartością. Trudno nie zgodzić się z autorem tych słów, zważywszy na fakt, że jesteśmy obecnie aż nadto świadkami podobnych tendencji. Manifestują się one choćby walką z symbolami chrześcijańskimi w sferze publicznej w imię wyrugowania chrześcijańskiego radykalizmu postaw nawet ze świadomości, bo jest on jakoby zarzewiem konfliktów. Podstawową przesłanką tej tendencji jest złudna nadzieja na pokojową homeostazę w czystej przestrzeni na gruncie uzgodnionych racji. Wystarczy zaradzić brakom intelektualnym i wyeliminować alienację religijną – tak brzmi skądinąd stara diagnoza.

Cortés nie czyni też z kary wartości samej w sobie, gdyż to dopiero człowiek czyni z niej wartość, gdy ją dobrowolnie przyjmuje. Nasz autor dotyka istoty cierpienia rozumianego po chrześcijańsku, gdy pisze, że to w człowieku następuje transformacja kary (czyli nieszczęścia go spotykającego), gdy ten „heroicznie przyjmuje nieszczęście jako karę”. Wówczas wprawdzie cierpienie samo w sobie się nie zmienia, ale „zyskuje nową i dziwną cnotę, cnotę ekspiacji i oczyszczenia”¹¹¹. Zamknięty w przestrzeni kręgu rozpościerającego się pomiędzy hojnością Boskiego miłosierdzia i wielkością Boskiej sprawiedliwości, człowiek potrzebuje głębokiej świadomości i dobrowolnej akceptacji swojego szczególnego

¹¹⁰ *Obras*, t. II, s. 676.

¹¹¹ Tamże, s. 677.

miejsca. Dobrowolne przyjęcie cierpienia nie zmienia jego natury, ale przekształca cierpiącego.

Ostatecznie najpełniejszą odpowiedzią Boga, najpełniejszym wyrazem Jego troski jest miłość. Miłość zawiera w sobie zarówno dobro, jak i miłosierdzie¹¹². Cortés powiada metaforycznie, iż miłość „nie jest treścią naczynia, lecz samym naczyniem” [*no es contenido, es continente*], nie jest częścią czegoś większego, dodatkiem do całości, ale właśnie jest tą całością¹¹³. Miłość jest celem ostatecznym, ostateczną siłą przyciągania wszystkich rzeczy. Cortés pisze nawet o omdleniach z miłości [*desmayos de amor*], odwiecznych omdleniach. Być może jest to nawiązanie do *Pieśni nad Pieśniami*, ale możemy je także interpretować jako siłę stałego ciężenia w kierunku Boga, siłę, która jest poza kontrolą rozumu. Taka jest przecież natura omdlenia, że człowiek przestaje panować nad swoim ciałem. A można tę kwestię sformułować jeszcze inaczej: chodzi o wewnętrzne nachylenie natury człowieka w kierunku Boga, które w istocie istnieje niezależnie od świadomości tego nachylenia.

5.3. NAJWYŻSZY PORZĄDEK JAKO JEDNOŚĆ SYNTEZY

Wyczuwamy język Hegla, gdy czytamy u Cortésa, że stosunek pomiędzy Bogiem i stworzeniem jest stosunkiem uniwersalnej tezy do uniwersalnej antytezy. Teza i (przebóstwiona) antyteza spotykają się w najwyższym porządku syntezy – czyli jedności. Podobnie i w przypadku człowieka: duch jest tezą, ciało zaś antytezą. Ciało i duch łączą się w syntezę. Człowiek jest „syntezą złożoną z bezcielesnej istoty”. Nawet złożenie ducha i materii, biorąc pod uwagę konkretny byt ludzki, jest antytezą, która domaga się wyższej syntezy. Konsekwencją upadku człowieka była dekompozycja jedności w różnorodność. Gdyby człowiek nie zgrzeszył, jego byt (antyteza) pozostałby w jedności (najwyższej syntezie) dzięki ubóstwieniu. Ponieważ jednak źle wykorzystał

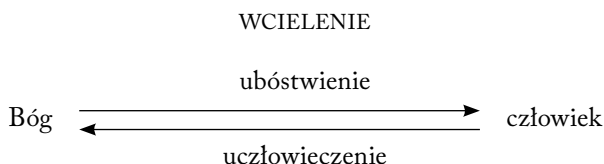
¹¹² Miłość łączy się harmonijnie ze sprawiedliwością (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 184).

¹¹³ Zob. *Obras*, t. II, s. 681.

swoją wolność, został pozbawiony łaski i ubóstwienia. Wolność ludzka jednak nie zlikwidowała w sposób absolutny realizacji woli Boga, czyli jedności (syntezy). Bóg pragnie powszechnego ładu Swoją wolą absolutną.

Doskonałym aktem jedności – harmonii materii i ducha – było Wcielenie Syna Bożego. Wcielenie nadaje rodzajowi ludzkemu szczególną godność¹¹⁴. Ubóstwienie człowieka okazuje się niemożliwe z jednej strony ze względu na słabość woli człowieka, a z drugiej ze względu na grzeszność. Wcielenie tedy jest krokiem Boga w kierunku człowieka, dzięki któremu dokonuje się to, co Cortés nazywa „bezpośrednią humanizacją Boga” [*humanización inmediata de Dios*]. Dokonując wcielenia, Bóg godzi się na humanizację Siebie, a jednocześnie przecież uduchawia świat. Człowieczeństwo zostaje wyniesione do godności bóstwa. Wcielenie jest syntezą realizującą jedność.

Można by powyższą konkluzję przedstawić w postaci rysunku:



Na mocy prawa solidarności i prawa sprawiedliwości wszyscy dziedziczymy skutki grzechu; na mocy prawa odwracalności (czyli prawa miłosierdzia) zasługujemy na ocalenie. Chrystus, poprzez akt Wcielenia, musiał przejść drogę człowieka, żeby odwrócić skutki grzechu pierworodnego. Solidaryzując się z człowiekiem w odczuwaniu skutków grzechu, które dotyczą ciało (głód, pragnienie, ból), poprzez własne posłuszeństwo i uniżenie, pokazał, jak te negatywne skutki mogą i powinny być przekroczone. Skoro ciało, w którym zamieszkuje Bóg, może zostać przebóstwione, człowiek nie potrzebuje innego ciała. Potrzebuje natomiast Bożej pomocy, by poddać sobie to ciało, które posiada.

Mamy tu do czynienia także z drugim kierunkiem relacji: od człowieka do Boga. Bóg zostaje niejako uczłowieczony. Zresztą

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 683.

sama istota Wcielenia, kiedy się nad nią zastanawiamy, pokazuje to doskonale. Oto Bóg w ciele człowieka spotyka się z innymi, rozmawia, dotyka, opowiada, śmieje się, odczuwa głód i pragnienie – czyli staje się w tym sensie „ludzki”. I tak jak grzech Adama jest dziedziczony przez wszystkie pokolenia, tak dzięki ofierze odkupieńczej Chrystusa wszyscy doznają zbawienia. Bóg jest żywą Osobą, która działa w nas i poza nami, w rzeczywistości, w której jesteśmy zanurzeni.

Cortés w swoich analizach nieustannie wraca do idei dwóch państw: Bożego i światowego. W państwie Bożym wszyscy mamy równe prawa jako członkowie ludzkości; w światowym różnimy się, bo zamieszkujemy inne kraje i posługujemy się innymi językami.

Ostatecznie Juan Donoso dochodzi do przekonania, że Bóg jest w centrum wszystkich rzeczy. Prawdziwa jedność, o której mówimy, nie ma natury politycznej czy społecznej, ale jest głęboko religijna – jest to jedność-synteza, którą przynosi Chrystus poprzez Swoje Wcielenie. Chrystus jest jednością tezy i antytezy, jest najwyższą syntezą. Jest Drogą, która jest centrum; jest Prawdą, która jest pośrodku; jest Życiem, a życie jest terazniejszością umieszczoną pomiędzy przeszłością i przyszłością. Cortés dostrzega tu choćby koincydencję geograficzną: Chrystus urodził się pomiędzy morzami (Czerwonym i Śródziemnym). Nawet śmierć Chrystusa dokonuje się pomiędzy dobrym i złym łotrem. Chrystus godzi sprzeczności poprzez transcendencję rzeczywistości – ocenia ją z wyższego punktu widzenia aniżeli zanurzenie w codzienności.

