

## MIGUEL AYUSO TORRES

Tekst został przetłumaczony na podstawie: M. Ayuso Torres, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Dykinson, Madrid 1998, p. 27-54. Serdecznie dziękujemy Autorowi za zgodę na publikację tłumaczenia.

## Po Lewiatanie? O Państwie i jego znaku (fragmenty)

### Narodziny Państwa

Mówiąc o tym procesie, musimy zatrzymać się nad opisem kryzysu Cywilizacji Chrześcijańskiej (*Christianitas*), który zdeterminował narodziny Państwa, oraz na jego charakterystyce, szczególnie biorąc pod uwagę jego początkowe scementowanie w duchu absolutystycznym.

Narodziny Państwa towarzyszyło, jak możemy je nazwać za profesorem Elíasem de Tejadą, pięć *zerań z ładem średniowiecznym*: religia Lutera, etyka Machiavellego, polityka Bodina, teoria prawa Hobbesa oraz socjologia pokoju westfalskiego. Wobec tego procesu sztandar *hispanidad* wznosił się jako stanowcze i rzeczywiste przeciwstawienie historycznemu zwrotowi, jaki miał miejsce, przyjmując swoją rolę „małej *Christianitas*”<sup>1</sup>.

a) Luter, atakując jedność wiary, będącą sednem duchowego organizmu Cywilizacji Chrześcijańskiej, zadał jej śmiertelny cios. Równowaga między różnymi wierzeniami współistniejącymi – równowaga nietrwała, wspomnijmy chociażby wojny religijne – przekształciła się w zasadę władczości

<sup>1</sup> Pojęcie *hispanidad*, tłumaczone czasem jako „hiszpańskość” bądź „hiszpanizm”, rozumiane jest jako całokształt dorobku kulturowego Hiszpanii, wspólnego także dla jej kolonii, stanowiącego duchową więź łączącą te kraje, nawet po zaniku istniejącej między nimi zależności politycznej (przyp. tłum.).

<sup>1</sup> F. Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid 1954, s. 36 i n., M. Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid 1994, s. 249 i n., Tenze, *No intervención o solidaridad entre las naciones?*, [w:] *Guerra, moral y derecho*, red. A. Sánchez de la Torre, Madrid 1994, s. 112 i n.

i zakończyła wraz z wprowadzeniem sekularyzacji władzy. Religia stała się elementem ustanawianym, przynależnym władcy – *cuius regio, eius et religio* – co doprowadziło do jej wynaturzenia i przekształcenia w element czysto polityczny. A ponieważ teologia luterańska, stanowczo rozdzielająca łaskę od natury a wiarę od uczynków, prowadzi do zupełnej niezależności porządku politycznego i prawnego w stosunku do natury i boskości: „Jeśli jesteś księciem, rycerzem, seniorem etc. – pisze Luter – masz pod sobą lud i chcesz wiedzieć co ci się przynależy, nie szukaj odpowiedzi u Chrystusa, ale w prawie państwa, prawie imperium”<sup>2</sup>.

Alvaro d’Ors, doceniając wagę luterańskiego wkładu, który uważa za decydujący dla genezy Państwa, a z drugiej strony rozumiejąc hiszpańskie uprzedzenie dla tej zmiany, napisał: „ściśle mówiąc, Państwo pojawiło się w XVI wieku jako reakcja przewyciężająca anarchię sprowokowaną wśród niektórych ludów europejskich przez wojny religijne. Hiszpania, widząc się jako szczęśliwie wolna od tych wojen, nie czuła tak naprawdę potrzeby Państwa i dlatego jego teoria – właściwa „politykom”, jak się wówczas mówiło – została źle odebrana przez naszych myślicieli klasycznych, przez co Państwo tworzone było w Hiszpanii z wielkim trudem i móżolem, zawsze będąc działaniem inspirowanym przez obcy wpływ, przede wszystkim francuski, jako że to we Francji idea Państwa osiągnęła najdalej idącą realizację”<sup>3</sup>. Wracając do luteranizmu, herezja religijna była zwalczana nie tylko doktrynalnie przez wielkich teologów naszego Złotego Wieku – aule trydenckie wypemionne były głosem hiszpańskim – ale już wcześniej militarnie, przez nasze *tercios*.

b) Machiavelli, uroczyście obwieszczając, że gdy mowa jest o ratowaniu ojczyzny, nieistotne są rozważania na temat tego, co sprawiedliwe, a co nie, uniezależnił politykę od etyki i prawa naturalnego, uznając zbawienie ojczyzny za prawo najwyższe<sup>4</sup>. Tym niemniej, klasyczna filozofia polityki także ukuła pewien aforyzm, który w swojej dosłowności nie różni się zbyt wiele od florenckiego: *Salus publica, suprema lex*. Czy jest więc różnica między obiema postawami? Jak i w których wypadkach wytyczne sprawiedliwości powinny ustępować przed tym najwyższym prawem?

<sup>2</sup> Aby zgłębić konsekwencje prawno-polityczne myśli protestanckiej zob. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris 1975, s. 276 i n.; J. Vallet de Goytisolo, *Metodología de la determinación del derecho*, Madrid 1994, s. 345 i n.

<sup>3</sup> A. d’Ors, *Una introducción al estudio del derecho*, wyd. 7, Madrid 1989, s. 118–119.

<sup>4</sup> M. Fernández-Escalante, *El derecho natural entre la „exigencia” ética y el „razonamiento” político*, [w:] *El derecho natural hispánico*, Madrid 1973, s. 73 i n.; tenże, *De Maquiavelo a Hobbes. Una nueva configuración de la vida social*, „Verbo” 1972, nr 109–110, s. 979 i n.

Profesor Leo Strauss, jeden z wielkich znawców myśli Machiavellego, zauważył, że zgodnie z postawą klasyczną powinno się rozróżnić sytuacje normalne, w których utrzymać należy zwykły zestaw reguł sprawiedliwości oraz sytuacje ekstremalne, w których wymogi ratowania ojczyzny niewątpliwie stanowią dobro najwyższe, kiedy to stawką w grze jest kwestia samego istnienia wspólnoty. Pojawia się tylko trudność określenia, kiedy stajemy przed taką wykraczającą poza normy sytuacją, wobec której nie dysponujemy żadnymi innymi kryteriami poza politycznym rozsądkiem. Tak naprawdę należałoby podkreślić to ostatnie, gdyż nigdy sprawiedliwość nie cofa się przed koniecznością, jeżeli to owa sprawiedliwość nie domaga się nadzwyczajnej regulacji. Tymczasem Machiavelli wziął za punkt odniesienia sytuacje skrajne, które uznał za lepiej ujawniające fundamenty społeczne i na nich zbudował swoją koncepcję: w ten sposób sytuacje ekstremalne przemienił w stałe, przez co polityka uwolniona została od etyki i prawa naturalnego.

Można więc powiedzieć, że Machiavelli pomieszał ujęcie podstawowego problemu tradycyjnej filozofii – wywodzącego się od zagadnienia prawniczego, to jest poszukiwania powszechnej sprawiedliwości, zastępując go przez próbę wyjaśnienia kwestii: jacy są ludzie i jak można nimi manipulować<sup>5</sup>. W ten sposób, stawiając kwestię skuteczności w miejsce celu moralnego, zdegradował politykę do formy „realistycznej”, a prawo – do prostych technik oddanych do dyspozycji władcy<sup>6</sup>. Ale bez wątplenia florenckiemu statystyce umknęło, że jego zasady musiały wywołać demoralizację wśród rządzących i rządzonych, co w krótszym bądź dłuższym okresie może doprowadzić do rozkładu państwa, poczynając od jego podstawowych elementów<sup>7</sup>.

