

Jean Madiran i aktualność polityki chrześcijańskiej

Tomasz Rowiński

jean
madi-
ran

¹ Teksty poświęcone
pontyfikatowi Benedykta
XVI Madiran zawarł
w tomie *Chroniques sous
Benoît XVI*, Versailles 2010.

² Bezpośrednio
z Étienne'em Gilsonem
(1884–1978) Jean Madiran
polemizował w pierwszej
części książki *La Philosophie
politique de saint Thomas*,
Paris 1948, którą napisał
jako Jean-Louis Lagor. .

³ Tu należy wspomnieć, jedną z najważniejszych książek Jeana Madirana, polemicznych wobec laicyzmu
i chrześcijańskiej demokracji, *Les Droits de l'homme DHSD*, Maule 1988.

⁴ Pojęcie obrządku zaczerpnąłem z książki Marka Lilli, *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*,
Warszawa 2018. Lilla używa tego słowa na opisanie pewnych dominujących w określonych okresach dziejów Stanów

Jean Madiran (1920–2013) był jednym z najważniejszych katolickich pisarzy politycznych XX i początku XXI wieku. Żył na tyle długo, by wziąć udział – jako człowiek bardzo młody – we francuskiej polityce lat 40., a pod koniec życia stać się kronikarzem i apologetą pontyfikatu Benedykta XVI¹. Stanowiąc jeden z punktów odniesienia dla politycznego myślenia katolickiej prawicy we Francji, Madiran jest prawie całkowicie nieznany w Polsce. Być może dlatego, że choć był autorem o szerokich horyzontach, myślicielem na tyle samodzielnym i przenikliwym, by bez wahania można było postawić go nie wśród tuzinów publicystów, ale w pierwszym rzędzie intelektualistów, to swoje rozważania oraz badania zamykał w stosunkowo zwężonych eseistycznych formach. Słowem, nie popełnił żadnego monumentalnego dzieła, którego pominięcie byłoby po prostu trudne dla polskiego wydawcy w niełatwym dla prawicy katolickiej wieku XX. A przecież we Francji, jako autor, Madiran znajdował się w kręgu dyskusji, w których brali udział Étienne Gilson² czy Jacques Maritain³, pisarze stosunkowo szeroko znani w Polsce.

Nieobecność w Polsce

Był jednak powód ważniejszy, dla którego Madiran długo nie znajdował drogi do naszego kraju. Powojenny porządek życia państwowego w Polsce Ludowej, ale także pewien – nazwijmy to – obrządek⁴ katolickiego życia intelektualnego, jaki wtedy pa-

nowa, już na starcie wykluczał Madirana z możliwości bycia publikowanym. Jako katolicki antykomunista był skreślony dla komunistycznej cenzury. Jeszcze większym jednak problemem okazało się to, że środowiska katolickie, które w Polsce komunistycznej, a także jeszcze przez jakiś czas po roku 1989, nadawały intelektualny ton w polskim Kościele, pozostawały pod wpływem francuskiej lewicy katolickiej. Dla tej zaś radykalne odrzucenie Action Française (AF), a co za tym idzie, i francuskiej katolickiej prawicy, której częścią był Madiran, stało się fundamentem tożsamości. Dla ludzi „Znaku” czy „Tygodnika Powszechnego”, dla tych środowisk, które za swoim mistrzem Jacques’em Maritainem jednoznacznie – na tle potępienia francuskich monarchistów narodowców przez Stolicę Apostolską w 1926 roku (odwołanego w 1939) – obrały kurs lewicowy lub liberalny, ktoś, kto w młodości zajmował pozycję najbliższego ucznia lidera AF, Charles’a Maurrasa (1868–1952), był także potem zupełnie nie do przyjęcia. To odcięcie musiało być jeszcze bardziej psychologicznie wzmocnione przez fakt, że polityczny zwrot Maritaina przeciwko AF miał w punkcie wyjścia nie do końca intelektualne podstawy. To Papież Pius XI wyznaczył Maritainowi, który wcześniej sympatyzował z ugrupowaniem Maurrasa, zadanie przygotowania uzasadnienia potępienia ruchu⁵. Już sama kolejność działań, czyli decyzja Papieża o delegitymizacji polityki AF, poprzedzająca sformułowanie przyczyn tego aktu, wskazuje na dominację w tej sprawie zdecydowanej woli politycznej władzy kościelnej nad racjonalnym namysłem o fizyce życia publicznego. W konsekwencji odcięcie się Maritaina od swoich dawnych sojuszników także nosiło znamiona silnej – niejako bezdysku-

Zjednoczonych wizji społeczeństwa mających swoje „katechizmy doktryn” i perspektywę rozwoju kraju. Są czymś innym niż tradycja, ponieważ z czasem wypalają się, ale gdy dominują, organizują myślenie i działanie zarówno jego promotorów, jak i krytyków. W polskich dziejach najnowszych moglibyśmy np. wyróżnić obrządek okresu transformacji czy obrządek dobrej zmiany, które różnią się rozumieniem i dobra wspólnego, i interesu narodowego czy narodowej tożsamości. Oba obrządki w swoim apogeum wydawały się nieprzezwyciężalne. Analogicznie używam tego pojęcia na określenie pewnych tendencji życia Kościoła, które choć doktrynalnie nie są wcale

jedynymi możliwymi do pomyślenia, a może nawet są doktrynalnie wątpliwe, to jednak stały się swego rodzaju *modus vivendi* myślenia i działania katolików. Takim obrządkiem jest krytykowana w tym artykule dominacja dziedzictwa chadeckiego czy, w polskim przypadku, środowisk inteligencji katolickiej. Innym przykładem może być sformułowana przez De Maistre’a w dziele *O Papieżu* polityczna wizja Kościoła pod absolutystycznym przewodnictwem Ojca Świętego, zob. T. Rowiński, *Turbopapiestwo superbogaterów*, „Pch24 Co Tydzień”, nr 110, 2020.

⁵ O tym, jak Jacques Maritain (1882–1973) radykalnie zmienił swoje stanowisko polityczne pod bezpośrednią presją Papieża Piusa XI, można przeczytać w studium Godeleine Dickès-Lafargue, *Le dilemme de Jacques Maritain. L’évolution d’une pensée en philosophie politique*, Paris 2000; zakończenie książki poddające podsumowującej analizie najważniejsze wątki i wydarzenia ukazało się w języku polskim pod tytułem *Dylemat Maritaina*, „Christianitas”,

nr 45–46, 2011, s. 437–452 (w wydaniu francuskim są to strony 335–348) w przekładzie Pawła Milcarka.

⁶ Pius X, *Notre charge apostolique. O błędach Sillonu*, tłum. J. Zoppa, Warszawa 2002.

⁷ Polski tekst encykliki można znaleźć w zasobach internetowych pod adresem: http://www.nonpossumus.eu/encykliki/Leon_XIII/au_milieu_des_sollicitudes/amds.php, 4.01.2021.

⁸ W tę stronę rozwinęła się najpierw filozofia polityki Jacques’a Maritaina znana pod hasłem *nouvelle chrétienté*, a potem praktyka ruchu chadeckiego, zawsze niechętnego prawicy katolickiej opowiadającej się za samodzielnością polityczną katolików, ale w oparciu o zasady nauczania społecznego Kościoła. Zob. dossier poświęcone Maritainowi zawierające teksty źródłowe, korespondencję i komentarze opracowane przez Pawła Milcarka, *Od Christianitas do*

syjnej – woli, która promieniowała na ludzi będących pod jego wpływem.

Dwa potępienia i cień Maritaina

Potępienie AF po prawej stronie sceny politycznej było do pewnego stopnia analogiczne z wcześniejszym potępieniem lewicowego, protochadeckiego, Sillonu Marca Sangniera (1873–1950) w liście Piusa X *Notre charge apostolique*⁶ (1910). Katolicy francuscy, a prawdę mówiąc, za nimi cały Kościół, *implicite* uznali, że te dwa mocne wystąpienia Papieży przeciw odwołującym się do katolickości ruchom politycznym oznaczają koniec suwerennej polityki i coś, co można uznać za początek nowej fazy *ralliement*, czyli procesu przyłączania się katolików do Republiki. Gdy Leon XIII pisał w encyklice *Au milieu des sollicitudes* (1892)⁷ o przyłączaniu (*ralliement*) do Republiki i zachęcał katolików do angażowania się w politykę, co by nie mówić, antykatolickiego państwa francuskiego, to widział w tym metodę krzewienia zasad katolickich i przeciwstawiania się nadużyciom laickiego prawodawstwa. Zaś Maritain, prawdopodobnie najbardziej wpływowy katolicki intelektualista swoich czasów, zapoczątkował proces tworzenia uzasadnień dla całkowitego wtapiania się katolików w politykę republikańską, demokratyczną, a potem liberalną. Ze wszystkimi ideowymi konsekwencjami tego procesu. Madiran nazywał to zjawisko nie tyle przyłączeniem do Republiki, co do rewolucji.