Jedność zatem, o której mówi Cortés, nie jest celem politycznym, który mógłby być realizowany metodami dyktatorskimi. Raczej jest odpowiedzią człowieka wierzącego na wezwanie rozproszonej rzeczywistości. Chodzi przeto o ponowne ustanowienie porządku w rozbitym świecie poprzez przywrócenie jedności wszystkich rzeczy w Bogu. Istotą przywracania ładu jest naśladowanie Chrystusa, a przecież nie realizował On żadnych celów politycznych. Chrystus jest „powszechnym pogodzeniem rzeczy [...], powszechnym pokojem pomiędzy ludźmi”¹¹⁵. I tu

¹¹⁵ Tamże, s. 695–696.

znajdujemy istotę wystąpienia Cortésa, zwieńczenie jego życiowej misji, którą jest dotarcie do źródła zjednoczonej ludzkości – tym źródłem jest Chrystus. Wprawdzie wspomina w swoich pismach o arystokracji, która jakoby była nośnikiem wyższych wartości, ale ostatecznie przecież – i zgodnie z optyką chrześcijańską – wypowiada rzecz fundamentalną. Otóż

prawdziwa ludzkość nie jest w żadnym człowieku. Była w Synu Bożym i tam jest nam objawiona tajemnica jej sprzecznej natury. Z jednej strony bowiem jest ona wzniosła i doskonała, z drugiej zaś jest sumą wszelkiej niegodziwości i podłości. Z jednej strony jest tak doskonała, że Bóg uczynił ją swoją własną przez zjednoczenie jej ze Słowem; i tak wzniosła, iż od początku, zanim przyszedł, była obiecana przez Boga, w milczeniu adorowana przez patriarchów, ogłaszana od czasu do czasu przez proroków, objawiona światu nawet przez fałszywe przepowiednie i przedstawiana przez wszystkie ofiary i postaci¹¹⁶.

Zwieńczeniem wejścia Boga w historię człowieka jest ofiara krzyża, która jest wyrazem najwyższej miłości, będącej jednocześnie aktem pojednania ludzkości (wielkiej syntezy). Chrystus jednoczy wszelką wiedzę i wszystkie rzeczy, dlatego Jego poznanie daje pełnię wiedzy. Poznanie to dokonuje się przez miłość, bo rzeczy widzialne (poznawane doświadczalnie i rozumowo) są niczym w porównaniu ze światem rzeczy niewidzialnych. Bóg jest tym, który porusza, Miłością, która „wyjaśnia to, co niewyjaśnialne”, a dzięki tej miłości „wszystko jest możliwe i wszystko jest proste”¹¹⁷.

W istocie zatem Juan Donoso Cortés – powtórzmy – nie tyle buduje świat polityczny, ile konstruuje fundamenty świata moralnego na przesłaniu religii katolickiej. Świat został od samego początku ukształtowany na gruncie zasad-dogmatów. Bóg obdarzył człowieka wolnością buntu wobec Siebie Samego, wzniecenia niepokojów i rewolucji, ale z kręgu Jego oddziaływania nie ma wyjścia. Jak pamiętamy, jest to krąg, którego centrum

¹¹⁶ Tamże, s. 695.

¹¹⁷ Tamże, s. 698.

W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI

jest miłosierdziem, a obrzeże sprawiedliwością. Dlatego człowiek nie potrafi nawet na chwilę zawiesić

nieomylnego spełniania się fundamentalnych praw fizycznych i moralnych, tworzących porządek w ludzkości i we wszechświecie. Czego świat nigdy nie zobaczył i nigdy nie zobaczy to to, że człowiek, który ucieka przed porządkiem drzwiami grzechu, nie wraca drogą kary, owego posłańca Boga, który dostarcza wszystkim Jego wieści¹¹⁸.

Donoso widzi społeczeństwo w sposób powiązany i organiczny. Nikt nie żyje samotnie, każdy umieszczony jest w jakiejś wspólnocie: rodzina, społeczność lokalna, naród, społeczność międzynarodowa. Zgodnie z myślą Arystotelesa Hiszpan nazywa człowieka bytem społecznym. Jest przekonany jednocześnie, że to katolicyzm najmocniej podkreśla „wartość społeczną człowieka”¹¹⁹.

Wśród społeczeństw mamy społeczeństwo rodzinne [*sociedad familiar*], społeczeństwo polityczne [*sociedad política*] i społeczeństwo religijne [*sociedad religiosa*], czyli Kościół. Autor zaznacza: „Znaczenie Kościoła dla człowieka i społeczeństwa jest ogromne”¹²⁰. W liście do kardynała Fornari¹²¹ [*Carta al cardinal Fornari*] Cortés analizuje błędy współczesności¹²². Źródła ich postrzega w podwójnej negacji: „jedna odnosi się do Boga, druga do człowieka”¹²³. Błędy odnoszące się do Boga są błędami deistycznymi, bo negują działanie Boga w świecie; błędy dotyczące człowieka wpisują się w Rousseowskie przekonanie o naturalnej dobroci i nieomyślności człowieka, a zatem negują stan grzechu. Grzech

¹¹⁸ Tamże, s. 702.

¹¹⁹ S. Galindo Herrero, *Donoso Cortés y su teoría política*, dz. cyt., s. 247.

¹²⁰ Tamże, s. 254.

¹²¹ Kard. Raffaele Fornari (1787–1854).

¹²² Westemeyer notuje, że ten list „został przyjęty jako ważne wprowadzenie, oczekiwane przez sam Kościół, do *Sylabusa*” (D. Westemeyer, *Donoso Cortés...*, dz. cyt., s. 11). Wobec różnych ocen stanowiska Cortésa i wątpliwości co do jego ortodoksyjności warto przypomnieć, że „w literackim wyznaniu wiary, jakie zawarł w *Ensayo*, oraz w liście do kardynała Fornari Donoso pozostaje w granicach katolickiej ortodoksji” (V. J. McNamara, *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, dz. cyt., s. 184).

¹²³ *Obras*, t. II, s. 746.

dotyka każdej sfery: zarówno intelektualnej, jak i wolitywnej. Jeśli neguje się grzech, następuje samoubóstwienie człowieka. Tym sposobem powstaje nowy człowiek, obdarzony suwerennym rozumem, samotny twórca swojego świata, dla którego żadna zewnętrzna prawda, spoza immanencji rozumu, nie może być przeszkodą. Zapoczątkowana przez nowożytność redefinicja zła zostaje dopełniona: znika zło metafizyczne. Jedyne kryterium dobra i zła, prawdy i fałszu ustanawia rozum, bo też

nie istnieje prawda, której by rozum nie poznał; nie istnieje zło, jak tylko takie, które rozum uznaje; nie ma grzechu, jak tylko taki, który rozum za grzech podaje; nie ma innego zła, innego grzechu, jak tylko zło i grzech filozoficzny [*el mal y el pecado filosófico*]; wola człowieka jest dobra sama w sobie, więc nie potrzebuje naprawy; powinniśmy unikać cierpienia i szukać przyjemności [...], człowiek jest dobry i prawy z natury¹²⁴.

Znajdujemy w powyższym tekście zarówno nawiązanie do źródła nowożytnego myślenia, które Donoso nazywa „złem i grzechem filozoficznym”, jak też krytykę podejścia utylitarystycznego – późniejszej konsekwencji przełomu nowożytnego. Istotnie błąd w myśleniu jest błędem metodycznym, a zatem błędem filozoficznej argumentacji i jako taki nie ma żadnego odniesienia do metafizyki. Grzech filozoficzny można też rozumieć jako grzech racjonalizmu, którego źródłem ostatecznie jest pycha rozumu. Z kolei fragment o unikaniu cierpienia i szukaniu przyjemności to oczywiście nawiązanie do utylitaryzmu, doktryny dominującej zwłaszcza w pierwszej połowie XIX stulecia. Z tych błędów filozoficznych wynikają błędy religijne: negacja Odkupienia, Wcielenia, działania Ducha Świętego, ostatecznie negacja także Trójcy Świętej. Donoso konkluduje: „Stąd bierze swój początek ten wielki system naturalizmu, który jest radykalnym, uniwersalnym i absolutnym zaprzeczeniem wszystkich naszych przekonań”¹²⁵.

¹²⁴ Tamże, s. 747. Jak pisał de Maistre, naturalna kondycja człowieka polega na tym, że doznaje cierpienia. Gdyby było inaczej, człowiek byłby Bogiem albo mówilibyśmy o zupełnie innym bycie czy innym świecie (zob. J. de Maistre, *Wieczory petersburskie*, dz. cyt., s. 286).

¹²⁵ *Obras*, t. II, s. 747.

Cortésowi chodzi rzecz jasna o przekonania katolików, o stanowisko teistyczne, a zatem potrzebę nadprzyrodzonej interwencji w życie człowieka, potrzebę przemiany i nawrócenia. Chodzi o fundament wiary teistycznej, a nie deistycznych przekonań, które dają się filozoficznie zasymilować.

Rozwiązaniem tego, co przyrodzone, jest to, co nadprzyrodzone. System nadprzyrodzony [*sistema sobrenaturalismo*] jest „uniwersalnym kluczem i uniwersalnym wyjaśnieniem ludzkich spraw” odrzucanym nie tylko przez filozofów, ale także „rządy, wpływowe klasy społeczne, a nawet samo społeczeństwo”¹²⁶. Mówimy wówczas o świecie oswojonym, odczarowanym przez poznanie rozumowe, świecie odartym z tajemnicy.

Jeśli rozum nie potrzebuje wiary, kontynuuje Donoso, wystarczy mu debata, w której ścierają się argumenty. Mocniejsze racje górują nad słabszymi. Na tym fundamencie wznosi się wolność słowa i debaty. Podobnie i wola – gdyby w sposób naturalny dążyła do dobra, nie potrzebowałaby łaski.