Makiawelistyczny rozłam między etyką i polityką natrafił wśród Hiszpanów na cały legion oponentów, tak że bez przesady możemy wręcz uznać antymakiawelizm za jedną z najbardziej charakterystycznych cech całej plejady hiszpańskich pisarzy politycznych, naznaczonych ideą kontrreformacji a rozrzuconych na przestrzeni wieków.

Autorzy wysokich lotów, jak jezuita Francisco Suárez (*De legibus*) i augustinianin Juan Márquez (*Władca chrześcijański*), literaci jak [Diego de – przyp. tłum.] Saavedra Fajardo (*Idea władcy chrześcijańskiego*) czy sam [Francisco de]

<sup>5</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, Warszawa 1969, rozdz. IV i V; tenże, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle 1958. Z dzieł nowszych można zająrzeć do pracy M. Senellarta, *Machiavélisme et raison d'Etat*, Paris 1989.

<sup>6</sup> M. de Corte, *L'homme contre lui-même*, Paris 1962, s. 190 i n.

<sup>7</sup> J. Vallet de Goytisolo, *La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVII: Hobbes y Locke*, „Verbo” 1973, nr 119–120, s. 908.

Quevedo (*Polityka Boża, rządy Chrystusa i tyrania Szatana*) i tacy autorzy traktatów politycznych jak jezuita: ojciec [Pedro de] Rivadeneyra (*Traktat o cnotach władcy chrześcijańskiego*) czy pochodzący z Franche-Comté [hiszp. Franco-Condado] Claudio Clemente (*Makiawelizm zgnieciony przez chrześcijańską mądrość Hiszpanii i Austrii*), poznawszy Machiavellego i przeczytawszy jego dzieło, spostrzegli oddźwięk jego doktryny i dojrzeli w makiawelizmie system, który bazując na radykalnym postulatcie, że państwo jest ostatecznością samo w sobie, stwierdzał, że władca był ponad tym co dobre i złe i że każdy sposób, jak niemoralny by nie był, mógł być zalecany, jeśli prowadził do zachowania i zwiększania potęgi Państwa<sup>8</sup>. A więc kłamstwo, oszustwo, podstęp, łamanie danego słowa i krzywoprzysięstwo były dla władcy całkowicie dopuszczalne. Konsekwencję tych zasad powyżsi autorzy widzieli w tyrańskiej koncepcji rządów oraz wojennej koncepcji dyplomacji.

Dla przykładu, Ojciec Rivadeneyra, strofował „polityków”, jakich pełno było we Francji i Anglii, którzy „chcą, aby naczelnym celem rządu politycznego było utrzymanie Państwa oraz spokój społeczny między obywatelami, a jako środek dla owego utrzymania i spokoju biorą tyle religii, ile wymaga konieczność i ani trochę więcej”<sup>9</sup>. Z kolei Claudio Clemente z wielką zaciętością określał ich jako monstra, bałwochwalców, antybogów, lud bezbożny, kapłanów piekła, poświęcacy sprawiedliwości, rzeźników dusz, których mottem mogłoby być: „posługiwać się Religią tak, by przysłużyło się to naszym dążeniom, zamiast służyć jej z uległością przynależną temu, co ludzkie, wobec tego co boskie”. W ten sposób „owi bezduszni politycy” wyrażają „poważanie mniejsze rzeczom boskim niż ludzkim, a prawom Religii – niż motywowi Państwa”<sup>10</sup>.

c) Upadek Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie dał początek nowej cywilizacji, którą charakteryzowały rządy wysoce zdecentralizowane i wzniesione na bazie feudalnej, i która całkowicie umyślnie zrezygnowała z identyfikowania się z władzą absolutną: pod wpływem Kościoła i zwyczajów, przez samorządność wiosek i miast oraz przez funkcjonowanie parla-

<sup>8</sup> G. Fernández de la Mora, *Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la contrarreforma*, „Arbor” 1949, nr 43–44, s. 417 i n., Ch. Benoist, *Le machiavelisme*, Paris, t. 1–3, 1907–1936.

<sup>9</sup> P. de Ribadeneyra, S.J., *Tratado de la Religion y Virtudes que deue tener el Principe Christiano, para gouernar y conseruar sus Estados. Contra lo que Nicolas de Maquiavelo y los Politicos deste tiempo enseñan*, Madrid 1595. W formie glosy zob. A. d’Ors, *Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional*, [w:] *Papeles del oficio universitario*, Madrid 1961, s. 310 i n.

<sup>10</sup> C. Clemente, S.J., *El machiavelismo degollado por la Christiana Sabiduría de España y Austria*, Alcalá 1637. W formie glosy zob. F. Elías de Tejada, *El pensamiento político del Franco-Condado de Borgoña*, Sevilla 1966, s. 77 i n., 105 i n., w wersji poszerzonej pod tytułem *El Franco-Condado hispánico*, Sevilla 1975.

mentów i sądów, gdzie reprezentowane były interesy społeczeństwa. Tak więc, w średniowiecznej *Christianitas* istniało rozróżnienie pomiędzy „panowaniem” – społecznie uznawaną władzą a „autorytetem” – społecznie uznawaną wiedzą – ta ostatnia rozciągała się w bezmiarze instytucji: władza polityczna była jedna, autorytetów społecznych wiele a – ponad nimi – suwerenność, zarezerwowana dla Boga<sup>11</sup>.

To średniowieczne podporządkowanie władzy politycznej wielości autorytetów jest zasadniczą przesłanką teorii władzy, jako że jest ona ograniczona do koronowania i harmonizowania struktury społeczeństwa żyjącego własnym życiem: średniowieczny angielski filozof polityki John Fortescue – wskaźmy ten charakterystyczny przykład – ucieka się do analogii anatomicznej i porównuje *res publica* do ciała, które nie może funkcjonować bez głowy. Wspólnota polityczna jest więc zbieżna z *dominium politicum et regale*: rządzi jeden człowiek – król, ale zgodnie z prawami, których sam nie ustala i w granicach, których nie stanowi<sup>12</sup>.

Przykład średniowiecznej Katalonii jawi się nam jako niedoścignione dzieło plejady prawników, którzy ukuli *rex propter regnum* monarchii ograniczonej. A więc, skupiając się na jednym z najznamienszych, choć moglibyśmy rozciągnąć rozważania na innych, jak Marquilles czy Callís, niezrównany Tomás de Mieres w swoim *Apparatus super constitutionibus curiarum generalium Cathalonie* rozróżnił cztery zasady ograniczenia władzy, w zależności od rodzaju hamulców arbitralności politycznej: *ograniczenia religijne* („prawo ludzkie nie może łamać nakazów boskich pod karą nieważności, ani jako prawo naturalne, ani nawet na drodze uprzywilejowanych wyjątków”), *etyczne* (powiązane z poprzednimi, ale działające w sposób zasadniczo moralistyczny, wynikające ze zbioru cnót idealnego władcy), *polityczne* (ograniczenia stawiane przed sprawującym władzę, które wymuszają na nim szanowanie pewnej sfery wolności osobistej, która nie była ustanowiona, lecz wywiedziona z doświadczenia katalońskiej polityki: i tak hrabia Barcelony nie mógł ustanawiać praw bez zgody możnych zebranych w Kortezach) oraz

<sup>11</sup> F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, Athens 1978, s. 139 i n. Dla rozróżnienia między władzą a autorytetem zob. A. d’Ors, *Prelección jubilar*, Santiago de Compostela 1985 oraz *La violencia y el orden*, Madrid 1987. Jest to aspekt o tyle ważny dla istoty dzieła tego autora, że jego uczeń, profesor R. Domingo, poświęcił mu swoją książkę *Teoría de la „auctoritas”*, Pamplona 1987. Ze swojej strony, przed chwilą cytowany profesor Uniwersytetu w Dallas, jak wielokrotnie przyznawał, w niektórych ze swoich esejów próbował zgłębić rozróżnienie d’Orsa między prawem i metafizyką – F. D. Wilhelmsen, *The Political Philosophy of Alvaro d’Ors*, „The Political Science Reviewer”, t. XX, 1991, s. 155 i n.