Leon XIII chciał wzmocnienia dla katolickich zasad w życiu społecznym Francji, Pius XI, prawdopodobnie nieświadomie, zapoczątkował proces zaangażowania katolików w budowanie cywilizacji liberalnej, która chrześcijan i ich zasady traktowała najpierw niechętnie, a potem wrogo. Tak formował się utrwalony już dziś obrządek katolickiej bezradności w życiu publicznym i bezsilności wobec ideologii. Oddziaływanie tych słabości oglądamy, np. gdy liczni katolicy zdają się uważać społeczeństwa liberalne za nową cywilizację chrześcijańską⁸. Madiran ze swoimi analizami pozostał poza tym złudzeniem. Uznając praktycznie doktrynalne

nouvelle chrétienté, „Christianitas”, nr 45–46, 2011, s. 377–452. Opinię o liberalizmie jako „lepszym chrześcijaństwie” sformułował wprost w ostatnim czasie liberalny publicysta Tomasz Sawczuk w tekście właśnie pod tytułem *Liberalizm jako lepsze chrześcijaństwo*, „Kultura Liberalna”, nr 607 (37/2020), 31 sierpnia 2020.

konsekwencje decyzji władzy kościelnej, czyli konieczność prze-myślenia spuścizny Maurrasa, wytyczył szlak zaangażowania w politykę odmienny od drogi swojego nauczyciela, również na tle uszanowania zasad katolickich. Rzecz jasna Madiran nie szukał inspiracji w doktrynie Marca Sangniera, której inaczej opisaną odmianą okazał się zaadaptowany do liberalizmu katolicyzm polityczny Maritaina.

Jacques Maritain był w swoich czasach postacią tak ważną dla całego świata katolickiego, że gwałtowne załamanie się jego stanowiska w sprawach publicznych naznaczyło negatywnie całą katolicką prawicę francuską. Także w odbiorze środowisk polskiej przedwojennej inteligencji katolickiej i ich powojennych kontynuacji⁹. Sytuacja ta sprawiła, że wygrała narracja liberalna, w której o monarchiście Maurrasie, ale także o jego podążającym coraz bardziej własną drogą uczniu Jeanie Madiranie można było mówić tylko źle albo nie mówić wcale. Tymczasem Madiran pozostał po prawej stronie polityki, zachowując wierność wobec doktryny wyłożonej przez Leona XIII, dołączając do tego sformułowaną przez Piusa XII zasadę neutralności ustrojowej Kościoła czy nawet warunkowe poparcie dla demokracji¹⁰. Choć, jak większość środowiska Charles’a Maurrasa i katolickiej prawicy we Francji, był i pozostał monarchistą, zrelatywizował bezwzględny uniwersalizm zasady monarchicznej, a także – co bardziej oczywiste – odrzucił liberalizm i chrześcijański demokratyzm, by sformułować katolicką politykę zasad.

Odium, jakie spadło po roku 1926 na katolicką prawicę francuską, było potężne. Wzmocniło się ono jeszcze po Soborze Watykańskim II, gdy w tych właśnie środowiskach narodził się ruch oporu wobec dekompozycji katolicyzmu¹¹ dokonywanej przez

⁹ Mam na myśli choćby grupę spotykającą się i pracującą intelektualnie w kręgu Sługi Bożego ks. Władysława Korniłowicza. Do tego dorobku nawiązywały po wojnie środowiska „Znaku” czy „Tygodnika Powszechnego”. Czcigodny Sługa Boży ks. Władysław Korniłowicz (1884–1946) był jednym z najważniejszych animatorów intelektualnego, ale i religijnego życia katolickiego w Polsce. Był zaangażowany w powstanie i życie ośrodka dla ociemniałych w podwarszawskich Laskach, który prowadziły Franciszkańki Służebnice Krzyża, zgromadzenie założone przez Czcigodną Sługę Bożą Matkę Elżbietę Czacką (1876–1961). Wpływ intelektualny i duchowy ks. Korniłowicza był znaczący, gromadził wokół siebie młode pokolenie inteligencji (tzw. „Kółko”), był redaktorem

naczelnym kwartalnika „Verbum”, tytułu uznawanego za znakomity. Krzewił także pobożność liturgiczną w duchu rozwijającego się w tamtym czasie tzw. ruchu liturgicznego, popularyzował myśl św. Tomasza. Osobiście przyjaźnił się z Maritainem, który w okresie międzywojennym odwiedził Polskę i był drukowany na łamach „Verbum”.

¹⁰ Zob. np. Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.*, AAS 37 (1945), s. 5–23.

¹¹ Sformułowanie to zaczerpnąłem z książki o. Louis Bouyera *La Décomposition du catholicisme*, Paris 1968, której fragment można przeczytać w tłumaczeniu Małgorzaty Czachor pt. *Rozkład katolicyzmu*, „Christianitas”, nr 56–57, 2014, s. 91–101. O. Louis Bouyer (1913–2004) to był pastor luterński, uczestnik przygotowań do Soboru Watykańskiego II i przytomny krytyk jego tzw. „ducha”.

¹² Opublikowano choćby korespondencję Madirana z dominikaninem Yves'em Congarem na temat Soboru Watykańskiego II, *Le Concile en question: correspondance Congar-Madiran sur Vatican II et sur la crise de l'Église*, Bouère 1985.

¹³ Leon XIII, *Rerum novarum*, O kwestii socjalnej, Warszawa 2001.

¹⁴ Niemal wzorcowym przykładem liberalnej lektury tekstów papieskich może być artykuł prof. Marcina Króla, *Kościół wobec wyzwań XIX i XX wieku*, „Res Publica Nowa”, nr 1, 2006 (187, rok XIX), który potem stał się częścią książki *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012. Przytaczam ten tekst dlatego, że napisał go mój uniwersytecki nauczyciel historii idei w niedługim czasie po tym, gdy ukończyłem Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW

¹⁵ J. Madiran, *Demokracja według Piusa XII*, tłum. M. Loba, „Sprawa Polska”, nr 10, 1992, s. 16; tekst stanowi tłumaczenie VII rozdziału książki *Les deux démocraties*, Paris 1977; cyt. za: J. Bartyzel, *Umierać, ale powoli*, s. 891; nota o książce znajduje się w przypisie 20.

¹⁶ Zob. T. Rowiński, *Wpływ tradycji liberalnej i chrześcijańskiej na powstanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz współczesne rozumienie praw człowieka*, „Kultura Prawna”, t. 2, nr 1, 2019, s. 125–141.

zachodnie episkopaty. Madiran, podobnie zresztą jak wielu tradycyjistów, nie podążył jednak drogą abp. Marcela Lefebvre'a, ale stanowił wierną Papieżowi opozycję wobec destrukcji. Poświęcił temu niektóre ze swoich książek¹².

Do dziś nie jest łatwo przedrzeć się do Madirana przez zasłonę katolickiego – a dokładniej chadeckiego – obrządku umysłowego, jaki wytworzyły powojenne środowiska katolickiej inteligencji. Należy do niego także wykreowane wrażenie, że katolicka myśl polityczna zaczyna się jak gdyby od zera, z pism Maritaina i jego epigonów. Jedynym punktem nawiązania z katolicką przeszłością intelektualną bywa zwykle encyklika Leona XIII *Rerum novarum*¹³ (1891), pojmowana – zresztą przesadnie – jako swego rodzaju prorocstwo „nowego Kościoła posoborowego” zbratanego z nowoczesnością¹⁴. Wpływ na Kościół tego nowego myślenia Madiran oceniał zresztą negatywnie, pisząc z goryczą w *Dwóch demokracjach*:

W konstytucji soborowej *Gaudium et spes* nie odnajdujemy nigdzie śladu, iż istniała kiedykolwiek jakaś doktryna katolicka o pochodzeniu i sprawowaniu władzy politycznej¹⁵.

Dziś z fascynacją historyka idei, ale i ze smutkiem zaangażowanego katolika patrzę na to, jak jednym gestem Pius XI, łamiąc siłą swojej duchowej władzy przekonania Maritaina, zaszczerpił w Kościele złudzenie nowego, chadeckiego obrządku. Filozof bowiem z czasem poszedł drogą naśladowcy doktryn laickich. Madiran zaś potrafił wskazać słabości doktryny politycznej AF, ale też wyprowadzić z nich udoskonalone katolickie myślenie o polityce. Przekonanie o trwałości aliansu katolicko-liberalnego, które bez wątpienia żywił Maritain, okazało się jednym z największych nieporozumień drugiej połowy XX wieku¹⁶. Choć hasło AF *Poli-*

tique d'abord! nie mogło być bezkrytycznie przyjmowane przez Kościół¹⁷, to jednocześnie odrzucenie własnej tradycji politycznej okazało się drogą deformacji elit katolickich w ostatnich stu latach. Katolicyzm integralny, tradycjonalizm stał się postawą sprzeciwu wobec intelektualnego rytuału chadecji, która przez dekady praktykowania nabrała, także w naszym kraju, mocy oczywistości. I to zarówno dla liberałów – również kościelnych – jak i konserwatystów. Rytuał ten był podważany w Polsce w stosunkowo wąskich gronach, wśród środowisk podejmujących wyzwanie polityki katolickiej, takich jak te współtworzone przez Marka Jurka¹⁸, Pawła Milcarka¹⁹, Jacka Bartyzela²⁰ czy Bogdana Kiernickiego²¹.