W *Liście do kardynała Fornari* nasz bohater jeszcze raz pięknie podsumowuje swoje rozważania, nawiązując do upadku człowieka i konsekwencji grzechu. Czytamy tam:

Cały ten wielki i wspaniały system nadprzyrodzony, uniwersalny klucz i uniwersalne wyjaśnienie spraw ludzkich, został – pośrednio lub bezpośrednio – zanegowany przez tych, którzy uznają niepokolane poczucie człowieka, przez rządzących narodami, przez wpływowe klasy społeczne, a nawet przez samo społeczeństwo zatrute jadem tej niepokojącej herezji.

Kontynuując swe rozważania, Donoso szuka harmonii poznania rozumowego i wiary, ponieważ dopiero integralne spojrzenie na człowieka – na jego wymiar przyrodzony, który wynika z poznania naturalnego, i nadprzyrodzony, który daje wiara – może przynieść spodziewane owoce naprawy życia społeczno-politycznego. Wszelka reforma społeczna, która ignoruje istotny nieład w człowieku, wynikający z grzechu, prowadzi do kolejnych błędów. Z oparów mglistego deizmu i zracjonalizowanej religii

¹²⁶ Tamże, s. 749.

wyłania się nihilistyczna pustka. Wsłuchajmy się na koniec w tę piękną i głęboką refleksję Juana Donoso Cortésa:

Oto wyjaśnienie wszystkiego, co widzimy, i wszystkiego, czego dotykamy, sytuacji, do której doszliśmy na podstawie tych argumentów. Jeśli światło naszego rozumu nie uległo zaciemnieniu, wystarczy nam tego światła, aby bez pomocy wiary odkryć prawdę. Jeśli wiara nie jest konieczna, rozum jest suwerenny i niezależny. Postępy wiary zależą od postępów rozumu; postępy rozumu zależą od jego używania; jego używanie polega na dyskusji. Dlatego dyskusja jest prawdziwym i podstawowym prawem współczesnych społeczeństw oraz jedynym punktem, w którym oddziela się, pierwotnie złączone, prawdy od błędów. Z tej zasady wywodzi się wolność prasy, nie naruszalność trybunału i rzeczywista suwerenność obradujących zgromadzeń. Jeśli wola człowieka jest zdrowa, wystarcza jej przyciąganie dobra, aby za nim podążać bez nadprzyrodzonej pomocy łaski; jeśli człowiek nie potrzebuje tej pomocy, nie potrzebuje sakramentów, które tej pomocy udzielają, ani też modlitw, które jej poszukują; jeśli modlitwa nie jest konieczna, staje się zbyteczna; jeśli jest zbyteczna, życie kontemplacyjne staje się zbyteczne i bezużyteczne; jeśli życie kontemplacyjne jest zbyteczne i bezużyteczne, takie też jest w większości życie wspólnot religijnych. To pomaga wyjaśnić, dlaczego tam, gdziekolwiek przeniknęły podobne idee, wspólnoty te wymarły. Jeżeli człowiek nie potrzebuje sakramentów, nie potrzebuje też tych, którzy ich udzielają. I jeśli nie potrzebuje Boga, nie potrzebuje też pośrednika. [...] Pogarda dla kapłaństwa wszędzie przekształca się w pogardę dla Kościoła, a pogarda dla Kościoła jest wszędzie równa pogardzie Boga¹²⁷.

W pustym deizmie, w którym nie ma Boga, wszystko jest zmieszane, wszystko zlewa się w amalgamacie różnorodnych sprzeczności. Wówczas zagubionemu człowiekowi powiada się, że niepotrzebnie poszukuje prawdy, gdy istnieją jedynie subiektywne opinie. Istotnie Juan Donoso miał rację: w gęstniejącej atmosferze nihilizmu społeczeństwo dojrzewa do tyranii, bo też ostatecznie, bez odniesienia do Boga jako Pana i Uczestnika

¹²⁷ Tamże, s. 749–750.

W KIERUNKU CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ – UWOLNIENIE OD NEGACJI

dziejów nie znajduje odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania swojego bytu i nie zna żadnego nadrzędnego trybunału odwoławczego, przed którym mogłoby spodziewać się zrozumienia. Cortés dobrze wiedział, że bez tego podstawowego odniesienia – którego depozytariusza upatrywał w Kościele katolickim – propozycje liberalne, demokratyczne i socjalistyczne staną się nieskutecznymi i szkodliwymi utopiami.

ZAKOŃCZENIE

Nieprawdą jest jakoby konserwatyzm nie posiadał, czy nawet odrzucał, jakąkolwiek teorię dotyczącą natury ludzkiej, nie zalecał żadnej instytucji, czego dowodził Quinton. Cortés dowodzi czegoś wręcz przeciwnego – konserwatyzm jak najbardziej posiada ugruntowaną teorię natury człowieka, i jest ona na wskroś chrześcijańska. Człowiek jest bytem stworzonym, zależnym od Stwórcy – powstał na Jego obraz i podobieństwo – rozumnym, wolnym, który potrzebuje Odkupienia.

Juan Francesco Maria de la Salud Donoso Cortés, markiz de Valdegamas (1809–1853), był politykiem, mówcą, pisarzem, wizjonerem i myślicielem politycznym. Żył w bardzo burzliwym dla Europy okresie wojen i rewolucji, rozwoju idei naukowych oraz koncepcji społecznych. Zaanagażowany w odrodzenie monarchii, stopniowo zmierzał jednak coraz bardziej w kierunku sformułowania pewnej teologii politycznej oraz ontologii społecznej. Na jej główne elementy składały się antropologia chrześcijańska, stanowisko kontrrewolucyjne, radykalnie pojęta doktryna katolicka i dogmatyczne nauczanie Kościoła. Cortés, jak mało kto, rozumiał zakręt dziejowy, w którym przyszło mu żyć, kiedy to decydowały się przyszłe losy kontynentu.

Nawet w pierwszym okresie swojego rozwoju intelektualnego Donoso Cortés był przekonany, że tylko szeroka wiedza filozoficzna daje człowiekowi właściwy ogląd spraw i odpowiednią perspektywę. Jego wykłady w Cáceres, w których dowodził, że prawdziwe chrześcijaństwo zawiera się w poezji romantycznej, a nie w cywilizacji nowożytnej (racjonalistycznej), cieszyły

ZAKOŃCZENIE

się bardzo nikłym zainteresowaniem. Przykład życia Hiszpana pokazuje dobitnie tajemnicę dynamiki rozwoju człowieka.

Cywilizacja europejska traci swoją busolę, jaką dla Cortésa jest wykładnia chrześcijańska zawarta w katolicyzmie, gdy poddaje się indywidualizmowi oraz racjonalizmowi. Gdy obiera sobie za przewodnika rozum wyemancypowany, niezależny, nie przyjmujący dogmatów dotyczących struktury ontycznej człowieka – jak podstawowy dogmat o grzechu pierworodnym i jego skutkach. Błędną drogą jest także utożsamianie wolności z władzą wyboru, odrzucenie cnoty posłuszeństwa, destrukcja hierarchii, niszczenie rodziny. Przyjęcie rozwiązań racjonalistycznych – socjalizmu oraz liberalizmu – sprowadza się do przyjęcia wrogich dla samego człowieka rozwiązań, które poprzez swoje obce jego naturze działania prowadzą do odczłowieczenia cywilizacji.

Donoso Cortés wiąże teologiczne rozumienie Trójcy Świętej ze sprawą społecznego ładu harmonijnie łączącego jedność z wielością – co stanowi nowatorski element w jego myśleniu. Rozważania dotyczące dyktatury nie mogą być oderwane od szacunku Cortésa zarówno dla ludzkiej wolności, jak też sprawy posłuszeństwa wobec prawowitej władzy, które są przecież rękojmnią pokoju społecznego. Jednocześnie – sprawa niezwykle ważna w sensie uniwersalnym – Hiszpan bardzo mocno podkreśla służebną rolę władzy. Władca chrześcijański, zwłaszcza władca katolicki, z definicji nie może być ani despota, ani rewolucjonista. Źródłem bowiem despotyzmu i rewolucjonizmu jest pycha, a ta przecież należy do grzechów głównych, które katolik odrzuca.

Juan Donoso Cortés zajmuje radykalnie krytyczne stanowisko wobec racjonalizmu, oświeceniowego deizmu, indywidualizmu. Zło bierze swój początek w upadłej naturze człowieka – wszelkie propozycje reformy społeczno-politycznej – tak socjalistyczne, jak też liberalne – które pomijają ten fakt, ponoszą porażkę, ponieważ nie dotykają prawdziwego źródła zła i tworzą niebezpieczne społecznie utopie. Myślę, że zarówno umiejscowienie źródła zła w wymiarze ontycznym, jak i mocne podkreślenie znaczenia polityki jako służby (wszak ostatecznie istotą władzy jest miłość do człowieka) to bardzo ważne i współcześnie doniosłe przesłanie Juana Donoso Cortésa. Hiszpan atakuje w nim skrajny indywi-

dualizm oraz kolektywizm, bo przecież nie ma wątpliwości, że są to doktryny wyrastające z racjonalistycznego korzenia.