<sup>12</sup> E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, rozdz. I; F. D. Wilhelmsen, *Christianity...*, s. 111 i n. Notabene możemy ponownie odwołać się do zawsze równie przenikliwego F. Elíasa de Tejady, *Las doctrinas políticas en la Baja Edad Media inglesa*, Madrid 1946, s. 137 i n.

prawne (które ustanowiły system ograniczający rządzących w ramach sieci norm prawnych, które stanowią najlepszą ochronę dla obywatela i służą jasnemu zdefiniowaniu, gdzie zaczyna się nadużycie arbitralności przez upoważnionego do rozkazywania)<sup>13</sup>.

Tymczasem dzieło Jeana Bodina zakłada zamianę takiego rozumowania na *dominium regale*, które prowadzić ma do pojawienia się Państwa. Władza staje się – według pewnej metafory bardzo charakterystycznej dla średniowiecza – substancjalną formą wspólnoty, bez której wspólnota ta zredukowana zostaje do amorficznej masy, która tylko przez ową władzę może być utrwalona. Tu, poprzez absorpcję przez władzę całego autorytetu oraz swoją proklamację jako suwerena, leży źródło absolutyzmu<sup>14</sup>.

Bodinowska konstrukcja *souveraineté* została odrzucona również przez Hiszpanów, spadkobierców myśli średniowiecznej. Inkwizycja potępiła propozycję podtrzymywaną przez pewnego kaznodzieję wobec króla Filipa II, według której „królowie mają władzę absolutną nad osobami swoich wasali i ich dobytkiem” – potępienie to zawierało publiczne odrzucenie błędnych orzeczeń, wraz ze wszystkimi formalnymi nakazami sądowymi<sup>15</sup>. Z kolei aragoński prawnik Gaspar de Añastro Isunza, przekładając na kastylijski „katolicko skorygowaną” *Republikę* Bodina, przededogował między innymi pojęcie suwerenności, którego Hiszpanie nie mogli zaakceptować, które winno być zastąpione przez *suprema auctoritas*: podczas gdy suwerenność jest nieograniczoną odgórną władzą nad ciałami społecznymi – *une puissance absolue et*

<sup>13</sup> F. Elías de Tejada, *Historia del pensamiento político catalán*, t. I, Sevilla 1963, s. 309 i n.; tenże, *El estado de derecho en el pensamiento germánico y en la tradición de las Españas*, „Verbo” 1983, nr 211–212, s. 23 i n.; J. Vallet de Goytisolo, *El Estado de derecho*, „Verbo” 1978, nr 168, s. 1035 i n.; Profesor D. Negro, *El liberalismo en España*, Madrid 1988, s. 11, według tezy mu drogiej i również przeze mnie wspieranej, nie tyle terminologicznie, co konceptualnie, pragnął widzieć w tej hiszpańskiej tradycji władzy ograniczonej trwałość wolności w naszej historii. M. Ayuso, *Liberalismo y democracia*, [w:] *Razonalismo. Homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora*, Madrid 1995, s. 244 i n.

<sup>14</sup> M. Ayuso, *Las limitaciones del poder*, „Verbo” 1990, nr 285–286, s. 737 i n. M. Senellart w swojej nowej, interesującej książce *Les arts de gouverner. Du „regimen” médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995, wskazał, że w przeciwieństwie do koncepcji, według której rząd zakłada istnienie Państwa, przez wieki to wymogi panowania definiowały warunki sprawowania władzy. Trzeba było czekać do wieku XVI, aby to Państwo narzuciło się jako fundament porządku społecznego i zasada praktyk rządzenia, powodując osłabienie, aż wreszcie zniknięcie panowania i, wraz z nim, postaci udzielnego księcia, zagarniętych przez prawo suwerena.

<sup>15</sup> J. Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Madrid 1967, s. 374, gdzie opowiedziane są szczegółowo te wydarzenia, z cytowaniem jako źródła *Relaciones A. Péreza*. Profesor D. Negro, w *La tradición liberal y el Estado*, Madrid 1995, s. 58, słusznie stwierdza, że absolutyzm był obcy hiszpańskim monarchiom.

*perpetuelle*, to *suprema auctoritas* oznacza, że każde ciało polityczne, włącznie z panującym monarchą, jest zamknięte w ramach pewnych ograniczeń<sup>16</sup>.

Tak więc, nieograniczoność władzy suwerennej, będącej, swoją drogą, substancjalnie antychrześcijańską, jako że przenosi na ucieleśnienie wspólnoty politycznej wyłączność władzy boskiej, stanowi oś teorii Państwa. Jednakże absolutyzm monarchiczny, dopiero co powstały, pozna jeszcze zestaw ograniczeń władzy i nie zacznie na razie ukazywać wszystkich swoich rozkładowych konsekwencji, które zawiera, zmieniając się w symbol władzy: ład moralny zadziała jako poręcz dla królów i namiestników, podczas gdy społeczeństwo – będące już w stanie rozkładu z powodu centralizmu, przede wszystkim we Francji, gdyż Hiszpania była w owym czasie znacznie opóźniona, a nawet, wraz z instauracją Burbonów, będzie mieć słabsze, lub raczej mniej silne, Oświecenie – będzie nadal działać jako czynnik powstrzymujący. Jak wiadomo, Ludwik XIV, największe wcielenie absolutyzmu, nie ośmielił się wszelako interweniować w prawo rodzinne, które charakteryzowało się silnym zabarwieniem moralnym i zakorzenieniem społecznym, w przeciwieństwie do tego, co stało się powszechne począwszy od rewolucji liberalnej. Nie mówiąc już o osobliwościach doświadczeń hiszpańskich, również w tym punkcie wskazanych...<sup>17</sup>

d) To niewątpliwie Hobbes wraz ze swoją konceptualną konstrukcją, stanowiącą prawdziwą rewolucję w teorii polityki i jej prawnych podstawach, był tym, który rozpoczął nową epokę w naukach humanistycznych. Jego koncepcja, wykalkulowana przezeń naukowo we wszystkich swych elementach, nie wynalazła wszak nic nowego, a jedynie odsłoniła teren gotowy do realizacji dzieł innych myślicieli, począwszy od nominalizmu Williama Ockhama, a następnie Lutra, Machiavellego etc.<sup>18</sup>

Klasyczna filozofia polityki zawsze uważała, że społeczeństwo ludzkie stanowi prawdziwą wspólnotę, a nie jedynie *współtżnienie* (czy też sensu stricto *społeczeństwo*), uciekając się do rozróżnienia ukutego w naszym wieku przez Ferdinanda Tönniesa między *Gemeinschaft* i *Gessellschaft* jako form tłumaczących powiązania społeczne. Społeczeństwo ludzkie jest przede wszystkim pewną wspólnotą, a więc uznaje swe religijne i naturalne korzenie (nie zaś zwykłe pakt i umowy); posiada wewnętrzne więzi nie jedynie woluntarystyczno-racjonalne, ale emocjonalne i behawioralne; jest wreszcie przede

<sup>16</sup> J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, przekład zbiorowy, Warszawa 1958, s. 1576, G. de Añastro e Isunza, *Los Seis Libros de la Republica de Iuan Bodino*, Turín 1591, F. Elías de Tejada, *El Franco-Condado...*, s. 228, gdzie interpretuje również *pro domo sua* wersję aragońską.