Można dodać, wracając na chwilę do czasów PRL, że również Instytut Wydawniczy PAX nie wydrukowałby Madirana, ponieważ przyjęty przez to środowisko katolicki patriotyzm Polski Ludowej predestynował je do wydawania książek autorów uważanych za postępowych, rozmiękcających integralność intelektualną tradycji katolickiej. Było to na rękę komunistycznym władzom. „Postępowość” stanowiła znak rozpoznawczy importowanej przez PAX literatury katolickiej w jeszcze większym stopniu, niż miało to miejsce w przypadku przenikniętych polską odmianą ducha chadecckiego²² redaktorów „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego”²³, a od lat 50. „Więzi”.

¹⁷ By zobaczyć, w jakim duchu pisano w Polsce o potępieniu AF, można sięgnąć po takie teksty jak ten ks. Zygmunta Pilcha, *L'Action Française potępiona!*, „Roczniki Katolickie”, rok VI, 1928, za: http://www.ultramontes.pl/action_francaise_potepiona.htm, 4.01.2021.

¹⁸ Marek Jurek (ur. 1960), polityk katolicki i publicysta, znawca twórczości Jeana Madirana i tłumacz rozdziałów I–IV *Dwóch demokracji* z niniejszego tomu.

¹⁹ Paweł Milcarek (ur. 1966), redaktor naczelny „Christianitas”, kwartalnika popularyzującego

pisma Jeana Madirana. Instytut Tomistyczny udostępnia poświęcony m.in. Madiranowi wykład Pawła Milcarka *Tomisć i polityka. Sylabus kontrowersji filozoficznych współczesności*, 19.10.2019, <https://www.it.dominikanie.pl/wyklady-otwarte-o-polityce/>.

²⁰ Jacek Bartyzel (ur. 1965), historyk kontrewolucyjnej i monarchistycznej myśli politycznej, w swojej książce *Umierać, ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrreformacji w krajach romańskich 1815–2000* (Kraków 2006, wyd. II poprawione) przedstawił najszerszy w polskiej literaturze pejzaż intelektualny środowisk, do których należał Jean Madiran, a także przybliżył dorobek intelektualny naszego autora.

²¹ Bogusław Kiernicki (ur. 1962), działacz i wydawca katolicki.

²² Chodzi o doktrynę defensywnego minimalizmu politycznego zaproponowaną przez Stanisława Stommę w tekście *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików w Polsce*, „Znak”, nr 3, 1946, s. 257–275.

²³ Warto pamiętać, że w początkowym okresie działania „Tygodnika Powszechnego” pismo to, choćby dzięki tekstom Józefa Mariana Świąćckiego, bliższe było katolicyzmowi społecznemu niż wpływom chadecckim. Świąćcki polemizował na łamach „Tygodnika” ze Stommą w artykule *Kwestia zasady, nie taktyki* (nr 16, 1947); warto też wspomnieć inny jego tekst *O maksymalizmie katolickim* (nr 5, 1947).

Dezorientacja katolickich elit

Gdyby jednak jakimś cudem Jeana Madirana czytano w XX-wiecznej Polsce, być może udałoby się uniknąć uwiedzenia inteligencji katolickiej nie tylko przez komunizm, ale potem i przez liberalizm, także gospodarczy, który spustoszył społecznie nasz kraj po roku 1989²⁴. Być może lepiej by pamiętano, że zasada sprawiedliwości społecznej wywodzi się z samego serca doktryny katolickiej, i traktowano by ją z należytą powagą²⁵. Może także ostrożniej sama katolicka inteligencja podchodziłaby do liberalizmu politycznego i liberalnej moralności publicznej, które dziś niszczą kulturę Zachodu. Liberalizm nie wydawałby się zapewne propozycją tak bezalternatywną i trudną do odrzucenia zarówno przez katolickich konserwatystów – tu szczególnie w wydaniu ekonomicznym – jak i katolicką lewicę. Jak bardzo zabrakło w Polsce suwerennie katolickiej refleksji, widzimy dziś, gdy liczne środowiska chrześcijan pozostają bezradne wobec rozwoju wrogich naturze ludzkiej ideologii. Bezradność ta polega nie tylko na braku oporu, ale i afirmacji tych koncepcji jako współczesnych z ducha odczytań Ewangelii.

Lektura Madirana z pewnością mogłaby wykształcić pokolenie katolickiej inteligencji samodzielnej wobec ideologii. Katolik uformowany w duchu polityki zasad nie zadawałby pytań, które po pielgrzymce św. Jana Pawła II do Polski w 1991 roku postawił na łamach „Znaku” Henryk Woźniakowski. Jeden z ówczesnych liderów katolickich dał wtedy wstrząsające świadectwo całkowitej dezorientacji intelektualnej.

Papież mówi: „Postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa”. Jak się ujawnia ten postulat? I co znaczy „wymiar świętości w życiu społecznym”, do którego mogą dopuszczać albo mu przeszkadzać zasady czy działania legislacyjne? Tu otwiera się pole do popisu dla teoretyków prawa. Postulowany bowiem „wymiar świętości w życiu społecznym i państwowym” łatwo może być wadliwie zinterpretowany jako swoisty werbalizm religijny (ujawniający się w pewnym stylu słownictwa czy uczestnictwa w ceremo-

²⁴ Temat ten nie jest często analizowany, niedawno zwróciła na niego uwagę Maria Libura w artykule *Kościół okazał się bezradny wobec wyzwań liberalizmu*, klubjagiellonski.pl, 12.10.2020.

²⁵ Co Jean Madiran pokazuje nam w studium *O sprawiedliwości społecznej*, „Christianitas”, nr 62, 2015, drukowanym także w książce *Dwie demokracje. Wybór pism*, Dębogóra 2020.

niach kościelnych). Inne sformułowanie Papieża: „Trzeba z życzliwością, dobrą wolą i delikatnością dopracować się form obecności tego, co święte, w życiu społecznym i w państwowym”. Co to znaczy? Takie sformułowanie niesie w sobie oczywiste zadanie do wypracowania. I dalej mówi Jan Paweł II: „Wielu katolików czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga”. Co to znaczy: „Bóg w strukturach państwowych”?²⁶

Katolicka doktryna i katolicka filozofia polityczna, w znakomity sposób wykładane przez Madirana, po prostu na te pytania odpowiadają. Jeśli oczywiście nie bać się ich czytać i stosować, a przede wszystkim nie podmieniać na ideologie zaciemniające umysł. Ideologie nie są bowiem zdolne przybliżyć człowiekowi woli Boga, prawdziwego zrozumienia sprawiedliwości i roztropności w sprawach społecznych. Elementem powyżej zarysowanego problemu jest także często zawiniona ignorancja, świadomie pomijająca katolicką tradycję intelektualną z powodu środowiskowych idiosynkrazji. Wybór laicyzmu w sprawach publicznych, jakiego dokonało w XX wieku wielu zaangażowanych katolików, spowodował, że przestali oni rozumieć język Kościoła.

Madiran w końcu w Polsce

Jean Madiran w końcu do Polski trafił, a sprowadził go do kraju w zauważalnym zakresie Marek Jurek. To w tłumaczeniu jednego z najbardziej rozpoznawalnych polityków prawicy katolickiej w Polsce, na łamach pisma „Brulion” w roku 1998 opublikowane zostały pierwsze cztery partie *Dwóch demokracji*²⁷. W kontekście przybliżania polskiemu czytelnikowi myśli Madirana trzeba też wspomnieć o książce Jacka Bartyzela *Umierać, ale powoli. O monarchicznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich w latach 1815–2000*, w której otrzymaliśmy najpełniejszą jak dotąd biograficzną i ideową reprezentację myśli francuskiego autora. Dziesięć lat później ponowiliśmy wydanie przetłumaczonych przez Marka Jurka fragmentów *Dwóch demokracji* na łamach „Christianitas”²⁸.

W tej książce czytelnik otrzymuje oczywiście już pełny tekst tego eseju. Pracę nad polskim przekładem książki dokończył Tomasz

²⁶ Polska ‘91 w świetle nauczania papieża. Dyskusja, „Znak”, nr 438, 1991, s. 15.

²⁷ J. Madiran, *Dwie demokracje*, tłum. M. Jurek, „Brulion”, nr 1, 1998, s. 7–22; trzeba zauważyć, że niewielki fragment tego eseju – VII rozdział – ukazał się już nieco wcześniej, zob. przyp. 15; Jacek Bartyzel wspomina także dwa inne artykuły publikowane w polskiej prasie: J. Madiran, *Naród francuski to nie „plemię” skazane na zapomnienie przez swój Episkopat*, tłum. W. Pawłowski, „Prawica Narodowa”, nr 1 (6), 1995, s. 45–46, oraz *Razem z Le Penem*, „Myśl Polska”, nr 24, 21.08.1994, przedruk za „Present” z 17.04.1994.

²⁸ J. Madiran, *Dwie demokracje*, tłum. M. Jurek, „Christianitas”, nr 37–38, 2008, s. 127–145.