Współczesne idee polityczne, które w XIX wieku powstawały jako śmiałe szkice i wizje filozoficzne, znalazły swoje praktyczne aplikacje w wieku XX i dotąd są aktualne. W rwącym wirze przemian w różnych obszarach: społecznym, politycznym, naukowym, w chaosie ruchów narodowowyzwoleńczych, głos Cortésa wznosi się ponad doczesność. Hiszpański polityk i myśliciel polityczny jest przekonany, że ostatecznym powołaniem społeczeństwa – zgodnie z duchem chrześcijańskim – jest jedność, ta zaś musi być budowana wokół jakiegoś istotnego, ponadczasowego jądra spraw, wokół fundamentalnego miejsca ciężenia. Nie może nim być władza, naród, państwo, jako że wówczas taki kierunek grawitacji przerodziłby się w fałszywe bałwochwalstwo. Tylko Bóg, tak jak go rozumie klarowna wykładnia rzymskokatolicka, jest bezpiecznym punktem przyciągania. Zdążanie w Jego kierunku porządkuje wszelkie inne troski współczesnego społeczeństwa i buduje autentycznie ludzką cywilizację. Podstawą buntu i rewolucji jest negacja; takim przykładem negacji może być już założone u źródeł nowożytności metodyczne wątplenie. Katolicyzm jest przykładem afirmacji, a prawdziwa cywilizacja może być zbudowana tylko na afirmacji. Pesymizm historiozoficzny Cortésa rozświetlany jest przez blask chrześcijańskiej nadziei, która pozwala mu nieustannie widzieć możliwość pojednania antynomii, np. dyktatury i wolności, i oczekiwać ostatecznego przywrócenia jedności w Boskim ładzie.

Jak starożytny mędrzec Archimedes, jak XIX-wieczny konwertyta Newman, Juan Donoso szuka trwałego punktu podparcia dla rozchwianej cywilizacji europejskiej – i znajduje go w Kościele katolickim. W jego myśli, jak w soczewce, skupia się starcie wielkich idei XIX stulecia, których wzburzone fale miały ludzkością przez cały wiek XX. Wskazania sformułowane przez Juana Donoso Cortésa mogą i nam posłużyć w diagnozie oraz środkach zaradczych niewątpliwego kryzysu chrześcijańskich fundamentów kontynentu europejskiego. Cortés nie jest utopistą, nie wraca bezkrytycznie do minionych epok, ale stara się ustalić pewne zasady aktualne w każdym czasie. Są nimi: 1) chrześcijańska antropologia zbudowana na nauce o skażeniu

ZAKOŃCZENIE

natury ludzkiej i potrzebie jej Odkupienia, 2) krytyka racjonalizmu jako redukcjonistycznej i zniewalającej filozofii człowieka, wreszcie 3) możliwość pogodzenia posłuszeństwa wobec władzy – co jest warunkiem koniecznym porządku społecznego – z wolnością człowieka w państwie. To pogodzenie możliwe jest jedynie wówczas, gdy władzę rozumie się jako służbę drugiemu człowiekowi. Najlepszą szkołą do praktykowania tego poddania w pokorze i panowania poprzez służbę jest wedle Cortésa szkoła chrześcijańskiej miłości Boga i bliźniego. Wszelkie inne propozycje, wysuwane po wolicie rewolucyjnej w czasach XIX-wiecznej Restauracji, proponowane przez socjalizm czy racjonalistyczny liberalizm, chybiamą celu. Można oczywiście mnożyć regulacje prawne oraz instytucje, ale bez głębokiego odczytania natury ludzkiej, bez związanej z tym przemiany społecznej, w której każdy człowiek dąży w wolności do nawrócenia, na nic się zdadzą reformatorskie wysiłki.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Deux diplomates le Comte Raczynski et Donoso Cortés Marquis Valdegamas. Dépêches et correspondance politique 1848–1853*, pub. Le Comte A. d'Antioche, Paris: E. Plon et C^{ie}, Imprimeurs-Éditeurs, 1880.
- Donoso Cortés J., *Obras completas de Juan Donoso Cortés. Marqués de Valdegamas*, t. 1/II, ed. S. I. Carlos Valverde, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.
- Donoso Cortés J., *Discurso sobre la dictadura* [w:] *Obras completas...*, t. II, s. 305–323
- Donoso Cortés J., <http://www.madrid.org/bvirtual/BVCM019187.pdf> [dostęp: 20 VIII 2015].
- Donoso Cortés J., *Discurso sobre la situación general de Europa* [w:] *Obras completas...*, t. II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, s. 450–466.
- Donoso Cortés J., *Discurso sobre la situación en España* [w:] *Obras completas...*, t. II, s. 479–498.
- Donoso Cortés J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, [w:] *Obras completas...*, t. II, s. 499–702.
- Donoso Cortés J., *Carta al cardinal Fornari* [w:] *Obras completas...*, t. II, s. 744–762.
- Donoso Cortés J., *Lettre au cardinal Fornari*, tłum. A. Coyné, Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1989.
- Donoso Cortés J., *Carta al director de la "Revue des deux mondes"* [w:] *Obras completas...*, t. II, s. 762–781.
- Donoso Cortés J., *Essay on Catholicism Liberalism & Socialism Considered in Their Fundamental Principles*, trans. by M. V. Goddard, Albany: Preserving Christian Publications, 1991 (pierwsze wydanie Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1862).

BIBLIOGRAFIA

Essays on Catholicism, Liberalism, and Socialism, trans. by Rev. W. McDonald, A. B., S. Th. L., [b.m.w.]: Gornahoor Press, 2010 (pierwsze wydanie Salamanca 1874).

OPRACOWANIA

- Acedo Castilla J. F., *Donoso Cortés y la Revolución del 1848*, Sevilla: Sección de Croónicas y Publicaciones del Excmo. Ateneo de Sevilla, 1956.
- Armas G. de, *Donoso Cortés. Su sentido trascendente de la vida*, Madrid: Colección Cálamo, 1953.
- Bartyzel J., *U źródeł Syllabusa. Donoso Cortés versus katolicy liberalni*, haggard.w.interiowo.pl/gaduel.pdf [dostęp: 17 XII 2016].
- Bartyzel J., *Juan Donoso Cortés – myśliciel hiszpański i uniwersalny*, <http://www.legitymizm.org/donoso-cortes-mysliciel-hiszpański-uniwersalny> [dostęp: 26 VI 2017].
- Bartyzel J., „*Umierać, ale powoli!*” – *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2002.
- Cammilleri R., *Juan Donoso Cortés. Il padre del Sillabo*, Genova: Casa Editrice Marietti, 1998.
- Chaix-Ruy J., *Donoso Cortés. Théologien de l'Histoire et prophète*, Paris: Beauchesne et Ses Fils, 1956.
- Congdon L., *The Evolution of a Conservative. Béla Menczer (1902–1983)*, „The Hungarian Quarterly” Spring 1999, Vol. XI, No. 153.
- Diez Alvarez L. G., *La soberanía de los deberes. Una interpretación histórica del pensamiento de Donoso Cortés*, Cárceres: Institución Cultural el Brocense, 2003.
- Galindo Herrero S., *Donoso Cortés y su teoría política*, Badajoz: Imprenta de la Exema. Diputación provincial, 1957.
- Garay Vera C., *Donoso ultramontano o su militancia católica*, <http://fundacioneliasdetejada.org/wp-content/uploads/2014/03/ANA16-P-147-160.pdf> [dostęp: 17 II 2017].
- Graham J. T., *Donoso Cortés. Utopian Romanticist and Political Realist*, Columbia: University of Missouri Press, 1974.
- Hernández Arias J. R., *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998.
- Herrera R. A., *Donoso Cortés. Cassandra of the Age*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

- Höcht J. M., *Donoso Cortés. Untergang oder Wiedergeburt des Abendlandes?*, Wiesbaden: Credo-Verlag, 1953.
- Larios Mengotti G., *Donoso Cortés juventud, política y romanticismo*, Bilbabo: Grafite Ediciones, 2003.
- Macías López J., *Balmes y Donoso Cortés ante la política española en el siglo XIX* [w:] „El Catoblepas. Revista crítica del presente” XI 2010, No. 105, <http://www.nodulo.org/ec/2010/n105p14.htm> [dostęp: 14 XII 2016].
- McNamara V. J., *Comments on Carl Schmitt and Juan Donoso Cortés*, „Modern Age” 1995, Vol. 37, No. 2, s. 182–185.
- Montaña Franco M. del C. de la, *Donoso y la Libertad*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 1996.
- Padovano A. T., *American Culture and the Quest for Christ*, New York: Sheed & Ward, 1970.
- Perrini B., *Donoso Cortés. La concezione della storia e la sua polemica con i liberali e i socialisti*, Milano: Dott. A. Giuffrè Editore, 1980.
- Sánchez Abelenda R., *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1969.
- Schmitt C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln: Greven Verlag, 1950.
- Schmitt C., *The Unknown Donoso*, http://cnqzu.com/library/Philosophy/neoreaction/Carl%20Schmitt/Carl_Schmitt%20-%20The_Unknown_Donosu_Cortes.pdf [dostęp: 3 IV 2017].
- Schramm E., *Donoso Cortés: ejemplo del pensamiento de la tradición*, Ateneo–Madrid: O.crece.O.mueve, 1952.
- Suárez F., *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Pamplona: Ediciones Eunáte, 1997.
- Tarragó R. E., *Two Catholic Conservatives: The Ideas of Joseph de Maistre and Juan Donoso Cortés*, http://www.catholicsocialscientists.org/CSSR/Archival/1999/1999_167.pdf [dostęp: 20 XI 2016].
- Westemeyer D., *Donoso Cortés, hombre de Estado y teólogo*, trans. J. S. Mazonpule, Madrid: Editora Nacional, 1957.