<sup>17</sup> R. Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid 1954, s. 11 i n.

<sup>18</sup> J. Vallet de Goytisolo, *La nueva concepción...*, s. 914.

wszystkim „społeczeństwem obowiązków” związanym z naturą w zupełnie inny sposób niż w „społeczeństwie uprawnień”, które powstaje poprzez umowę i uświadomiony cel. Wspólnoty są więc rzeczywistościami w pewnym sensie uprzednimi w stosunku do indywidualności, których nie tworzy się woluntarystycznie, lecz które się napotyka, akceptuje i rozpoznaje<sup>19</sup>.

Hobbes tymczasem, odmiennie od arystotelesowsko-tomistycznej tradycji człowieka jako „zwierzęcia społecznego”, wyszedł od wyizolowanego indywidualizmu: oddzielił człowieka od jego związków z Bogiem, od jego bliźnich oraz świata, który go otaczał, wyodrębnił go, jakby był jakimś bytem społecznym, z całej wspólnoty naturalnej i przeniósł do jego początków, do wyobrażonego stanu natury; ale, jakby tym nieusatisfakcjonowany, spreprował go i w taki sam sposób, w jaki obdarł go z naturalnego uspołecznienia, przestał brać pod uwagę jego rozsądek, aby wyselekcjonować spośród jego namiętności jedną, którą uznał za najsilniejszą – „strach przed śmiercią”, instykt przetrwania<sup>20</sup>.

Mamy tu do czynienia z gnozeologicznym i metafizycznym odwróceniem, które, poprzez swoje korelacje antropologiczne i polityczno-socjologiczne, doprowadziło do absolutyzmu, a następnie do liberalizmu. W rezultacie rozum przestał rozmyślać, celem poznania, nad uniwersalnym ładem. Bez wiary w swoją zdolność poznawczą ani chociaż obaw o swoją egzystencję, od tej pory mówi o budowaniu tego ładu w oparciu o pewne reguły odkryte *a priori* przez ów rozum, które należy narzucić rzeczywistości. Od teraz rozumieć – znaczy dominować i, aby to uczynić, natura traktowana jest jednostronnie, za pomocą analizy i syntezy rozkładana na proste elementy, a następnie ponownie z nich składana<sup>21</sup>.

Z tego względu, profesor Michel Villey, utożsamiając tę postawę z Hobbesem – chociaż z łatwością można by rozszerzyć ją na wszystkich kontraktualistów – precyzuje, że „zamiast obserwować całość wewnątrznej harmonii, jak robił to Arystoteles”, „rozkłada ją, sprowadzając do pojedynczych elementów”. Społeczeństwa zostają zredukowane do swoich składo-

<sup>19</sup> F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie: rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988 lub 2008. Jednym z komentatorów najprzenikliwiej badającym znaczenie tego rozróżnienia był profesor R. Gamba, *La idea de comunidad en José de Maistre*, „Revista Internacional de Sociología” 1955, nr 49, s. 57 i n.; tenże, *Estudio preliminar*, [w:] *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid 1966, s. 35 i n.; tenże, *Comunidad y coexistencia*, „Verbo” 1972, nr 101–102, s. 51–59; tenże, *Tradición o mimetismo*, Madrid 1976.

<sup>20</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, London 1651, rozdz. XVIII [przekład polski: T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954 lub 2009]; L. Strauss, dz. cyt., rozdz. V.

<sup>21</sup> M. de Corte, *L'intelligence en péril de mort*, Paris 1969, rozdz. I.



wych atomów, do swych najogólniejszych podstaw, z których następnie będzie się rekonstruować społeczeństwo<sup>22</sup>.

Systematyzując doktrynę Hobbesowską wyróżnia się głęboki antropologiczny pesymizm, który prowadzi – w „stanie natury” (*status naturalis*) do wiecznej wojny: „bellum omnium contra omnes”. Dlatego dąży się, nie dzięki jakiejś naturalnej skłonności, lecz przez czysty egoizm, do wyjścia z tego stanu walki, do potrzeby ustanowienia porządku społecznego, w drodze do prawdziwego *status civilis*. To przejście, dokonane przez zawarcie „umowy społecznej”, wymaga powstania pewnego autorytetu – powiedzmy lepiej: władzy – wobec której każda spośród indywidualności zrzeknie się swojej wolności i swojego prawa do decydowania o sobie, oddając je owej władzy. Państwo, które wyrasta na tym pakcie, pyszni się władzą absolutną nad jednostkami, które zrzekły się wobec niego wszystkich praw, a następnie przyznaje im szereg uprawnień.

Hiszpania ponownie stała się wielką zaporą przed tą rewolucyjną koncepcją polityczną. Czysto woluntarystyczna i prawnicza idea społecznego współżycia przekształca Państwo w prosty *corpus mechanicum*, podczas gdy nasi przodkowie głosili wciąż dziedzictwo tomizmu, który wznosi społeczeństwo na naturze ludzkiej i przekształca je w prawdziwe *corpus mysticum*.

e) Na koniec, pokój westfalski (1648) doprowadził do zakończenia hiszpańskiej przygody i do konsolidacji europejskiego modelu Państwa. Jego dalsza wędrówka odbywać się będzie, używając znanej wypowiedzi naszego klasyka Saavedry Fajardy, przez „szaleństwa Europy”<sup>23</sup>: od absolutyzmu do liberalizmu, od liberalizmu do demokracji, od demokracji do socjalizmu i do komunizmu..., przechodzenia aż do momentu zatrzymania w ideologii pacyfistycznej i utopijnej – rozumianej sama przez się, to znaczy nie tyle jako opracowanie nierealnego obrazu społeczeństwa jako środka służącego krytyce teraźniejszości, ile jako szkodliwy, wyobrażony koniec nieskończonej linii, jako forma substancjalnie przyszła wobec teraźniejszości podporządkowanej wciąż przywracanej niestałości „końca historii”.

Faktycznie pojawia się wyraźny kontrast między pozornością procesu dechrystianizacji Hiszpanii oraz resztą państw europejskich, ponieważ Hiszpania oraz kraje hiszpańskie – „Las Españas” według pewnego tradycyjnego zwrotu, z zapalem przywracanej w naszych czasach przez profesora Elíasa

<sup>22</sup> M. Villey, dz. cyt., s. 655 i n.