Glanz, znakomity tłumacz tekstów z języka francuskiego. Z czasem opublikowaliśmy w „Christianitas” także kolejne rozprawy Madirana. W roku 2014 (nr 58) ukazał się najkrótszy ze zbioru, ale wcale nie najmniej istotny szkic *Doktryna, roztropność i wolne opcje*, w roku 2015 (nr 62) opublikowaliśmy studium *O sprawiedliwości społecznej*, zaś w roku 2018 w (nr 71–72) jeden z zasadniczych tekstów Madirana zatytułowany *Zasada całości*. Wtedy też wreszcie zaczęła dojrzewać w naszym środowisku myśl, że najwyższy już czas, by polski czytelnik mógł sięgnąć po choć niewielkie przekrojowe ujęcie myśli społeczno-politycznej Madirana. Dzięki wysiłkowi wydawcy Bogusława Kiernickiego oraz Tomasza Glanza udało się zebrać i przejrzeć drukowane artykuły, domknąć przekład *Dwóch demokracji*, a także dodać nowo przetłumaczony tekst poświęcony filozofii politycznej św. Tomasza z Akwinu. Jak zwykle u Madirana nie jest on tylko abstrakcyjnym akademickim wykładem historycznych idei, ale tekstem o znacznej aktualności intelektualnej także w naszych czasach. Studium to stanowi drugą część wydanej w 1948 roku, z przedmową Maurrasa, książeczki pt. *La philosophie politique de saint Thomas*. Tłumaczenie pierwszej jej części, poświęconej pewnej konkretnej polemice Jeana Madirana z Étienne’em Gilsonem, musi poczekać na inne czasy.

Szkic biograficzny

Co czytelnik powinien wiedzieć o biografii Jeana Madirana?²⁹ Urodził się 14 czerwca 1920 roku w Libourne (Gironde) jako Jean Arfel. Zanim stał się Madiranem, pisał także jako Jean-Louis Lagor czy Jean-Baptiste Castetis. Za pseudonimy służyły mu nazwy miejscowości z jego rodzinnej Gaskonii. Był wychowankiem Instytutu Katolickiego w Maslacz, jako autor debiutował na łamach „L’Action Française”, później pisał do „Écrits de Paris” i „Aspects de la France”. Z czasem – w latach 50. – zaczął odsuwać się od środowisk AF. Jak pisze Jacek Bartyzel, relacjonując życie Madirana, „na pewien czas związał się z «Rivarolem»; zerwał jednak współpracę w 1958 roku, kiedy do redakcji pisma wszedł antykatolicko nastawiony pisarz postfaszystowski Lucien Rebatet”³⁰. Dwa lata wcześniej Madiran rozpoczął wydawanie „bodaj najważniejszego w powojennej historii tradycyjnego katolicyzmu we Francji miesięcznika «Itinéraires»”³¹. Miesięcznik

²⁹ Informacje biograficzne zaczerpnąłem ze wspomnianej już książki prof. Jacka Bartyzela *Umierać, ale powoli. O monarchicznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich w latach 1815–2000*. Główny passus poświęcony Madiranowi – choć nie jedyny – ciągnie się od strony 884 do strony 900 książki.

³⁰ Tamże, s. 884.

³¹ Tamże.

nie miał łatwej historii, ponieważ w czasach *aggiornamento* był źle traktowany przez biskupów francuskich. Tak sprawę przedstawia prof. Bartyzel:

Było to zapewne bezpośrednio następstwem listu otwartego do biskupów, który w 1965 roku wystosowali Madiran, Jean Ousset i Michel de Saint-Pierre; jego autorzy jasno napiętnowali wszystkie sposoby destrukcji Kościoła i herezje szerzone za przyzwoleniem, a nierzadko za aprobatą tych, którzy winni być strażnikami integralności *depositum fidei*. Nb. Madiran wykazywał, że pojęcie „integryzm”, uknute przez zwolenników „poprawiania” wiary, a stanowiące przekręcenie pojęcia „całościowy” (*intégral*), użytego przez Papieża Piusa X, funkcjonuje jako kalumnia i metoda wykluczania ze wspólnoty katolickiej, to znak napiętnowania, jak żółta gwiazda dla Żydów w hitlerowskich gettach³².

³² Tamże.

Innym ważnym dziełem życia Jeana Madirana było wydawanie od 1982 roku dziennika „Present”, którego redaktorem naczelnym został w roku 1986. Gromadził on na swoich łamach praktycznie wszystkie ważne postacie prawicy katolickiej we Francji, jak choćby znakomitego filozofa Gustave’a Thibona (1903–2001) czy polityka i działacza Bernarda Antony’ego (ur. 1944). Warto przytoczyć deklarację ideową, która znalazła się na łamach „Present” w roku 1998, będącą wyrazem trwałości przywiązania do zasad katolickich redaktorów tego pisma prowadzonego przez Madirana.

Proklamujemy przywiązanie do naszej ojczyzny, do narodu francuskiego, do jego dziedzictwa, do jego cywilizacji przesiąkniętej chrześcijaństwem. Uznajemy, że cywilizacja chrześcijańska Francji jest istotą narodowego dobra wspólnego, jako że Pan Nasz Jezus Chrystus jest rzeczywiście prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Francja, starożytny naród chrześcijański, jest dzisiaj oficjalnie określana jako naród apostatyczny. Trzeba więc, abyśmy byli bardziej wierni naszemu chrztowi, naszej historii i naszemu powołaniu³³.

³³ „Present”, nr 4259 z dnia 27.08.1998, za: J. Bartyzel, dz. cyt., s. 885.

Choć duch głębokiego przywiązania do Francji jest czymś oczywistym dla katolików tradycji w tym kraju, jednocześnie nie ma wątpliwości, że myśli Madirana, przede wszystkim przeniknięte uniwersalizmem katolickiej filozofii społecznej, w swoich wnioskach zachowują aktualność dziś także i dla nas. Może nawet w większym stopniu niż w przeszłości, gdy mogły wydawać się mrocznymi prorocztwami. Obecnie wiele z nich zdążyło się zrealizować³⁴.

³⁴ Zauważył to Marek Jurek w drukowanym w tym numerze „Christianitas” artykule „Prawa człowieka” po latach, poświęconym aktualności książki Madirana *Les Droits de l'homme* DHSD.

Poszukiwanie innej drogi

Rozważanie przyczyn – trwającej dekady – nieobecności pism Madirana w Polsce przybliżyło nam nieco pejzaż intelektualny i historyczny twórczości tego pisarza. Niewiele jednak do tej pory zostało powiedziane o szlaku, jaki autor *Dwóch demokracji* wyznaczył w katolickiej myśli politycznej. Do tego potrzebne jest drugie podejście do wcześniej podjętych wątków, tym razem jednak w sposób koncentrujący się już bezpośrednio na tekstach naszego autora.

Do sytuacji intelektualnej Jeana Madirana z jednej strony należała nieustanna przyjacielska i krytyczna dyskusja ze spuścizną swojego mistrza, czyli Charles’a Maurrasa³⁵, z drugiej – była to pilna konieczność odnalezienia chrześcijańskiej drogi w polityce w czasach, gdy katolicyzująca lewica (Sillon) i katolicyzująca prawica (AF) zostały przez Stolicę Apostolską potępione. W konsekwencji szczególnie tej drugiej interwencji, na oczach Madirana, Kościół – najpierw w masie katolików zaangażowanych w życie publiczne, potem także w orzeczeniach pasterskich hierarchii – zaczął zmierzać w kierunku porzucenia swoich zasad w działalności politycznej. Nieśmiały powrót do nich dał się na nowo zauważyć znacznie później dzięki takim dokumentom jak *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (2002) opublikowana przez Kongregację Nauki Wiary. Jednak tekst ten nie wywarł już znacznego wpływu na życie polityczne, ponieważ dziesięciolecia działalności chadeckiej faktycznie anihilowały wpływ katolickiej agendy w sferze publicznej świata zachodniego.

Upodobnienie ideologii chadeckiej do relatywistycznej polityki porewolucyjnej zdeformowało sumienia całych pokoleń zarówno

³⁵ Maurras miał powiedzieć młodemu Madiranowi: „Jeśli pan jest katolikiem, niech nim pan będzie w całości”, cyt. za: M. Jurek, *Kontrrewolucja, czyli nadzieja*, „W Sieci Historii”, nr 5, 2013.

w odniesieniu do samej polityki, jak i moralności. Dzieje ruchu chrześcijańskiej demokracji, który wygrał jako model katolickiej aktywności politycznej w drugiej połowie XX wieku, dobrze pokazują, jak z czasem porzucał on wszystkie specyficzne komponenty chrześcijańskiej zasady, a także jak razem z nim porzucali je społecznie zaangażowani katolicy. Niestety świadomość, że sfera publiczna – polityka jest jedną z najważniejszych sfer formowania lub deformowania cnót i postaw, została porzucona w Kościele na wiele lat. W ten sposób ruch chadecki stał się metodą budowania rękami katolików wrogiej im cywilizacji, także w ich własnych duszach³⁶. Na tym zresztą polegał już na początku XX wieku problem Marca Sangniera i Sillonu, w którym to ruchu dominowała tendencja, by uznawać nowoczesną, relatywistyczną demokrację za najwyższą wartość, wręcz miarę dobrego chrześcijaństwa. Relatywistyczna polityka musiała formować relatywistycznego, ale też konformistycznego obywatela katolika, gotowego ignorować ze względu na polityczną taktykę kolejne społeczne zasady wiary. Sangnier w ramach włączania się (*ralliement*) do życia Republiki zaczął np. afirmować także dziedzictwo rewolucji francuskiej jako dobro i osiągnięcie z ducha chrześcijańskie.