LITERATURA POMOCNICZA

- Acton J., *Letter cxi* [w:] A. Gasquet, *Lord Acton and His Circle*, London: [b.w.], 1906.
- Acton J., *Essays on Church and State*, New York: Viking Press, 1953.
- Acton J., *Essays on Freedom and Power*, New York: Edité par Meridian, 1955.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa: De Agostini Polska, 2002.
- Bastiat F., *Prawo*, tłum. G. Dziaczkowska, Lublin: Wydawnictwo Dextra, 2003.
- Baszkiewicz J., *Mysł polityczna wieków średnich*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1998.
- Baszkiewicz J., *Francja nowożytna. Szkice z historii wieków XVII–XX*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Bernacki W., *Socjalizm* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Biblia Tysiąclecia*, red. ks. K. Dynarski SAC, M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2012.
- Błaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2007.
- Blinkhorn M., *Carlism and Crisis in Spain 1931–1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Boorstin D. J., *The Image*, Harmondsworth: Penguin Books, 1963.
- Borkowski L., *Logika formalna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.
- Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Poznań, 2006.
- Camus A., *Rozważania o gilotynie*, tłum. W. Rapak, Kraków: Krakowski Klub Artystyczno-Literacki, [b.r.w.].
- Cathey B. D., *Juan Vazquez de Mella and the Transformation of Spanish Carlism, 1885–1936* [w:] *Spanish Carlism and Polish Nationalism: The Borderlands of Europe in the 19th and 20th Centuries*, ed. M. J. Chodakiewicz, J. Radzikowski, Charlottesville, VA: Leopolis Press, 2003, s. 25–45.
- Chudy W., *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Conrad J., *W oczach Zachodu*, tłum. W. Tarnawski, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1985.
- Crosby J., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyzna, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- D’Souza D., *List do młodego konserwatysty*, tłum. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka, 2006.
- Eliot T. S., *Jałowa ziemia*, tłum. C. Miłosz [w:] T. S. Eliot, *Wybór poezji*, Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich, 1990.
- Filozofia polityki*, red. A. Szahaj, M. N. Jakubowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Frohn B., *Virtue and the Promise of Conservatism. The Legacy of Burke and Tocqueville*, Lawrence: University Press of Kansas, 1993.

- Gola B., Ryszka F., *Hiszpania*, Warszawa: Wydawnictwo Trio, 1999.
- Gózdź K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 2014, nr 2, s. 31–41.
- Guizot F., *Dzieje cywilizacji europejskiej od upadku Cesarstwa Rzymskiego zachodniego do rewolucji francuskiej*, tłum. F. Bentkowski, Warszawa: Wydanie Redakcji Biblioteki Warszawskiej, 1842.
- Hanson E. O., *The Catholic Church in World Politics*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2002.
- Hogg Q., *The Case for Conservatism*, West Drayton: Penguin Books, 1947.
- Huici Urmeneta V. (et al.), *Historia de Navarra. Desde los origenes a nuestros dias*, San Sebastian: Editorial Txertoa, 1980.
- Huntington S., *Conservatism as an Ideology [w:] Political Thought Since World War II*, ed. W. J. Stankiewicz, London: The Free Press of Glencoe, 1964, s. 356–376.
- Innes A. D., *A History of the British Nation*, London: T.C & E.C. Jack, 1912.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1981.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995.
- Jan Paweł II, *Przemówieniu do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy* (Strasbourg, 8 x 1988) [w:] S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 2003, s. 216–223.
- Kirk R., *Przyszłość konserwatyzmu*, tłum. B. Walczyna, Warszawa: Arwil, 1989.
- Kłós J., *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.
- Knox R., *The Belief of Catholics*, Garden City: Image Books, 1958.
- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbarwiony i 27 innych kazań*, Kraków: Znak, 2009.
- Kowalska A., *Od utopii do antyutopii*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 1987.
- Król M., *Słownik demokracji*, Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Lara M. de, Baroque J. V., Ortiz A. D., *Historia Hiszpanii*, tłum. S. Jędrusiak, Kraków: Universitas, 2007.
- Lebrun R., *Joseph de Maistre. Cassandra of Science*, „French Historical Studies” 1969, Vol. 6, No. 2, s. 214–231.

BIBLIOGRAFIA

- Lechniak M., *Przekonania i zmiana przekonań*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Leon XIII, *Rerum novarum*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, [b.r.w.].
- Lindenberg A., *The Free Market in a Christian Society*, tłum. D. H. Sandin, Washington D.C.: St. Antoninus Institute for Catholic Education in Business, 1999.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przelot w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Poznań: W drodze, 2011.
- Maistre J. de, *Wieczory petersburskie*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011.
- Mansfield H. Jr., *Edmund Burke 1729–1797*, tłum. M. Rychter [w:] *Historia filozofii politycznej*, red. L. Strauss, J. Cropsey, Warszawa: Fronda PL, 2010, s. 698–722.
- Martín J.-L., Martínez-Shaw C., Tusell J., *Historia de España*, Madrid: Grupo Santillana de Ediciones, 1998.
- Matyaszewski P., *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Lublin: Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002.
- McLuhan M., Powers B., *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, New York: Oxford University Press, 1992.
- Miklaszewska J., *Liberalizm* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Miłkowski T., Machcewicz P., *Historia Hiszpanii*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2002.
- Newman J. H., *Sermons Preached on Various Occasions*, London: Longmans, 1908.
- Newman J. H., *Discussions and Arguments on Various Subjects*, London: Longmans, 1924.
- Newman J. H., *Parochial and Plain Sermons*, San Francisco: Ignatius Press, 1987.
- Newman J. H., *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 2009.
- Novak M. (red.), *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry*, Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Research Policy, 1980.

- Novak M., *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Novak M., *Duch demokratycznego kapitalizmu*, tłum. T. Stanek, Poznań: W drodze, 2001.
- Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering i in., Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2013.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1972.
- Pera M., *Dlatego powinniśmy nazywać siebie chrześcijanami. Liberalizm, Europa, etyka*, tłum. F. Glen, Lublin: Gaudium, 2014.
- Pius IX, *Quanta cura i Syllabus*, Komorów: Wydawnictwo Antyk, [b.r.w.].
- Proudhon J. P., *Wybór pism*, wyb. J. Litwin, tłum. J. Bornstein i in., t. I, II, Warszawa: Książka i Wiedza, 1974.
- Putnam R., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Quinton A., *Konserwatyzm [w:] Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, Ph. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa: Książka i Wiedza, 1998, s. 321–351.
- Saint-Exupéry A., *Twierdza*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1990.
- Saint-Simon C. H., *Pisma wybrane*, red. Z. Glinka, J. Szacki, tłum. S. Antoszczuk, t. I, Warszawa: Książka i Wiedza, 1968.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2009.
- Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 2003.
- Szlachta B., *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków: Wydawnictwo Danta Ararat, 1998.
- Szlachta B., *Konserwatyzm [w:] Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Kraków: Znak, 2000.
- Seara L. G., *El poder y la palabra. Idea del estado y vida política en la cultura europea*, Madrid: Editorial Tecnos, 1995.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo PWN, 1995.

BIBLIOGRAFIA

- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Ślipko T., *Kara śmierci* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, s. 505–513.
- Talmon J. L., *Źródła demokracji totalitarnej*, tłum. A. Ehrlich, Kraków: Universitas, 2015.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2005.
- Trybusiewicz J., *De Maistre*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1968.
- Ulmen G. L., *Anthropological Theology / Theological Anthropology: Reply to Palaver*, „Telos” Fall 1992, Issue 93, s. 69–80.
- Vázquez de Mella J., *Textos de Doctrina Política: Vázquez Mella. Preliminary study*, ed. and notes by R. Gamba, Madrid: Publicaciones Españolas, 1953.
- Vico G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
- Wielomski A., *Od grzechu do apokatastasis*, Lublin: Instytut Liberalno-Konserwatywny, 2007.
- Wielomski A., *Konserwatyzm. Główne idee, nurty i postacie*, Warszawa: Fijorr Publishing, 2007.
- Wilhelmsen F. D., *Christianity and Political Philosophy*, Athens: The University of Georgia Press, 1978.
- Wilson F. G., *Political Thought in National Spain*, Champaign: Stipes Publishing Co., 1967.
- Wilson F. G., *The Anatomy of Conservatism* [w:] *Political Thought Since World War II*, ed. W. J. Stankiewicz, London: The Free Press of Glencoe, 1964, s. 337–355.
- Zamoyski A., *Upadek Napoleona i Kongres Wiedeński*, tłum. M. Ronikier, Kraków: Znak, 2010.