<sup>23</sup> D. de Saavedra y Fajardo, *Las locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano*, Madrid 1748. Jak wiadomo, praca ta była kończona przez autora w ostatnich latach jego życia, do 1646, i pozostawała nieopublikowana przez niemal wiek. V. Palacio Atard, *Westfalia ante los españoles de 1648 y de 1948*, „Arbor” 1948, nr 25, s. 53 i n.

de Tejada<sup>24</sup>, zachowały w największym stopniu, przynajmniej w charakterze swojego ludu, w jego sposobie życia oraz reagowania, komunitarno-religijne jądro społeczne, w czego konsekwencji ewolucja w kierunku laickiego modelu pluralistycznego wpłynęła na nie znacznie słabiej. Badanie przyczyn tego zróżnicowania, aż do niedawna powszechnie obserwowanego, prowadzi do interpretacji historycznej, a dokładniej do interpretacji historii Hiszpanii, zagadnienia, o które spierały się szkoły w najgłośniejszych polemikach naszej współczesnej panoramy kulturalnej.

Odkąd don Marcelino Menéndez Pelayo podtrzymał w tym duchu – jego *Historia heterodoksy hiszpańskich* (1880–1882) uwalnia nas raczej od potrzeby dokładniejszego precyzowania – bezwzględną walkę z najbardziej charakterystycznymi przedstawicielami intelektualizmu Krausego, dyskusja ta nie przestała się odnawiać, zawsze wracając do tych samych tematów<sup>25</sup>. Tak więc, zawiązując do ostatnich pięćdziesięciu lat, [Manuel] García Morente swoim wybuchem przywrócił i rehabilitował hiszpańskość w duchu katolickim, co kosztowało go karę ostracyzmu ze strony swych dawnych przyjaciół z *Revista de Occidente*<sup>26</sup>. Albo synteza przedłożona przez [Ramón] Menéndez Pidal w monumentalnej *Historii Hiszpanii* przez niego redagowanej<sup>27</sup>, bądź też miażdżąca odpowiedź [Nicolása] Sáncheza Albornosa na synkretyczne tezy arabistyczne uczonego Américo Castro, wraz z późniejszymi fazami dyskusji która, mimo odejścia swoich głównych uczestników, nadal się tli<sup>28</sup>. Wreszcie polemika między Pedrem Laínem Entralgem i Rafaellem Calvem Sererem na temat „problemu” oraz „problemów” Hiszpanii<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> F. Elías de Tejada, *Las Españas. Formación histórica, tradiciones regionales*, Madrid 1948.

<sup>25</sup> Mowa tu o niemieckim filozofie Karlu Christianie Friedrichu Krause (1781–1832), którego idee, zawierające elementy idealizmu, racjonalizmu, panteizmu i sceptycyzmu religijnego, nie są powszechnie uznawane za oryginalne ani nowatorskie, lecz w warunkach hiszpańskiej monarchii liberalnej stały się popularną koncepcją w środowiskach intelektualnych (przyj. tłum.).

<sup>26</sup> V. Marrero, *La guerra española y el „trust” de cerebros*, wyd. 3, Madrid 1963.

<sup>27</sup> M. García Morente, *Idea de la hispanidad*, Buenos Aires, 1938; tenże, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid 1942, M. Ayuso, *García Morente y el estilo de España*, „Verbo” 1986, nr 245–246, s. 521 i n.; Tenże *Los reduccionismos culturales del presente: un caso cercano como ejemplificación*, „Roca Viva” 1989, nr 255, s. 169 i n.

<sup>28</sup> R. Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*, [w:] *Historia de España*, t. I, Madrid 1947, R. Gamba, *Releyendo el prólogo de Menéndez Pidal*, [w:] *Eso que llaman Estado*, Madrid 1958, s. 222 i n.

<sup>29</sup> A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948; tenże, *Realidad histórica de España*, Buenos Aires 1954; C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires 1953; V. Marrero, *España, ¿en el banquillo?*, Madrid 1973, s. 23 i n.

<sup>30</sup> P. Laín Entralgo, *España como problema*, Madryt 1949, R. Calvo Serer, *España sin problema*, Madrid 1949. Na temat historii owej polemiki, późniejsza praca tego autora: *La configuración del futuro*, Madrid 1953.

Różnica, a może raczej rozbieżność dostrzegalna aż do epoki współczesnej, historycznych dokonań Hiszpanii w stosunku do reszty Europy, nie może być wyjaśniona przez specyfikę temperamentu, ani nie mieści się w ograniczeniach, które uczyniły nas niezdolnymi do zintegrowania się z ogólnym marszem cywilizacyjnym. Odnaleźć ją można w hiszpańskim przywiązaniu do wspólnotowości (*comunitarismo*) wobec europejskiego zastępowania go pluralistyczną koegzystencją. Dlatego właśnie w nowożytnej historii Hiszpanii napotyka się stale, nieprzerwanie aż do naszych czasów, dochodzenie swych praw przez ład Chrześcijaństwa przeciw teoriom oraz realizacji laickiej Rewolucji<sup>30</sup>.

W 1793 nasza Armia wzmacnia się ochotnikami do walki „za Religię i Króla” przeciw francuskiemu Zgromadzeniu Narodowemu; w 1808 ściera się z napoleończykami raczej jako „bezbożnikami i heretykami”<sup>31</sup> niż obco-krajowcami – późniejsze triumfalne przyjęcie „stu tysięcy synów świętego Ludwika” w 1823 pozwala to potwierdzić; w 1821 „rojaliści” powstają przeciw konstytucji z Kadyksu, ponownie narzuconej po powstaniu [płk. Rafaela de] Riego w tak zwanym „trzydziestu liberalnym”<sup>32</sup>; w 1827 siły katolickie i tradycyjne znów przeciwstawiają się absolutyzmowi Ferdynanda w „wojnie znieważonych” (*Guerra dels Agraviats*)<sup>33</sup>; w 1833 wprowadzona zostaje monarchia liberalna, czego chciano uniknąć podczas pierwszej wojny karlistowskiej 1833–1840, przedłużonej głównie w Katalonii, jako druga<sup>34</sup>; w 1876 wybuchło znane jako trzecia wojna karlistowska powstanie przeciw pierwszej republice<sup>35</sup>; kończąc tę serię w 1936, wraz z jednoznacznie religijną wojną, nazwaną Krucjatą przez papieża i hiszpański episkopat, ale która przede wszystkim była taką w sercach ludu katolickiego. Po tej ostatniej wojnie ustanawia się wyznaniowość i jedność katolicką, i to nie niespójną drogą konstytucyjnej dobrowolności, ale przez powszechne prawo, jako „fundamentalną zasadę” religijnego rdzenia<sup>36</sup>. Można więc powiedzieć, że za wyjątkiem krótkich okresów naznaczonych anarchią, a przede wszystkim pięciu

<sup>30</sup> Dla charakterystyki ogólnej: F. Elías de Tejada, *La monarquía...*, rozdz. II; R. Gamba, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla 1965, s. 73 i n.; E. Cantero, *La quiebra de la tradición jurídica española*, [w:] *El Estado de derecho*, Madrid 1996.

<sup>31</sup> R. Gamba, *Cómo pensaba un fraile español en tiempos de la Revolución francesa*, „Verbo” 1985, nr 231–232, s. 231 i n.; F. J. Fernández de la Cigoña, *El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución*, t. 2 (*Las Cortes de Cádiz*), Madrid 1996.

<sup>32</sup> R. Gamba, *La primera guerra civil de España (1820–1823), Historia y meditación de una lucha olvidada*, wyd. 2, Madrid 1972.

<sup>33</sup> F. Suárez Verdguer, *Documentos del reinado de Fernando VII*, Pamplona 1966.