U Sangniera zwyciężył, w sposób jawny i bezpośredni, duch nie chrześcijański, a postchrześcijański, który możemy zdefiniować jako przetwarzanie wiary i religii Chrystusa w narzędzie do osiągania celów w praktyce stawianych wyżej od tych, jakie wyznacza wiara i tradycja³⁷. Wychwalając rewolucyjną Deklarację praw człowieka i obywatela, Sangnier ponad sprawiedliwość i ład stawiał faktycznie relatywistyczną i totalną demokrację nowoczesną, której Madiran przeciwstawiał się w swoich książkach z całą mocą.

Owoce postchrześcijańskiej instrumentalizacji prawdziwej religii dało się zaobserwować choćby w latach polskiej transformacji, gdy chadecka linia apologii religijności szła właśnie tropem wskazywania na jej użyteczność w procesie umacniania ducha liberalno-demokratycznego, szeroko akceptowanego ideału społeczno-politycznego przynajmniej przez dwie pierwsze dekady trwania nowej Polski³⁸. To bardzo charakterystyczne, w postchrze-

³⁶ Gorzkim i wartym lektury rozrachunkiem z dziedzictwem ruchu chadeckiego jest książka Vladimira Palki, *Lwy nadchodzą. Jak obronić chrześcijańską Europę?*, tłum. Ł. Wojciechowski z zespołem, Gdańsk 2019.

³⁷ Na ten temat zob. P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 43, 2009, a także tekst tego autora *Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityce* z „Christianitas”, nr 44–45, 2011, jak również tematyczny numer „Christianitas”, nr 78, 2019, *Czym jest postchrześcijaństwo?*

³⁸ Przykładów postawy, w której przywiązanie chadeków do sojuszu liberalno-demokratycznego jest ważniejsze od możliwego sojuszu katolickiego przeciw laicyzmowi, kulturze niesprawiedliwości czy cywilizacji śmierci, można znaleźć bez liku. By podać jakiś historyczny tekst, który ustawia katolicyzm

w roli religii politycznej liberalizmu, przytoczę artykuł Romana Graczyka *Jakiego Kościoła polska demokracja potrzebuje?*, „Gazeta Wyborcza”, 20–21.03.1993. Autor przez większość wywodu diagnozuje to, co uważa za wady

codziennego życia Kościoła. Wyraża oczekiwania liberała wobec religii – np. by była bardziej miłosierna, czyli przymykała oko na niegodziwość doczesności, by mówiła o Bogu jako przekraczającym racjonalność (czyli nieracjonalnym) niż wskazującym na wady niedomagającej rzeczywistości społecznej. Ta instrumentalizująca narracja trwa tak długo, że w końcu sam autor czuje się zmuszony podkreślić, że jednak „Kościół nie istnieje, by służyć jakimukolwiek ustrojowi”. Ten zabieg retoryczny zastosowany jest jednak tylko w tym celu, by wzmocnić wcześniejszą argumentację. Skoro Kościół nie ma służyć żadnemu ustrojowi, winien zatem być bardziej ewangeliczny. Jednak pojęcie ewangeliczności nie otwiera autora na katolicką tradycję społecznego i politycznego zaangażowania. Pozwala

za to uformować własny kształt tego pojęcia, doskonale zbieżny ze sprywatyzowaną rolą religii w systemie laickim. Ewangeliczność oznacza tu danie ludziom utopijnej wolności, która nie powinna być ograniczana głoszeniem nakazów i wymagań nauki moralnej, nie mówiąc już o dawaniu wskazówek praktycznych co do ładu politycznego. Wszelkie uwagi krytyczne w tym zakresie są tylko brakiem zrozumienia zasad pluralizmu itd. Jednym słowem, z tekstu wynika, że tam, gdzie religia katolicka nie realizuje standardów religijności liberalnej, ale swoje własne cele, jest religią zdeformowaną.

ścijańskim *modus vivendi* chadecji Kościół i katolicyzm zaczęły odgrywać rolę religii politycznej, którą można było uznać za wartościową, jeśli uzasadniała ustanawianie i trwanie ładu liberalnego. Wiemy, czym praktykowanie tego stanowiska skończyło się w Polsce, np. milczeniem wielu ludzi Kościoła wobec drastycznie niegodziwej polityki społecznej i ekonomicznej w okresie transformacyjnej, a nawet jej wspieraniem przez intelektualistów katolickich – duchownych i świeckich.

Dziś mamy już nowsze przejawy zaadaptowania katolików w stylu chadeckiego laickiego relatywizmu. Widzimy go, np. gdy mówi się, że Kościół może być zaakceptowany, jeśli porzuci swoją agendę dotyczącą ładu publicznego i włączy się w błogosławienie homoseksualnego stylu życia, aborcji, w demokratyzm sondażowy postulujący kształtowanie porządku publicznego w zgodzie z niestabilnymi wnioskami płynącymi z badań opinii publicznej. Modus chadecki wciąż wykształca nowe, tworzące opinię, powstałe na bazie dawnych formacji, jak kręgi tzw. „Kościoła otwartego”, środowiska katolików, dla których nadzieją Kościoła jest proces dalszej rezygnacji wierzących ze społecznych konsekwencji doktryny. Słowem: demokratyzacja i laicyzacja. Modus ten wykorzystuje przede wszystkim ludzką skłonność do konformizmu i podporządkowania kulturze dominującej sferę publiczną. W naszym przypadku jest to liberalny relatywizm nasiąknięty ideami skrajnej lewicy. Proponowana przez wspomnianego Maritaina autonomia – laickość – sfery doczesności od religii głoszona przez samych katolików przyczyniła się radykalnie do dechrystianizacji Zachodu. Nie tylko zresztą w sensie konfesyjnym, co erozji etyki życia zarówno publicznego, jak i prywatnego.

Dla Madirana stanowisko to było nie do zaakceptowania. Potępienie AF nie mogło być jego zdaniem traktowane jako rehabilitacja katolickiej lewicy. Jednak Kościół się łudził, podobnie jak łudził się Maritain:

Mam nadzieję, że mimo zbyt niedoskonałej, z konieczności, formy udało mi się zaproponować takie rozwiązanie kwestii doczesności, które byłoby wolne od liberalizmu, jak klerykalizmu: „chrześcijańską świecką” koncepcję sfery społecznej i politycznej³⁹.

Filozof pisał tak w roku 1934.

Madiran, widząc pogłębiające się z czasem uwikłanie katolików w sojusz z liberalizmem i liberalną konwersję Maritaina, musiał uznać, że droga, którą podążył główny nurt społeczno-politycznego życia katolickiego, był powtarzaniem błędów Sillonu, błędów laicyzmu i relatywizmu. Konsekwencje zwycięstwa laicyzmu szeroko opisał w książce *Prawa człowieka bez Boga*⁴⁰, ale nie pominął tego tematu także w *Dwóch demokracjach*.

Chrześcijańska demokracja z powołania była tym, co powinno zastąpić demokrację laicką, aby demokracja stała się możliwa do zaakceptowania. Tymczasem spełniła odwrotną funkcję, która osiąga swój punkt kulminacyjny w polityce Montiniego [chodzi o Pawła VI – przyp. TR] i przekonuje chrześcijan, by zaakceptowali, mniej lub bardziej, laicyzm istniejącej demokracji⁴¹.

Dyskusja z Charles'em Maurrasem

Marc Sangnier nie jest tu wspominany tak często tylko dlatego, że był ważną postacią epoki, dyskutantem Charles'a Maurrasa, czy też dlatego, że stał się jednym z ojców błędu chadeckiego⁴² krytykowanego przez Madirana. Los Sillonu – także jego stanowisko intelektualne i polityczne – to ważny, moim zdaniem, punkt odniesienia polemiki, jaką Jean Madiran przeprowadził wobec stanowiska Maurrasa. Tym bardziej że formalnie sprawa krytyki AF nie była wcale tak prosta, jak wynikałoby z faktu potępienia jej polityki. AF decyzją swojego lidera trzymało się ściśle wskazań Leona XIII dotyczących działalności publicznej katolików zawartych w encyklice *Graves de communi* (1901)⁴³, zapewniając sobie w ten sposób możliwość angażowania w swoją działalność ludzi wierzących. Leon XIII odrzucał demokrację jako „rządy tłumu”, natomiast akceptował istnienie „chrześcijańskiej akcji społecz-

³⁹ J. Maritain, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum.

M. Grądzka-Holvoete, „Christianitas”, nr 45–46, 2011, s. 392; tekst stanowi część bloku pod redakcją Pawła Milcarka *Od Christianitas do nouvelle chrétienté*, będącego opracowaniem tematu przemiany ideowej Jacques'a Maritaina od lat 20. do 40.

⁴⁰ Zob. przyp. 3.

⁴¹ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 891.

⁴² J. Maritain bezpośrednio oskarżano raczej, że był nowym Lamennais'm, jednak nawet surowy w opiniach dominikanin o. Reginald Garrigou-Lagrange przeciwstawił się takim porównaniom przynajmniej w latach 30. XX wieku. Więcej na ten temat czytelnik znajdzie we wspomnianym już opracowaniu z „Christianitas”, nr 45–46, 2011, s. 411–424.

⁴³ Leon XIII, *Graves de communi. O demokracji chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.

⁴⁴ J. Bartyzel, dz. cyt.,
przyp. 594 na s. 703.