SUMMARY

Epochs succeed one another, but they are neither well-defined nor clear-cut blocks of different matter. Rather they resemble the constant flow of the ages that, like a colorful liquid, encounter and press against one another, mingle and result in ever new shades and hues. Therefore, a set of ideas advanced in one period is then reinforced and promoted throughout one age, but as time passes they become modified: some elements are absorbed, others abandoned. In the beginning of a century, we are witnessing the vigorous struggles of numerous trends. We are surrounded by a rich admixture of various ingredients. Then some of these trends have died, while others are enhanced and give forth new inspirations.

Historians of ideas have long observed that the nineteenth century was an especially interesting period to research. The times were a laboratory of dynamic political, social, and philosophical ideas. Suffice it to say that the rise of nation-states, revolutionary upheavals, movements for independence, and the appearance of scientific discoveries were indeed very disconcerting circumstances. In such an epoch lived the hero of this book, Juan Francisco Donoso Cortés (1809–1853), a Spanish conservative thinker, politician, writer, and diplomat. Like many of his contemporaries, Cortés initially embraced modern (progressive) ideas of his times and was their ardent proponent. Scientific ideas of unlimited progress and political ideas of the liberation of peoples filled many minds. Napoleon's victorious campaigns, which had followed the French Revolution, filled numerous nations still chafing under the yoke of the *Ancien Régime* with hope and expectation. Unfortunately, it soon turned out that the militant French emperor was driven by

SUMMARY

his personal ambitions rather than by the will to satisfy the thirst of sovereignty. No wonder then that as the hope in revolutionary fire was quenched, it was replaced by the Restoration of the monarchy in the first half of the nineteenth century.

Juan Donoso Cortés was simultaneously a theoretical commentator of the ideas in question and at the same time an active participant in their application. He moved away from the level of political activity towards that of ontological considerations. Rather than asking the simple questions as to who should rule, he addressed more fundamental dilemmas. It appeared to him more urgent to understand human nature, indeed to grasp its full meaning. No form of governance stands the chance of responding to social challenges if it fails to respect the integral human person; no such model is, therefore, adequate. Thus Cortés arrived at his main thesis: the Catholic vision of the human being is the most appropriate path to understanding human affairs.

The point of departure for all human ills is not inadequate social or economic relations, as Marx and socialists believed, but the Christian idea of Original Sin. We need to take it for granted, to assume it as a dogmatic truth, the Spanish thinker claimed, if we do not want to be led astray by illusive promises of socialist utopias. Once we have accepted this dogma, we need to proceed further. Sin does not call for deliberation because it is not an error in a chain of logical reasoning, but a fatal drawback in our natural endowment. Sin calls for redemption, and redemption must have the Redeemer. Thus, gradually, Cortés brings us home to his political theology. Theology, with its dogmatic elements, imbues his political thinking with the fulcrum by which to bring the dissipated world back to unity. Juan Donoso is against rationalism and revolutionary solutions because if they provide anything at all, it is misery and destruction. Their false anthropology, which says that it is enough to change social structures in order to restore social peace, brings about disastrous results.

In his political speeches and analyses, Cortés outlines a certain remedy for political problems. These solutions are interesting because they manifest his prophetic abilities. He is best in the way he sorts out antinomies, e.g. the option for dictatorship and the defence of freedom. And he finds the solution of this antinomy in the Catholic position, in an integral vision of liberty, i.e. not as a total autonomy

SUMMARY

of the individual, but as a mode by which the person can attain the truth. Freedom is for some purpose, it is the freedom of the rational being, the sinful being that cannot treat his life as a series of open options. This being must assume certain truths in faith and confidence, in obedience and reliance; indeed certain dogmas must unconditionally be assented to. Thus Cortés, following St. Augustine, comes out with his idea of fundamental gravity. The endpoint of this gravity is God and His commandments. Religion is a natural blockade of our inordinate appetites, a limit that is non-political and, therefore, creates a climate for self-restraint rather than oppression. Such was the ideal of other nineteenth-century political thinkers, e.g. Lord Acton, and their contemporary counterparts, e.g. Michael Novak. Ultimately, Juan Donoso Cortés found a pattern for ordered social communities that was absent in socialist utopian communes or communist proposals, but found in the Catholic Church with her clear dogmatic and hierarchical structure.

INDEKS

- A**
- Abelenda Raúl zob. Sánchez
Abelenda Raúl 149–151, 153, 161, 174, 176,
184, 189, 203, 204, 207, 208,
211, 248, 275, 276
- Abraham 83, 146
- Acedo Castilla José F. 22, 30, 298
- Acton John, lord 14, 41, 42, 50,
92, 102, 105, 122, 153, 159, 174,
179, 299, 300, 307
- Álvarez Luis zob. Díez Álvarez
Luis Gonzalo
- Antioche Adhémar, de 90
- Akwinata zob. św. Tomasz
z Akwinu
- Allegra Giovanni 30, 32
- Aleksander I 71
- Althusius Johannes 156
- Antonelli, kard. 86, 214
- Anzelm z Canterbury, św. 130
- Aranda Pedro, de 65, 66
- Archimedes 295
- Arias José Rafael zob. Hernández
Arias José Rafael
- Ariusz 183
- Armas Díaz José, de 50
- Armas Gabriel de 44, 216, 298
- Arystoteles 14, 28, 82, 90, 144, 145,
153, 184, 189, 218, 288, 300
- Augustyn z Hippony, św. 37, 39,
43, 48, 82, 93, 98, 120, 145,
- B**
- Baget Bozzo Gianni 88
- Balmes y Urpía Jaime 20, 22, 30,
31, 33, 34, 40, 44, 51, 52, 54,
59, 85, 94, 299
- Valdeón Baruque Julio zob.
Valdeón Baruque Julio
- Bartyzel Jacek 15, 49, 50, 72,
74–76, 86, 87, 298
- Bastiat Frédéric 15, 50, 51, 101,
119, 149, 225, 259, 300
- Baszkiewicz Jan 93, 184, 218,
300
- Beccaria Cesare 277
- Beck Ulrich 201
- Belloc Hilaire 52
- Benedykt XVI, papież 150, 301
- Bentham Jeremy 249
- Berlin Isaiah 90, 91, 256
- Bernacki Włodzimierz 300
- Bierdiajew Nikołaj 46
- Bismarck Otto, von 43, 45, 88
- Blanc Louis 37
- Blaza Marek SJ 248, 275, 300
- Blinkhorn Martin 77, 300

INDEKS

- Bolingbroke, lord (Henry St. John) 25
- Bonald Louis Gabriel Ambroise, de 25, 37, 52, 74, 84
- Bonaparte Karol Ludwik Napole-
on 55, 63, 64, 109, 241
- Bonawentura, św. 130
- Boorstin Daniel J. 228, 300
- Borbón Francisco, de zob. Paula
de Borbón Francisco, de
- Borkowski Ludwik 210, 300
- Bossuet Jacques-Bénigne 37, 48
- Bozzo Gianni zob. Baget Bozzo
Gianni
- Brogie Albert Victor, de, książkę
8, 10, 47, 53, 71, 95, 172, 185
- Bucholc Marta 29, 30, 302
- Buksiński Tadeusz 300
- Burke Edmund 24, 25, 27, 31, 46,
52, 301, 302
- Burkhardt Jakob 22, 30
- C**
- Caballero Ernesto zob. Giménez
Caballero Ernesto
- Cabet Étienne 272
- Cammilleri Rino 31–33, 41, 88,
298
- Camus Albert 300
- Caravaggio 205
- Carlos Don zob. Karol v
- Carlyle Thomas 43
- Cathey Boyd D. 76, 77, 300
- Cervantes y Saavedra Miguel, de 48
- Chaix-Ruy Jules 31, 32, 46, 298
- Chateaubriand François-René, de 37
- Chesterton Gilbert Keith 52
- Chodakiewicz Marek Jan 76, 300
- Chryzostom Jan, św. 82, 235
- Chudy Wojciech 147, 300
- Clarendon, Lord 24
- Coke Edward 52
- Comte Auguste 35–38, 43, 82,
83, 85
- Condillac Étienne Bonnot, de 77
- Condorcet Nicolas, de 37
- Congdon Lee 58, 204, 298
- Conrad Joseph 147, 300
- Constant Benjamin 63, 83, 100,
119
- Corts Grau José 34
- Cousin Victor 37
- Coyné André 69, 108, 297
- Cromwell Oliver 217, 244
- Cropsey Joseph 31, 302
- Crosby John F. 252, 253, 300
- Cyceron 46
- Cyd (Rodrigo Díaz de Vivar) 50
- Cyryl Aleksandryjski 211
- D**
- Daniel, prorok 13
- Dante Alighieri 48, 153
- Darwin Karol 39
- Dawson Charles H. 53
- Demostenes 46
- Dempf Alöis 88
- Descartes René zob. Kartezjusz
- Destutt de Tracy Antoine Louis 77
- Diderot Denis 51
- Díaz José, de zob. Armas Díaz
José, de
- Díez Álvarez Luis Gonzalo 84, 298
- Disraeli Benjamin 81
- Dostojewski Fiodor 137
- D'Souza Dinesh 106, 167, 300
- Dulles Avery 161
- Dupanloup Félix 48
- E**
- Einstein Albert 188, 255
- Eliot Thomas S. 93, 240, 241, 300