<sup>34</sup> Tenze, *La crisis política del antiguo regimen en España (1800–1840)*, Madrid 1950; A. Bullón de Mendoza, *La primera guerra carlista*, Madrid 1992.

<sup>35</sup> A. Wilhelmssen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1833–1870)*, Madrid 1995.

<sup>36</sup> R. Gamba, *Tradición...*, s. 67 i n.

lat drugiej republiki, nasza ojczyzna nigdy, aż do reformy politycznej w 1977 roku i wynikającej z niej konstytucji z 1978, nie przestała funkcjonować w oparciu o obywatelskie uznanie, w mniejszym bądź większym stopniu wyrażające wiarę katolicką<sup>37</sup>.

W tym samym czasie, w którym miały miejsce konflikty wewnętrzne, w których spotykali się zagraniczni ochotnicy reprezentujący wizje kosmopolityczne, poddając się próbie większej niż charakter narodowy czy ekonomiczny, który ich pobudzał – nasza ojczyzna pozostała na marginesie wielkiej pożogi w Europie, jak wojna francusko-pruska czy przede wszystkim dwie tak zwane wojny światowe.

Skoncentrowany na rozbieżności naszej i europejskiej historii na polu religijnym, czy raczej na fundamencie religijnym i komunitarnym współistnienia politycznego, autentyczny i tradycjonalistyczny antyeuropeizm nabiera w pełni swojego znaczenia. Dziś natomiast, choć nazewnictwo będzie dyskusyjne, jako że określenie Europa jest już bardzo stare i zawiera wiele historycznych oraz mitycznych odniesień, „dla Hiszpanów nadal pozostaje wiążące, jako że od ponad dwóch wieków przedstawia się nam pod nazwą *europeísmo* czy europeizacji ideę włączenia nas do Europy nowoczesnej, opartej na koegzystencji i religijnie obojętnej, porzucając poczucie naszej przeszłości, wiecznej wiary w polityczno-religijną jedność katolicyzmu”<sup>38</sup>.

## Ewolucja Państwa

Pierwsza wielka transformacja polegała na przejściu od absolutyzmu w kierunku Państwa liberalnego. Zmianę tę powinniśmy następnie rozciągnąć na przejście z liberalizmu do demokracji, a z niej do socjaldemokracji, jeżeli nie do socjalizmu. We wszystkich tych wypadkach całkowita ciągłość filozoficzno-polityczna, jaka zawarta jest między oboma biegunami, współgra ze zmiennością praktycznego doświadczenia politycznego. Proszę mi pozwolić w tym momencie na pewną dygresję, niezwykle istotną dla rozwinięcia tego eseju.

Pierre Manent, jeden z najbardziej obecnie rozpoznawalnych francuskich filozofów polityki, odważył się niedawno zanurzyć w intelektualną hi-

<sup>37</sup> M. Ayuso, *La unidad católica en el constitucionalismo español del siglo XX. Especial referencia a la Constitución española de 1978*, „Iglesia-Mundo” 1989, nr 384, s. 38 i n.; E. Palomar, *La confesionalidad y la unidad católica en las leyes fundamentales de España*, „Verbo” 1989, nr 279–280, s. 1251 i n.

<sup>38</sup> R. Gamba, *Tradición...*, s. 50. Co do tradycjonalistycznej postawy antyeuropejskiej, można przyrzeć się jej rewizji poprzez najbardziej charakterystyczne teksty Gambry, Alvaro d'Orsa, Elíasa de Tejada czy Francisca Casals, [w:] M. Ayuso, *España y Europa: casticismo y europeísmo*, „Aportes” 1991, nr 17, s. 65 i n.

storię liberalizmu i stwierdzić – on, który darzy liberalizm wielką sympatią – że wyłonił się on z roszczeń osłabienia wpływów politycznych Kościoła<sup>39</sup>. Idąc w tym kierunku, Manent naszkicował ramy, w których umieścił autorów takich jak Machiavelli i Hobbes – którego uważa za głównego fundatora liberalizmu, co uwidacznia, że to w „nowożytnym” szukać należy teoretycznego serca liberalizmu jako kontynuacji absolutyzmu. Tak więc, jak przypomina, przed rozwojem demokracji ludzie żyli pod jednym Prawem – które pochodziło od przodków i Boga – uznając się przede wszystkim za poddanych czegoś zewnętrznego i nadrzędnego w stosunku do nich. Dziś z kolei, społeczeństwo stara się zorganizować w zgodzie wyłącznie z prawami ludzkimi, w taki sposób, że na jego dnie znajduje się człowiek poszukujący jedynie siebie samego. Dlatego też, kiedy określamy się jako nowocześni, kiedy myślimy jak nowocześni, wskazujemy się jako odmienni od prawdziwego człowieka.

Wynika z tego paradoks: człowiek nowoczesny nie chce być jedynie człowiekiem, ale zarazem chce być czymś innym. Ten dualizm, który zbadał także Manent, głosząc sąd, że świadomość i w szczególności sposób pragnienie, by być nowoczesnym odpowiada pewnej sprzeczności wcześniej nierozwiązywalnej, że nowoczesność ogranicza się do ogarniania tylko tego, w czym żyje, a żyje pomiędzy państwem a Kościołem, między pogaństwem a chrześcijaństwem, między naturą a łaską.

Takie napięcia obecne są w naszym świecie od zawsze, choć wydaje mi się, że inną kwestią jest, że pojmuje się je teoretycznie i przeżywa egzystencjalnie jako nierozwiązywalne, gdyż cywilizacja chrześcijańska, Chrześcijaństwo jako intelektualna broń i społeczne wcielenie nauki ewangelicznej, nie zakłada wcale poszukiwania takiej harmonii. Wystarczy przypomnieć sobie afirmację marmurowej rzeźby przez świętego Tomasza z Akwinu na początku *Sumy Teologicznej*: „*gratia non tollit naturam sed perficit eam*”<sup>40</sup>.

Człowiek nowoczesny to taki – kontynuuje Manent – który odrzuca cnoty pogańskie w imię chrześcijańskich i który odrzuca chrześcijańskie w imię pogańskich. To taki, który odrzucając Ateny w imię Jerozolimy, a Jerozolimę w imię Aten, nie przestaje pragnąć i przygotowywać trzeciego miasta, które w konsekwencji nie daje się opanować: miasta ludzi. Dlatego też iluzja człowieka nowoczesnego, iluzja przyszłości, polega na przemienieniu podwójnej negacji w potwierdzenie iluzji, którą nasz autor ma ambicję roz-  
wiązać<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszałski, Warszawa 1990 lub Kraków 1994.

<sup>40</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 1, 8, ad 2.

<sup>41</sup> P. Manent, *La cité de l'homme*, Paris 1994.

Okazjonalne różnice, które mogły powstawać między założycielami liberalizmu, nie osłabiały w rezultacie ich wrogości wobec Kościoła. Na przykład Locke i Rousseau byli krytykami Hobbesa nie dlatego, że zarzucili jego intencje, ale dlatego że jego koncepcja suwerenności władzy absolutnej służyła bardziej ochronie niż marginalizacji wpływów religii na politykę. W myśli Monteskiusza, Tocqueville'a czy Constanta, Manent uznaje za zarówno obiecujące, jak i przerażające, że zawierają one korzenie „porządku” – cudzysłów mój – demokratycznego. W szczególności oddziela zagrożenie demokratycznymi zamiarami od uwalniania woli ludzkiej od natury, czynienia człowieka wolnym, ponieważ uważa, że prawdziwy liberalizm nie może zostać skonstruowany jedynie na bazie demokracji i nowoczesności. Akceptuje więc, że wady demokracji zakorzeniają się w jej zasadach, oraz że prawdziwy liberalizm nie jest w stanie rozstrzygnąć sporu między demokracją a religią, że powinien ograniczyć się do hamowania, łagodzenia i humanizowania społeczeństwa demokratycznego.