⁴⁵ Jak trafnie zauważa prof. Jacek Bartyzel, „demokraci chrześcijańscy prawie zawsze czuli się bardziej solidarni z demokratami antyrelijnymi niż z «reakcyjnymi» katolikami” (s. 891), co w pewnym stopniu pokazuje, jakie miejsce w hierarchii zasad chadeków zajmowała agenda chrześcijańska. Oczywiście demokraci chrześcijańscy długo żyli w złudnym przeświadczeniu, że działają na rzecz sprawy „humanizmu integralnego”, chrześcijaństwa społecznego, czyli w ich przekonaniu dóbr bardziej powszechnych niż cele polityki katolickiej. We Włoszech np. chadecja długo występowała jako przeszkoda polityczna dla dojścia do władzy komunistów. Jednak za tą zasłoną następowały kolejne ustępstwa wobec laickiego liberalizmu, który stawał się chadeckim modusem działania w ramach „autonomii świeckości”. Ideologie polityczne i społeczne nie mogły zastąpić tradycji katolickiej, ponieważ ostatecznie porzucają jako przeszkodę albo integralną etykę, albo konkretnego człowieka, a także odrzucają łaskę. Są próbą zbudowania świata na złudzeniu o moralnym i antropologicznym samostanowieniu człowieka.

nej”, która miała stawiać opór lub też przemieniać laicyzm od środka, być dla Republiki punktem dostępu do łaski. Idea „chrześcijańskiej akcji społecznej” pozostawała w ciągłości z ideą *ralliement* (przyłączania) sformułowaną w *Au milieu des sollicitudes*. Zatem Maurras, choć osobiście był agnostykiem, starał się trzymać granic polityki wyznaczonych przez Stolicę Apostolską tak bardzo, że Pius X uznał go za obrońcę wiary katolickiej we Francji i powstrzymywał wszelkie próby jego deprecjacji⁴⁴. Tymczasem Sangnier faktycznie przyjmował laicyzm, tak jak potem kolejne pokolenia chadeków. Widać to zresztą było w dyskusjach, jakie prowadził z Maurrasem, który namawiał lidera Sillonu, by chrześcijańscy demokraci razem z chrześcijańskimi antydemokratami stworzyli wspólny front antylaicki⁴⁵.

Madiran, pomimo historycznych niejasności dotyczących potępienia AF, wziął na poważnie problematyczność filozofii politycznej Maurrasa i jego pozytywizmu monarchicznego. Madiran, kierując się zasadą neutralności ustrojowej Kościoła, podjął krytykę swojego mistrza w różnych kierunkach. Jeśli chodzi o sprawę demokracji, zarzucił mu, że ten postrzega sam proces technicznego wyboru rozmaitych władz jako zło. Tymczasem zdaniem Madirana problem demokracji polega na jej nowoczesnej deifikacji, a nie na rozwiązaniach technicznych. Pisał o tym w ten sposób:

Gdy Maurras głosił, że demokracja jest złem, demokracja oznacza śmierć, dopuszczał się bardzo groźnej dwuznaczności, której dostatecznie nie korygował. Nie można bowiem głosić doktryny, a więc tezy o zasięgu uniwersalnym, prawdziwej wszędzie i zawsze, że demokracja oznacza śmierć, i Maurras bynajmniej tego nie twierdził, zaznaczając, że nie krytykuje demokracji w Szwajcarii. Jego stałą tezą było, że demokracja jest złem politycznym dla Francji, że demokracja oznacza śmierć polityczną dla Francji. Niezbędne uściślenie, niewątpliwie obecne

w jego myśli, ale zazwyczaj niedopowiadane. Natomiast w sferze absolutnej za grzech można uznać jedynie to, co nieuchronnie oznacza zło i śmierć, a więc demokrację, ale nowoczesną i totalitarną, zrodzoną z podstawowego grzechu i prowadzącą do zła i śmierci; niekoniecznie politycznej, bo to zależy od okoliczności, ale zawsze do śmierci moralnej. Maurras widział tymczasem, że demokracja nabiera cech religii, a taka zawsze będzie przestępcza. Przestępstwo jej będzie jednak miało charakter religijny i moralny, polityczny zaś tylko przez swą skrajność. Demokracja oznacza zło i śmierć, tak, ale o tyle, o ile chodzi o demokrację nowoczesną⁴⁶.

⁴⁶ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 133.

Na czym więc polegała najbardziej zasadnicza krytyka doktryny Maurrasa dokonana przez Madirana, wskazał w swoim dziele prof. Jacek Bartyzel:

Dla Maurrasa, który był (...) bez wątpienia platonikiem, a nie arystotelikiem, demokracja to nie tylko zło polityczne (instytucjonalne) i (ewentualnie) moralne, ale ontologiczne „nic”, pozór bytu, a nie rzeczywistość. To tylko słowo (nazwa), a nie prawdziwa „rzecz”, lecz zarazem słowo, które jest torturowane, które cierpi przemoc, więc ją odwzajemnia, szkodząc ludziom poddanym logokracji⁴⁷.

⁴⁷ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 588.

Według prof. Bartyzela Maurras traktuje systemy polityczne w sposób „ontologiczny”, a Madiran tego nie zauważa⁴⁸. To przeoczenie miałoby być powodem nietrafności Madiranowskiej krytyki antydemokratyzmu Maurrasa. Wydaje się, że jest jednak inaczej i kwestia pomiędzy tymi autorami nie tkwi w niedokładnej lekturze. Chodzi raczej o nieredukowalną różnicę podejść, którą autor *Umierać, ale powoli* opisuje jako napięcie pomiędzy tomizmem a augustynizmem, którego maurrasowską postać Madiran kwestionuje. Dla Madirana problemem nie jest „logokracja”, ale władza czy też polityka, która jest Logosu pozbawiona. Tej jakości, zdaniem Madirana, nie może zrekompensować żadna forma ustrojowa.

⁴⁸ Tamże.

Jednak tym, co w demokracji nowoczesnej jest moralnie nie do przyjęcia, jest nie demokracja jako taka, a więc sposób wyznaczania rządzących, ale laicyzm, ateizm tak w dziedzinie określania prawowitości, jak i stanowienia prawa. Laicki ustrój arystokratyczny lub monarchiczny może być taką samą tyranią jak demokracja nowoczesna. I bywa nią z tych samych powodów. Komunizm, ustrój definiowany przez rządy partii komunistycznej, w swych formach instytucjonalnych może być równie dobrze monarchiczny, arystokratyczny albo demokratyczny. Stanowi natomiast szczyt totalitaryzmu, szczyt kolektywnego buntu zorganizowanego przez człowieka przeciwko swemu Stwórcy⁴⁹.

⁴⁹ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 134.

Madiran zatem, wręcz w zgodzie ze sformułowaną przez Maurasa ideą „fizyki społecznej”, która w sensie pozytywistycznym oznacza badanie polityki i życia społecznego jako zbioru faktów – ciąż, tendencji – realistycznie, a może nawet pesymistycznie przyjmuje, że nie warto idealizować monarchii czy też jedynowładztwa, ponieważ jak każdy dobry ustrój, ona także stoi na krawędzi swojego przeciwieństwa, czyli tyranii. Madiran zauważa, że lepiej pracować nad wcielaniem katolickich zasad w formę ustrojową, która porusza konkretną wspólnotę polityczną, w jej prawa i nawyki, niż poszukiwać politycznego zbawienia we władzy jednego, którego trzeba przekonać do cnoty, praworządności, a najlepiej i do wiary katolickiej.

⁵⁰ Więcej na ten temat czytelnik znajdzie w eseju *Filozofia polityczna św. Tomasza z Akwinu* publikowanym w zbiorze *Dwie demokracje. Wybór pism*, Dębogóra 2020.

⁵¹ Zob. ks. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 32–43.

Warto się zatrzymać przy kategorii „fizyki społecznej”⁵⁰, ponieważ pozostała ona w użyciu także u innych autorów katolickich, choć, jak się zdaje, bardziej w wersji „tomistycznej” niż „augustyńskiej”, a zatem uwzględniającej aktywną obecność łaski. Trzeba też pamiętać, że augustynizm był jednym z fundamentów protestanckiej, a w konsekwencji laickiej polityki. Na pewno trzeba wspomnieć tu Tomasza Hobbesa. Surowy opis mechaniki politycznej i społecznej, który proponuje Maurasowska „fizyka”, konverguje z tym, jak św. Augustyn opisywał działanie *państwa ziemskiego*, które jest światem ludzkiej natury pozbawionej łaski, światem upadłym⁵¹. Oczywiście u Augustyna *państwo Boże* i *państwo ziemskie* są ze sobą przemieszane, a ich

granica przebiega nieraz przez serce jednego człowieka. Jednak protestancka nowożytność tę zniuansowaną i nie do końca też usystematyzowaną wizję upraszcza, utożsamiając *państwo ziemskie* po prostu z państwami ziemskimi. To swoiste potępienie polityki jako sfery koniecznego zła, którą pobożni winni omijać, czyni z niej dziedzinę niedostępną dla łaski. W ten sposób, nie mniej niż przez Makiawela, myślenie o rządach zostaje trwale w nowożytności zakażone amoralizmem. W czasie wojen religijnych Tomasz Hobbes, podobnie jak Maurras agnostyk, przepisuje Augustyna w jeszcze nowocześniejszy sposób. Państwa ziemskie, choć zdaniem Hobbesa, za młodą jeszcze tradycją protestancką, są amoralne, to jednak stanowią lekarstwo na skłonność ludzi do prowadzenia nieustannych wzajemnych wojen i rzezi. Pewne elementy tego myślenia są zresztą widoczne i u samego Augustyna, gdy pokazuje on daremność pogańskiej cnoty w życiu publicznym. Tyle że u Hobbesa pozbawione łaski *państwo ziemskie* jest całym dostępnym ludziom światem i jest to świat „fizyki społecznej”, w której panem jest monarcha/tyran, śmiertelny bóg zwany suwerenem. Madiran pisze, że władza nowoczesna:

(...) zastępuje religie religią człowieka, który kolektywnie uznał się za boga. Nie uznając żadnej zewnętrznej wobec siebie granicy, żadnej wartości wyższej od siebie, żadnego prawa, które mogłoby jej stawiać opór, powoduje nieograniczoną ekspansję totalitarnego państwa, znajdując w komunizmie, czyli w panowaniu partii komunistycznej, pełną realizację swej najbardziej podstawowej wewnętrznej logiki. Ograniczona de facto przez istnienie obyczajów i pojęć chrześcijańskich, które chwilowo toleruje jako pozostałości i tak skazane na zanik w następstwie ewolucji umysłów i postępu obyczajowego, czuje się uprawniona, by być jedynym sędzią dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, uznając tylko te swobody i gwarancje, które sama proklamuje, choć jeszcze chętniej znosi⁵².

Kiedy George Deharme z Sillonu rzucał publiczności alternatywę „albo monarchiczny pozytywizm Action Française, albo społecz-

⁵² J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 128.

⁵³ J. Bartyzel, dz. cyt.,
s. 584.

ne chrześcijaństwo Sillonu”⁵³, trafiał w czuły punkt myślenia lidera AF pomimo tego, że Maurras ripostował, pisząc, że te dwie rzeczywistości się nie wykluczają. A jednak Madiran także, choć z innego punktu widzenia, widział ten problem. Każdy monarchizm – patrząc z perspektywy fizyki społecznej – potrzebuje swojej religii politycznej, prawdziwej czy fałszywej, swojego obrzędu i obyczaju. Jeśli monarchizm ten jest pozbawiony wiary i łaski, pozostaje nade wszystko skupiony na rozgrywce służącej utrzymaniu władzy, spoistości politycznej i narodowej czy ograniczaniu namiętności ludzi bez oceny stosowanych środków z innej perspektywy niż pragmatyczna. Taka władza będzie religię traktowała instrumentalnie, adaptowała do swoich potrzeb i w konsekwencji zużywała jej zasoby kulturowe.

Sam Madiran pisze już o świecie, w którym nowoczesność utworzyła sobie własne mity i chrześcijaństwo albo jest atakowane wprost, albo adaptuje się to, co z niego pozostało do laicyzmu. Jednak dla Hobbesa chrześcijaństwo było niezbędnym elementem – instrumentem – ładu politycznego. Nie było źródłem poznania woli Bożej czy zasad sprawiedliwości, ale modelem religii państwowej. Następcy Hobbesa z czasem pokazali, że chętnie zastąpią chrześcijaństwo jakimś innym, bardziej dla nich wygodnym systemem symbolicznym. Czy nie można wobec powyższego powiedzieć, że Hobbes, ten ojciec totalitarnej nowoczesności, był pozytywistą monarchicznym i, abstrahując od intencji, niebezpiecznie dostrzegamy w nim Maurrasa? Pozostaje zatem pytanie: czy hasło *Politique d’abord!* jest do utrzymania? Od odpowiedzi na nie Madiran uzależniał rozstrzygnięcie kwestii, czy Maurras może być schrystianizowany, czy z jego myśli wynika dla katolików jakaś nauka pomimo tego, że nastąpiły problemy w relacjach ze Stolicą Apostolską i dominacją chadecji.

Idee Maurrasa można, jak widzimy, zweryfikować za pomocą jego własnej koncepcji. Jeżeli przyjąć, że natura polityki i życia społecznego to pozbawiona łaski „fizyka społeczna”, a łaska to etyka, moralność i religia, trzeba przyznać, że grawitacja wynikająca z osobistego agnostycyzmu Maurrasa czy jego niechęć do „logokracji” musiałaby ciągnąć go ku polityce, której główną zasadą jest zachowanie władzy jako warunku, zasługującej na pozytywne waloryzowanie spoistości politycznej. Bez łaski, bez

wszczepienia w Chrystusa, ostatecznie moralista zawsze będzie ustępował przed politykiem⁵⁴.

W uskrajnionej postaci „ontologiczne” stanowisko Maurrasa mogłoby się okazać odbiciem lustrzanym demokratyzmu, tylko zamiast deifikacji demokracji otrzymalibyśmy deifikację jedno-władzy. Katolicyzm znów mógłby stać się religią władzy, mającą dawać legitymację i usprawiedliwienie działaniom zgodnym z naturalizmem „fizyki społecznej” uprawianej przez władzę. Zatem ontologiczny monarchizm, bez wiary, ceniłby chrześcijaństwo nie z powodu możliwości rozpoznawania prawdziwego Boga i łaski, prawd religijnych czy wreszcie sprawiedliwych zasad społecznych, ale jako utylitarne spoiwo rządów, które by zużywał, korumpując je udziałem we władzy czy dobrobycie. Po użyciu mógłby się go pozbyć lub zachować niczym muzealny, estetyczny ornament swojej dominacji⁵⁵.

Wydaje się, że to także poważny problem Kościoła i współczesnej prawicy w Polsce. Niechęć władzy do „logokracji” sprawia, że – Logos – religia i praworządność znajdują się w sytuacji nieustannej instrumentalizacji i stanu wyjątkowego. Ten zaś jest znakiem ostrzegawczym przesuwania się zasady władzy ku tyranicznemu chaosowi, zepsutemu ustrojowi, i to niezależnie od technicznych aspektów działania państwa. Jednocześnie agenda katolicka jest dość konsekwentnie lekceważona, a sprzeciw wobec tej sytuacji gaszony udziałem katolików w rencie władzy traktowanej jako rodzaj przekupstwa.

Madiran „fizykę społeczną” rozumiał bardziej w ujęciu św. Tomasza, a zatem uważał, że obecność łaski ma znaczenie. Jednak nie tak jak u późnego Maritaina, dla którego środki ubogie, np. modlitwa czy cierpliwość, miały zastąpić te bogate, czyli roztropne działania polityczne zgodne z katolickimi zasadami⁵⁶. Dla Madirana łaska i katolicka tradycja społeczna są niezbędne, by uniknąć politycznego bałwochwalstwa. To zaś wynika z błędu, który może się przytrafić tak samo monarchistom, jak i chadekom. Jest nim traktowanie polityki niczym dziedziny całkowicie autonomicznej, w której amoralizm jest usprawiedliwiony albo rangą sprawy, albo przekonaniem o końcu obecności łaski w polityce. Za tym błędem idzie zawsze partykularyzacja stanowiska katolickiego i zredukowanie go, nawet w zakresie wartości nienegocjowalnych – jak

⁵⁴ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 134.

⁵⁵ O tych procesach w polskim Kościele pisał Paweł Milcarek choćby w eseju *Kościół, prawica, demony*, „Christianitas”, nr 45–46, 2011, sam także opisywał zjawisko „anglikanizacji” polskiego katolicyzmu w różnych artykułach, a także książce *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych*, Kraków 2018, np. s. 82–81 czy 130–136.

⁵⁶ Syntetycznie koncepcję „środków ubogich” opisywał ks. prof. Jacek Grzybowski w swojej książce *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 286–289.

ochrona życia ludzkiego czy godziwe funkcjonowanie wspólnot naturalnych – do poziomu opcji.

Pamiętajmy, że Madiran pozostaje rojalistą. Jednak ostrzega nas, że katolickie zaangażowanie w politykę czy też dołączanie do określonego ruchu politycznego nie może być usprawiedliwione ani „ontologią” jego własnego interesu, ani „ontologią” takiego czy innego proponowanego ustroju, ani też katolickim szyldem. Zawsze fundamentem powinien być zespół zasad i spraw, których realizacja lub jej brak mówi nam o tym, czy działamy na rzecz ustroju dobrego, czy też zepsutego. Dobra wspólnego czy partykularnego. Zatem – jak konkluduje prof. Jacek Bartyzel – według Madirana

(...) „chrystianizacja” Maurrasa nie może polegać na mechanicznym rozczłonkowywaniu fragmentów jego doktryny na „prawowierne” i „nieprawowierne” lub wręcz pogańskie, albo na próbie usprawiedliwienia teorii politycznej kosztem filozoficznej, tylko na takim odczytaniu jego podstawowej (a faktycznie całościowej i „całkującej”) formuły: *politique d’abord*, które będzie zupełnie zgodne z katolicką doktryną społeczną, ukoronowaną tomizmem. Otóż takie odczytanie Maurrasa stało się, zdaniem Madirana, możliwe dopiero dzisiaj, w epoce dekadencej i neobarbarzyńskiej w stopniu zupełnie niewyobrażalnym i dla Maurrasa, i dla jego współczesnych. Właśnie totalność dechrystianizacji państwa, społeczeństwa i rodziny, zniweczenie dorobku 1500 lat historii *Civitas Dei* zapoczątkowanej przez Konstantyna Wielkiego i Chlodwiga, pozwala dopiero odkryć najgłębsze znaczenie intuicyjnie genialnej, ale niedopowiedzianej (i przez to podlegającej liczny zarzutom) formuły „najpierw polityka”. Brzmi ono następująco: pierwszym celem i zadaniem akcji politycznej jest odbudowanie społeczeństwa i państwa chrześcijańskiego (*la cité catholique*), gdyż stanowi to absolutnie konieczny warunek rozkrzewiania samej Wiary Katolickiej⁵⁷.