- Emerson Ralph W. 47
 Empedokles 212
 Erazm z Rotterdamu 33, 88
 Eriugena Jan Szkot 130
 Escudero José María zob. Garcia Escudero José María
 Espartero Baldomero 75
- F**
 Ferdynand VII 58, 66–69, 72, 73, 84
 Ferranti Paola 30
 Fichte Johann Gottlieb 168
 Figaro zob. Larra y Sánchez de Castro, Mariano José, de
 Floridablanc José 65
 Fornari Raffaele, kard. 41
 Fourier Charles 230
 Francisco Martínez de la Rosa 74, 75
 Franciszek, papież 69, 141
 Franco Francisco 25
 Freud Sigmund 102
 Frohnen Bruce 27, 221, 301
 Fryderyk Wilhelm IV, król 48
- G**
 Gabiś Tomasz 49
 Gaduel Jean-Pierre, ks. 48, 49, 56, 57
 Galindo Herrero Santiago 34, 35, 71, 98, 288, 299
 Gambra Rafael 76, 302
 Garay Vera Christián 40, 46, 299
 García Escudero José María 33
 García y Tassara Gabriel 30
 Gasperi Alcide, de 41
 Gasquet Abbot 105, 299
 Gentz Friedrich, von 25
 Giménez Caballero Ernesto 34
 Goddard Madeleine 30, 47, 48, 50, 51, 297
- Godoy Manuel, książę 65, 66
 Gola Barbara 58, 301
 Goodin Robert E. 24, 303
 Gottfried Paul Edward 204
 Goya Francisco 66
 Gómez Valentin 31
 Góngora Mario 46
 González Seara Luiz 84, 85, 304
 Gózdź Krzysztof 150, 301
 Graham John 30, 35–37, 39, 43–45, 82, 83, 239, 274, 298
 Grau José zob. Corts Grau José
 Grzegorz XVI, papież 48, 73
 Guéranger Dom Prosper 48
 Guizot François 36, 37, 48, 71, 83, 108, 167–172, 301
- H**
 Halifax, markiz 25
 Haller Karl Ludwig von 25
 Hanson Eric O. 161, 168, 301
 Hayek Friedrich, von 71, 80, 217, 225
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 15, 35, 37, 39, 45, 82, 83, 85, 97, 103, 107, 176, 240, 257, 284, 301, 302
 Heine Heinrich 81
 Henryk V, król 241
 Henryk VIII, król 13
 Hernández Arias José Rafael 67, 68, 215, 216, 298
 Herrera Robert A. 29, 30, 46, 47, 53, 86, 100, 101, 149, 299
 Herrero Santiago zob. Galindo Herrero Santiago
 Hitler Adolf 14, 280, 281
 Hobbes Thomas 63, 204, 262
 Höcht Johannes Maria 299
 Hogg Quintin 104, 105, 301
 Hooker Richard 24, 52

INDEKS

- Hugo Victor 70
 Huici Urmeneta Vicente 69, 304
 Hume David 25, 41, 82, 99
 Huntington Samuel 301
 Huxley Aldous 270
- I**
 Imatz Arnaud 204
 Innes Arthur Donald 171, 301
 Izaak (postać biblijna) 146
 Izabela II 69, 75–77, 84
 Izajasz, prorok 136
- J**
 Jakubowski Marek Nikodem 39, 301
 Jan Paweł II, papież (Karol Wojtyła) 53, 97, 101, 113, 125, 131, 161, 168, 175, 187, 210, 268, 280, 301, 303
 Jezus Chrystus 120–122, 126, 127, 129, 149, 151, 155, 158, 165, 205, 231, 268, 276, 282, 285–287
 Józef I 67
- K**
 Kant Immanuel 63, 97, 103
 Karol III, król 65
 Karol IV, król 65–67, 69
 Karol V (Don Carlos) 66, 67, 69, 72, 73, 117
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) 15, 41, 97, 102, 120, 146, 152, 153, 199, 233
 Kierkegaard Søren 15, 22, 30, 34, 51, 86, 93, 97, 100, 123, 136, 138, 144, 146–148, 167, 216, 281
 Kirk Russell 181, 216, 229, 301
 Kłós Jan 3, 41, 171, 301
 Knox Russell 104, 301
 Kołakowski Leszek 234, 301
 Konstancjusz II 183, 184
 Konstanczyn Wielki 121, 122, 183
 Kossuth Lajos 94
 Kowalczyk Dariusz SJ 248, 275, 300
 Kowalska Aniela 41, 301
 Koźmian Jan, ks. 49
 Krause Karl Christian Friedrich 31
 Król Marcin 65, 116, 256, 301, 304
- L**
 Lac z Solesmes Melchior, du 41
 Lacordaire Jean-Baptiste Henri-Dominique 37
 Ledesma Ramos Ramiro 34
 Laffitte Jacques 71
 Lamennais Hugues-Félicité-Robert, de 37, 47, 48
 Lara Manuel, de zob. Tuñón de Lara Manuel
 Larios Mengotti Gonzalo 70–72, 299
 Larra y Sánchez de Castro Mariano José, de (pseud. Figaro) 85
 Latapié Eugenio 34
 Lebrun Richard 19, 302
 Lechniak Marek 210, 302
 Leibniz Gottfried Wilhelm 37, 82
 Leon XIII, papież 51, 223, 227, 258, 302
 Lindenberg Adolpho 73, 74, 222, 302
 Litwin Jakub 219, 303
 Llera Luis, de 30
 Locke John 41, 80, 111, 120, 137, 139, 152, 160, 200, 217, 224, 232, 272
 Löwith Karl 35, 45, 148, 221, 302
 López-Amo Angel 33
 López Joaquín zob. Macías López Joaquín
 Lubac Henri, de 211, 213, 233, 235, 251, 302

- Ludwik Filip, król 75
 Ludwik Filip I Orleański, książę 71
 Ludwik Napoleon 43
 Ludwik XVI 71
 Luter Marcin 123
- Ł**
 Łukasz, św. (ewangelista) 154
- M**
 Machcewicz Paweł 32, 65, 72, 302
 Machiavelli Niccolò 33, 88
 Macías López Joaquín 20, 31, 34, 40, 44, 51, 54, 59, 94, 299
 Maistre Joseph, de 19, 25, 28–30, 37, 38, 46, 47, 49, 52–54, 74, 82–84, 88, 102, 106, 115, 116, 122, 149, 150, 154, 178, 188, 189, 200, 205, 212, 216, 226, 249–251, 254, 256, 257, 274, 281, 282, 284, 289, 299, 302, 304
 Maksym Wyznawca 211
 Mansfield Harvey Jr. 31, 302
 Manterola Vicente 31
 Maria Krystyna de Borbón 69, 72–77, 84
 Marks Karol 43, 85, 227
 Martin José-Luis 66, 169
 Martínez de la Rosa Francisco 74, 75
 Martínez-Shaw Carlos 66, 169, 301
 Martínez-Sicluna y Sepúlveda Consuelo 86
 Matyaszewski Paweł 88, 154, 302
 Maura Antonio 77
 Mazzini Giuseppe 81, 241
 McDonald William 48, 298
 McLuhan Marshall 205, 302
 McNamara Vincent J. 46, 54–56, 90, 155, 205, 288, 299
 Melehiore Virgilio 30
 Mella Juan, de zob. Vázquez de Mella Juan
 Menéndez y Pelayo Marcelino 31, 77
 Mendoza Pedro Romero 31
 Mengotti Gonzalo zob. Larios Mengotti Gonzalo
 Metternich Klemens Lothar, von 25, 43, 47, 48, 71, 88, 89
 Michelet Jules 85
 Miciński Bolesław 41
 Miklaszewska Justyna 68, 302
 Mill John Stuart 70, 85, 99, 249
 Miłkowski Tadeusz 32, 65, 72, 302
 Miłosz Czesław 241, 300
 Mises Ludwig, von 71, 115, 217, 225
 Monsegú Bernardo 34
 Montalembert Charles Forbes René, de 36, 41, 48
 Montaña Franco María del Carmen, de la 198, 298
 Monteskiusz 82
 Morus Tomasz, św. 13
 Müller Adam 84
 Murat Joachim 66
- N**
 Napoleon I 63, 65, 67, 117
 Napoleon III 55, 88
 Narváez Ramon María 75, 76, 109
 Navarro Villoslada Francisco 31
 Newman John Henry, bł. 15, 29, 34, 35, 39–42, 50, 73, 77–80, 82, 83, 87, 90, 97, 100, 104, 108, 118, 123, 124, 136–138, 147, 151, 152, 163, 172–174, 176, 199, 200, 218, 224, 245,