Uznanie, że fenomeny takie jak nihilizm czy relatywizm są całkowicie zewnętrzne wobec – a nie stanowią części – „porządku” demokratycznego, różni autora od wszystkich liberalnych „purytanów” – tych, którzy toczą dziś boje w świecie anglosaskim, w stylu takim jak Michael Novak czy Richard J. Neuhaus. Inna sprawa, że wysiłki Manenta mogą osiągnąć efekt poprzez korygowanie kierunku demokracji liberalnej, ratowanie jej przed nią samą i jej naturalnej tendencji do prywatyzowania moralności i wyłączenia religii z życia publicznego, poprzez wskazywanie istnienia różnych wersji liberalnej demokracji<sup>42</sup>. Tak samo jak mówiło się o „realnym socjalizmie”, by wskazać jego odmiennosć od utopii i fantasmagorii socjalizmu „z ludzką twarzą”, mówić można o pewnej „demokracji” i pewnym „liberalizmie” „realnym”, które jako jedyne istnieją poza życzeniowymi intencjami „nowych” i „starych” liberalizmów i demokracji.

Ale wracając do tego, co zaznaczyliśmy na początku tego rozdziału, w ramach kontraktualizmu społecznego przechodzi się od Hobbesa do Locke'a i Rousseau, co nie oznacza jedynie zmiany odcieni w ramach społecznej metafizyki. Jeśli widzieliśmy, jak absolutyzm zakładał zwrot w koncepcji władzy i porządku społecznego, liberalizm przechodzić będzie tę samą drogę. Oczywiście, liberalizm posługiwał się bliskością ze słowem *libertad* – wolność, co stanowi powód, dla którego może wydawać się dziwna broniona tu teza o ciągłości między absolutyzmem a liberalizmem. Może warto zatrzy-

<sup>42</sup> Można zwrócić uwagę na inne studium w tym duchu – zgodne z linią Manenta – Ph. Bénétton, *Les deux versions de la démocratie libérale*, [w:] *La vérité vous rendra libres*, Paris 1994, s. 295 i n.

mać się nad tym na kilka chwil. Korzenie liberalizmu są filozoficzne i odmienne – w wielu przypadkach można by powiedzieć że przeciwstawne – od tak zwanego „usposobienia liberalnego” czy „liberalizmu politycznego”<sup>43</sup>. Co więcej, ze względu na wieloznaczność kojarzoną ze słowem „liberalny”, liberalizm ideologiczny mógł toczyć walkę przeciw pewnym wytworom liberalizmu politycznego czy ekonomicznego<sup>44</sup>. Bazuje przy tym na negacji istnienia porządku naturalnego – dynamiczny ład naturalny pojmowany jest nie w sposób statyczny, lecz z uwzględnieniem ludzkiego działania – albo, przynajmniej, jego poznawalności. Z braku takiego porządku, którego nie można naruszyć bez wielkiego ryzyka, człowiek, pozbawiony wyższego wzorca, obwołuje się stwórcą nowego świata i chce dostosować go do swoich „idei” – nie do prawdziwej istoty rzeczy – negując obiektywną prawdę, którą zastępuje subiektywnymi opiniami, które, z braku wyższego kryterium prawdziwościowego, pozostają ścierającymi się ze sobą poglądami.

W związku z tym, zamiast doszukiwać się istoty tego, czym jest człowiek, świat, który nas otacza, oraz życie społeczne, nie zajmujemy się niczym innym jak poznawaniem opinii i sprzyjaniem temu, co się bardziej podoba, decydując, by jeden środek, jakim jest demokracja, pozwalał rozstrzygać wśród tej różnorodności opinii publicznej, kierowanej przez środki komunikacji i, ostatecznie, przez głosowanie: „stąd ewolucja od liberalizmu do demokracji mas i partii politycznych która, przez nieuniknione pojawienie się demagogii, prowadzi do socjalizmu, wcielając tę ideę, która bardziej schlebia masom”<sup>45</sup>.

Wreszcie, liberalizm polityczny, zwykle skupiający się na dialektyce władzy i wolności, choć nie zawsze w pełnej zgodności z liberalizmem ideologicznym. Fakt ten wyjaśnia, dlaczego pierwsi liberałowie wieku światła byli stronnikami oświeconego absolutyzmu – ponieważ byli liberałami przeciw dogmatom religijnym, łaadowi metafizycznemu i strukturom ukutym przez historię, lecz narzucić chcieli swoje światła. Wyjaśnia się tu także, że jakkolwiek idealizm – który przywołuje wyzwolenie przeciw łaadowi naturalnemu, fizycznemu i metafizycznemu – chce narzucić własną praktykę polityczną, gdy tylko osiągnie wystarczające poparcie, by zdobyć władzę. Następnie zaś prowadzi do socjalizmu, by w ten sposób zniszczyć, wraz ze swoim liberalizmem ideologicznym, całe dzieło liberalizmu politycznego i wszystkie prawdziwe ideały liberalizmu ekonomicznego<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> R. Gamba, *Eso que llaman...*, s. 217.

<sup>44</sup> J. Vallet de Goytisolo, *Más sobre temas de hoy*, Madrid 1979, s. 136.

<sup>45</sup> Tamże, s. 137.

<sup>46</sup> Tenże, *Del legislar como „legere” al legislar como „facere”*, „Verbo” 1973, nr 115–116, s. 507 i n.; M. Ayuso, *Liberalismo...*, s. 244 i n.

Projekt demokratyzacji zakładał tak naprawę, od połowy XIX wieku, przemianę i jednocześnie pogłębienie ideologii liberalnej. Po II wojnie światowej stał się z kolei czynnikiem identyfikacji legitymizacji politycznej. Profesor Louis Salleron mógł powiedzieć w ten sposób o powstaniu pewnego rodzaju *legitymizacji* międzynarodowej, która narzuciła światowej opinii publicznej przyjęcie jej, jakby chodziło tu o prawdziwy *dogmat*, zasadniczą treść wiary, nazwaną *religią demokratyczną*. Wywodzi się ona z postulatu, że cała władza pochodzi z dołu, a nie z góry, i z aksjomatu, że oto narodził się *człowiek wyborca*, który identyfikuje się z postanowieniami *liczebnej większości*<sup>47</sup>.

Być może poprzez składnik mitologiczny i strategiczną głębię tej struktury, pewne jest, że w stosowaniu tego talizmanu przytrafiło się niemało paradoksów: podczas gdy potępiano jako antydemokratyczne reżimy pokonane, ZSRR – dużo bliższy we wszelkich aspektach nazistowskiemu Niemcom niż państwom zachodnim – był natomiast zaliczany do grupy państw cywilizowanych. Ponadto niedługo potem rozpoczęło się zbliżanie liberalnych demokracji do socjalizmu, dla którego, podtrzymując liberalizm ideologiczny, poświęcono pewne aspekty liberalizmu ekonomicznego. System hybrydowy, który zaprezentowano jako socjaldemokracja, to ten sam, który obecnie opadł w kryzys.

Krok poczyniony przez polityczne demokracje w stronę socjaldemokracji może zostać wyjaśniony poprzez nowożytną historię umowy społecznej. Wszak Hobbes, Locke i Rousseau poszukiwali fundamentu umowy społecznej w, odpowiednio, instynkcie przetrwania, we wrodzonym pragnieniu wolności oraz w naturalnej wolności ludzi, narodzonych jako wolni i równi. Teraz te dwa ostatnie fundamenty, potencjalnie jeśli nie faktycznie rozbieżne, starają się współgrać we współczesnych demokracjach socjalnych<sup>48</sup>.

Koncepcja Locke'a, idąca drogą, którą widać było już u Hobbesa, prawdziwego ojca całej nowożytnej nauki o polityce, ze swojego bazowego stanowiska empirycznego i negującego cały metafizyczny porządek naturalny, prowadziła do zachowań hedonistycznych i materialistycznych. Natomiast motywowany dążeniem do doczesnego dobrobytu społecznego dopuszcza taki system ekonomiczny, jaki okaże się najkorzystniejszy dla wspólnego dobra materialnego. Jak zauważył Leo Strauss, jeżeli Locke identyfikuje dobro publiczne z dostatkami i jeżeli wymaga on wyzwolenia żądzy zysku, i jeśli żądza ta tłumiona jest zawsze wtedy, gdy dobra, które się zdobędzie, nie przynależą z całą pewnością do tych, którzy na nie zasłużyli, „jeśli wszystko to

<sup>47</sup> L. Salleron, *La religion démocratique*, „Itinéraires” 1963, nr 74, s. 62 i n.

<sup>48</sup> J. Vallet de Goytisolo, *La socialdemocracia*, „Verbo” 1983, nr 211–212, s. 141 i n.



jest prawda, wniosek jest taki, że celem, do którego zmierza społeczeństwo obywatelskie, jest ochrona własności i wolności jej obrotu”<sup>49</sup>.

Sprzeczności, które prezentują poprawki Locke’a do modelu Hobbesowskiego, nie są w żadnym razie bezużyteczne, a co więcej w ramach samej doktryny umowy społecznej nie potrzebowały dużo czasu by rozstrzygnąć się w inny sposób, poprzez wkład Rousseau. W rezultacie pojawiło się pytanie, dlaczego pakt dotyczy zachowania własności, a nie wspólnego i równego korzystania z dóbr przez wszystkich? Jeśli celem Państwa, z drugiej strony, jest osiągnięcie jak najlepszego dobrobytu wspólnoty, dlaczego jego funkcją jest obrona wolnej gry ekonomii, a nie wzięcie jej bezpośrednio na siebie? Wreszcie, jeśli ludzie są równi politycznie, dlaczego nie mają być także równi ekonomicznie? Czy ta ostatnia równość nie jest niezbędna, by uzyskać tę pierwszą? Odpowiedź francuska mogła więc wydawać się bardziej spójna przy wcześniejszych przesłankach Hobbesa: jeśli zrzeszeni odstąpią od swych praw, bez wyjątku dla nikogo, zostaną poddani prawu większości i oddadzą swoje osoby i całą swoją władzę najwyższemu nakazowi woli ogólnej.

Tak więc nastąpiła zmiana oceny co do użyteczności Państwa „policyjnego” czy też Państwa „opiekuńczego”, gdy rozszerzymy nadzór polityczny na ekonomię, narzucając oszacowanie wyższości równości nad wolnością ekonomiczną – przez co zaczęły być uważane za niesprawiedliwe wszelkie nierówności ekonomiczne, w efekcie czego cała konstrukcja Locke’a oraz klasycznego liberalizmu została pod demokratyczną presją wywrócona, nie tylko politycznie, ale i ekonomiczno-społecznie, funkcjonując w sposób odwrotny do pierwotnych założeń. Wchodzimy tu w etap demokracji społecznej bądź socjaldemokracji, nazywanej też przez niektórych socjalizmem liberalnym: system, który łączy protekcję wolnego obrotu dóbr, za którą obstawał Locke, z promocją równości w wolności, będącej ideą Rousseau, która charakteryzuje się akceptacją prywatnego kapitalizmu w produkcji i ustanowieniu równości podziału, narzucanej drogą prawną w sferze podatkowej, opieki społecznej, równości szans, nauczaniu etc.<sup>50</sup>

Taki jest model socjalizmu skandynawskiego, rozszerzonego później na kraje zachodnie, który łączy – w błyskotliwym opisie profesora Louisa Sallerona – sterowany i stechnokratyzowany superkapitalizm w produkcji z socjalizmem w redystrybucji i liberalizmem integralnym w obyczajach. To takie Państwo dobrobytu doczekało się w naszych czasach bankructwa<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> L. Strauss, dz. cyt., rozdz. V.

<sup>50</sup> J. Vallet de Goytisolo, *La nueva concepción...*, s. 921 i n.

<sup>51</sup> L. Salleron, *Le cancer socialiste*, Paris 1983.

Jeśli od związków teoretycznych przejdziemy do ich historycznego odbicia, dostrzeżemy również ciągłość poszczególnych przemian. Poczynając od tego, co okazuje się najtrudniejsze do zrozumienia – taka jest dominująca historiografia – to jest absolutyzmu i pierwszego liberalizmu. Historia hiszpańskiego konstytucjonalizmu pokazuje na przykład, że okresem najistotniejszym dla utrwalenia liberalnego ustroju były nie Kortezy w Kadyksie czy tak zwane trzylecie liberalne, lecz, co zaskakujące, wykiwana przez liberałów „złowieszcza dekada”, kiedy – według mitologizowanej wersji rozszerzonej na ten okres – przywódcy liberalni byli krwawo prześladowani przez triumfujący absolutyzm (identyfikowany z rojalizmem, z którego później wyodrębnił się karlizm), a która tak naprawdę położyła fundamenty pod sprawę sukcesji kobiet, rewolucji liberalnej i porażki karlizmu. Stąd też gorące wsparcie ludowe dla wszelkich przedsięwzięć kontrrewolucyjnych, podczas gdy „liberalne *pronunciamientos*” były czynami jedynie wybranej mniejszości nieposiadającej jakichkolwiek wpływów społecznych<sup>52</sup>.

Także Henningsen, szkocki awanturnik służący w wojsku Don Karlosa podczas wojny 1833–1840, zaświadcza w jednym ze swych słynnych pamiętników, że hiszpańska prowincja była karlistowska<sup>53</sup>. Również powszechnie wiadomym jest, że przez długi czas ustrój liberalny opierał się na cenzurze wyborczej – powszechne prawa wyborcze wprowadzono po Rewolucji 1868, w czasie historycznej i politycznej koniunktury przechodzącej istotne zmiany w konsekwencji siedemdziesięciu lat ustroju liberalnego – pod wpływem obawy, że postawa ludu da zwycięstwo karlizmowi. Były czasy, w których telewizja i inne media nie istniały bądź zajmowały dużo mniej istotne miejsce... Wiele rozważań można by dodać w nawiązaniu do okresów późniejszych. Podążanie tym tokiem historii, wykraczające ponad zarysowanie konkretnej epoki, nadmiernie poszerzyłoby jednak temat poruszany na tych stronach.

PRZEŁOŻYŁ BARTŁOMIJ RÓŻYCKI



<sup>52</sup> F. Suárez Verdeguer, *La crisis política...*

<sup>53</sup> C. F. Henningsen, *Campaña de doce meses con Zumalacárregui*, Madrid 1835.