INDEKS

- 249, 250, 252, 253, 264, 275,
281, 282, 295, 302, 303
- Newton Izaak 232
- Nietzsche Friedrich 22, 30, 45,
70, 85, 302
- Novak Michael 29, 59, 125, 159,
191, 258, 259, 303, 307
- O**
- Oakeshott Michael 24, 27, 38
- Ołędzka-Frybesowa Aleksandra
144, 303
- Ors Alvaro, de 46, 51
- Ortiz Antonio Dominguez 67, 68,
73, 74, 302
- Orwell George 270
- Osterhammel Jürgen 42, 45, 268,
303
- Owen Robert 269, 270
- Owidiusz (właśc. Publius Ovidius
Naso) 240
- P**
- Pacheco Joaquín Francisco 82
- Padovano Anthony T. 141, 299
- Paine Thomas 229
- Pascal Blaise 15, 207, 212, 303
- Paula de Borbón Francisco, de 66
- Paweł III, papież 87
- Paweł, św. (apostoł) 153, 240, 277
- Pedro, brat Donoso 87
- Pelagiusz 50, 248, 275
- Pelayo Marcelino zob. Menéndez
y Pelayo Marcelino
- Pemartin José 34
- Pera Marcello 80, 303
- Perrini Bruno 198, 199, 299
- Perykles 46
- Pettit Philip 24, 303
- Piotr, św. (apostoł) 205
- Pius IX, papież 30, 38, 47, 48, 51,
86, 214
- Pius VI, papież 64
- Pius VII, papież 64
- Platon 14, 28, 82, 117, 119, 153, 189
- Poe Edgar Allan 169
- Polyeucte de Mélitène 225
- Powers Bruce 205, 302
- Primo de Rivera y Orbaneja Migu-
el 77
- Proudhon Joseph Pierre 101, 104,
203, 218–223, 225, 230, 243,
253, 254, 266–268, 273, 303
- Pseudo-Chryzostom 235
- Pseudo-Epifianiusz 235
- Putnam Robert 191, 303
- Q**
- Quintana Manuel José 50
- Quinton Anthony 23–26, 28, 293,
303
- R**
- Raczyński Atanazy, hrabia 90, 91
- Radzikowski John 76, 300
- Ramos Ramiro zob. Ledesma
Ramos Ramiro
- Ranke Leopold, von 48
- Raphael (właśc. Raffaello Santi
lub Raffaello Sanzio) 153
- Ratzinger Joseph 150, 301
- Ricoeur Paul 272
- Riqueti [de Mirabeau] Honoré
Gabriel, de 46
- Rivera y Orbaneja Miguel, de zob.
Primo de Rivera y Orbaneja
Miguel
- Robles Gil 31
- Rodriguez Zapatero José Luis 19
- Romero Mendoza Pedro 31

- Rosa Francisco, de la zob. Martínez de la Rosa Francisco
- Rousseau Jean-Jacques 15, 76, 82, 100–102, 104, 106, 149, 166, 193, 217, 224, 225, 227, 231, 257, 262
- Ryszka Franciszek 58, 301
- S**
- Saint-Exupéry Antoine, de 13, 93, 143, 144, 261, 303
- Saint-Simon Claude Henri 35–37, 39, 81–83, 85, 101, 176, 189, 190, 224, 230, 231, 251, 262, 281, 303
- Sánchez Abelenda Raúl 54, 298
- Sánchez de Castro Mariano José zob. Larra y Sánchez de Castro Mariano José, de
- Sand George 101
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 48, 85
- Schmitt Carl 30, 33, 40, 44–46, 51, 54–58, 67, 90, 107, 155, 204, 205, 216, 288, 298, 299, 303
- Schopenhauer Arthur 85
- Schramm Edmund 30, 39, 44, 89, 299
- Schuman Robert 53
- Sciacca Michele Federico 31
- Seara Luiz zob. González Seara Luiz
- Sennett Richard 201, 253, 303
- Sepúlveda Consuelo zob. Martínez-Sicluna y Sepúlveda Consuelo
- Shaw Carlos zob. Martínez-Shaw Carlos
- Shelley Percy Bysshe 101
- Smith Adam 124
- Sokrates 13, 201, 249
- Sowiński Sławomir 175, 301, 303
- Spengler Oswald 43, 46, 58, 304
- Spinoza Baruch 63
- Stalin Józef 14
- Stirner Max 254, 304
- Strauss Leo 31, 302
- Suárez Francisco 77
- Suárez Verdeguer Federico 39, 44–46, 88, 299
- Szacki Jerzy 190, 231, 303, 304
- Szahaj Andrzej 39, 301
- Szekspir William 153
- Szlachta Bogdan 26, 28, 68, 80, 118, 300, 302–304
- Ś**
- Ślipko Tadeusz 277, 304
- T**
- Taine Hyppolyte 148
- Talmon Jacob L. 262, 304
- Tarragó Rafael E. 47, 299
- Tassara Gabriel zob. García y Tassara Gabriel
- Taylor Charles 90, 93, 99, 103, 111, 201, 233, 272, 304
- Tejada Francisco Elías, de 31, 40
- Tertulian 167
- Tocqueville Alexis, de 27, 46, 81, 85, 119, 148, 204, 256, 301, 304
- Tomasz z Akwinu, św. 48, 82, 153, 184, 192, 226
- Tönnies Ferdinand 258
- Toynbee Arnold Joseph 43
- Trismegistos Hermes 212
- Trybusiewicz Janusz 28, 190, 231, 304
- Tuñón de Lara Manuel 67, 68, 73, 74, 302
- Turgot Anne-Robert-Jacques 37
- Tusell Javier 65, 66, 169, 301

INDEKS

U

Ulmen Gary L. 204, 304
 Urmeneta Vicente zob. Huici
 Urmeneta Vicente

V

Verdeguer Federico zob. Suárez
 Verdeguer Federico
 Valdeón Baruque Julio 67, 68, 73,
 74, 302
 Vázquez de Mella Juan 31, 76, 77,
 191, 300, 302
 Vera Cristián zob. Garay Vera
 Cristián
 Veuillot Louis 48, 74
 Vico Giambattista 35, 37, 39, 43,
 261, 304
 Villoslada Francisco zob. Navarro
 Villoslada Francisco

W

Weber Max 80, 100

Wellington (Wellesley) Arthur,
 generał 65
 Westemeyer Dietmar 48, 67, 81,
 86–88, 288, 299
 Wielomski Adam 25, 49, 109,
 304
 Wilhelmsen Frederick D. 46–48,
 52, 53, 86, 141, 304
 Wilson Francis G. 52, 63, 77, 87,
 89, 109, 110, 304
 Wiseman Nicholas 82
 Wojtyła Karol zob. Jan Paweł II
 Wolter (właśc. François-Marie
 Arouet) 51, 117, 171

Z

Zamoyski Adam 67, 304
 Zapatero José Luis zob. Rodri-
 guez Zapatero José Luis
 19
 Zenderowski Radosław 175, 301,
 303

Całość myśli Cortesa ukazana i porównana jest z plejadą nazwisk najznakomitszych myślicieli występujących aż po dzisiejszy dzień. Z pewnością autor tego opracowania napotkał na wiele trudności w przedstawianiu poglądów i postawy intelektualnej Cortésa. Z jednej strony jego sposób pisania, daleki nieraz od precyzji, a z drugiej połączenie myśli religijnej (teologii), filozofii oraz uwag na temat praktyki i teorii polityki powodowało wiele niejasności i splątań. Jednakże Jan Kłós jasno przedstawił te zawiłości, a szczególną wartością książki jest ukazanie całości horyzontu myśli Cortésa na tle bardzo szerokiej intelektualnej panoramy epoki. Dodatkowo poglądy Cortésa zostały w wielu przypadkach naświetlone analizami współczesnymi, co nadaje omawianej książce nie tylko walor opracowania historycznego, ale również włącza jej treść w toczony dzisiaj dialog intelektualny.

Przedstawiona książka nadto wypełnia pewną lukę w polskiej literaturze naukowej, w której niezbyt wiele miejsca zajmuje interesująca (jak pokazał Jan Kłós) myśl hiszpańska.

Z tych wszystkich względów książka Jana Kłósa o poglądach Cortésa ukazuje się jako wartościowy wkład i w poznanie części historii europejskiej myśli filozoficzno-politycznej, i w dzisiejsze dyskusje na te tematy.

Z recenzji prof. dr. hab. Jerzego W. Gałkowskiego

Patroni medialni