⁵⁷ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 887.

Dyskusja z demokracją

Korygująca, ale przyjacielska dyskusja z tekstami Charles’a Maurasa pokazuje nam ważne rozstrzygnięcia w myśleniu Madirana. Jednym z nich bez wątpienia jest rezygnacja z „ontologicznego” traktowania systemów politycznych tam, gdzie ich funkcjonowanie ma przede wszystkim znaczenie techniczne. Można powiedzieć, że Madiran relatywizuje antyczną gradację ustrojów politycznych – a przynajmniej pewne jej podręcznikowe odczytanie – by wskazać na wspólny mianownik pozwalający odróżnić w każdym czasie ustrój dobry od złego. Monarchia staje się tyranią, arystokracja oligarchią, a politeja demokracją, gdy władzę zaczynają sprawować ludzie pozbawieni dzielności, pozbawieni cnót, odwracający się od prawa Bożego. Dzięki takiemu podejściu, nawet ceniąc, jak Madiran, najwyżej monarchę, szybko zrozumiemy, jak łatwo może ona stać się tyranią. Łatwo może w nią popaść każde jedynowładztwo, szczególnie od czasów nowożytnych, kiedy to uprawia się politykę poprzez zaspokajanie pożądliwości, a nie wzywanie do ćwiczenia się w cnotach. Tyrania nowoczesna, skupiona na władzy i popędach ludu, jest zaś czymś znacznie gorszym od klasycznej demokracji, bowiem to nie w technicznych aspektach ustroju tkwi problem. Niebezpieczeństwa nowoczesnego jedynowładztwa, dla którego nie ma dziś alternatywy w postaci prawdziwej monarchii, zostały już zresztą wcześniej zarysowane za pomocą cytatów z pism naszego autora.

Zatem Madiran przyjmuje, że centralne znaczenie dla polityki katolickiej ma nie tyle hierarchia ustrojów, które mogą mieć swoje znaczące wady i zalety, ale polityka – hierarchia – zasad, która dąży do ustanawiania sprawiedliwych, zgodnych z Bożym zamysłem praw. Bez tak rozumianej polityki każdy, nawet najlepszy formalnie ustrój z czasem musi popaść w swoją zdegenerowaną postać. Madiran dyskutując z „ontologizmem” ustrojowym, daje nam – którzy w większości nie jesteśmy zapewne monarchistami – lekarstwo na wszechobecny dogmatyzm demokratyczny, szkodliwy dla samej realnej demokracji. Madiran w kwestii ustrojowej utrzymywał stanowisko tradycjonalistyczne, a nie uniwersalistyczne. Był przekonany, że np. monarchia jest najlepsza „dla Francji”⁵⁸, ponieważ jest własną formą tego kraju i narodu jako części cywilizacji chrześcijańskiej. Jednocześnie przyznawał innym nacjom

⁵⁸ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 133.

prawo do życia według własnych tradycji. Znaczenie dla Madirana miało przede wszystkim to, czy dane państwo jest chrześcijańskie, a w konsekwencji opiera się na zasadach rozpoznawania Boga i sprawiedliwości. Jego konkretny ustrój schodził na drugi plan.

Powyżej zarysowane rozpoznania pozwoliły Madiranowi sformułować pewien uniwersalny klucz do rozumienia polityki katolickiej, który zachowuje intelektualną sprawność w każdej sytuacji. W sensie praktycznym dystans Madirana wobec nadmiernego waloryzowania ustrojów politycznych posłużył pisarzowi do krytyki wcale nie przerostów monarchii, którą byłby skłonny poprzeć, ale z którą nie miał do czynienia, ale liberalnej demokracji. Jej urokowi – co już wiemy – wbrew początkowo deklarowanym katolickim zasadom, ulegli chrześcijańscy demokraci. Madiran tak pisał o problemie tej formacji w roku 1977:

Oczywistym powołaniem chrześcijańskiej demokracji było przywrócenie demokracji nowoczesnej reguł i form demokracji klasycznej. Ale chrześcijańscy demokraci chcą uchodzić za ludzi postępowych i propozycję taką uznają za niepoważną, niepoważnie anachroniczną. Chrześcijańscy demokraci byliby już raczej skłonni zdemokratyzować świat katolicki, a nawet samą religię chrześcijańską, uwalniając ją od form i sformułowań przestarzałych. Taka koncepcja prowadzi ich (niekiedy) do obozu zwanego (przez nich samych) postępowym. Odwrotna koncepcja – chrystianizacji demokracji – zbyt podejrzanie pachnie klerykalizmem i reakcją. Tymczasem jedyną koncepcją działania chrześcijańskiej demokracji była chrystianizacja *demokracji od wewnątrz*⁵⁹.

⁵⁹ Tamże, s. 132–133.

To ważne zadanie, które wciąż stoi przed katolikami w sferze publicznej, nawet jeśli ich reprezentacja polityczna jest zdecydowanie mniejszościowa i często rozproszona. Nowoczesną politykę można opisać metaforą, której użył kiedyś w rozmowie ze mną Paweł Milcarek. Przypomina ona ścieranie się ciężkich płyt chodnikowych w postaci ideologii i wojen kulturowych rozkręcanych przez klasę polityczną. Płyty te miażdżą człowieka. A potrzeba, dla godnego ludzkiego życia, by w wąską przestrzeń pomiędzy

tymi płytami wnikały – czasem także ryzykując zmiążdżenie – kępy mchu i zielonej trawy, dające przestrzeń dla ludzkiej egzystencji⁶⁰. Ten mech i trawa to chrześcijanie stojący w opozycji do złych tendencji świata polityki i kultury, szukający wśród dostępnych w ich czasie narzędzi środka na cywilizowanie swojej epoki. Z jednej strony być może lepiej by było, aby zieleń dominowała nad żarnami świata doczesnego, a z drugiej strony – odchodząc już od metafory – warto pamiętać, że rozwój społeczny, którego doświadczamy, często wymaga przede wszystkim istotnych korekt, a nie całościowej rewolucji w imię nigdy nieistniejącej utopii „złotego wieku” ludzkiej cywilizacji.

Jak można było zauważyć, Madiran rozróżniał dwa rodzaje demokracji, co jest ważnym punktem jego refleksji. Pierwszą nazwał klasyczną lub naturalną, a drugą nowoczesną lub totalitarną. Demokracja naturalna jest obecnym we wszystkich czasach sposobem wyznaczania ludzi do sprawowania władzy na różnych szczeblach przez tych, którzy mają być rządzeni. Demokracja naturalna, można powiedzieć, wynika ze społecznej natury człowieka, która ujawnia się w tym, że ludzie, żyjąc zawsze w społecznościach, niektórym spośród siebie przyznają większą władzę i większą odpowiedzialność. Jednocześnie zasady funkcjonowania naturalnej demokracji są bardzo różne – bywa ona częścią ustrojów mieszanych, arystokratycznych, ustrojów rozmaicie ograniczających władzę ludu lub też władzę rządzących. Jednocześnie demokracja naturalna dotyczy klasycznie rozumianej sfery politycznej, nie ingerując – przynajmniej co do zasad – w ład moralny społeczności, w ład wspólnot naturalnych, jak rodzina czy społeczność gminna. Madiran pisał:

Spółczeństwo z natury składa się z rodzin, z grup zawodowych (...). W demokracji nowoczesnej (nowe) prawo wchodzi w konflikt z naturą, nieograniczona demokratyzacja staje się procesem, któremu z zasady nie wolno wyznaczać kresu i który dlatego marginalizuje, podważa, a w końcu niszczy społeczności naturalne⁶¹.

Czym zatem jest demokracja nowoczesna, która podszywa się pod demokrację naturalną i stanowi główne zagrożenie dla

⁶⁰ O problemie „niehumanistycznego” charakteru nowoczesności wiele pisałem w książce *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015.

⁶¹ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 130.

współczesnej cywilizacji? Madiran charakteryzuje ją w trzech punktach:

Po pierwsze, desygnowanie rządzących przez rządzonych jest tutaj uznawane za jedynie słuszny sposób ich wyłaniania, ustroje niedemokratyczne uznawane są za niemożliwe. Taka demokracja przestaje być jednym z ustrojów, który można wybrać ze względu na sprawczość, pożytek, obyczaj polityczny i który można też poprawiać, ograniczać lub znosić, kierując się podobnymi względami. Na przykład św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu znali tylko demokrację klasyczną, a więc nie mieli wątpliwości moralnych, że można zakładać sytuacje, w których powinna być zniesiona (...).

Po drugie – desygnacja rządzących przez rządzonych stanowi jedyną podstawę prawowitości. Ten punkt uzasadnia słuszność poprzedniego. „Zasada wszelkiej suwerenności spoczywa w istocie w narodzie i prawo jest wyrazem woli ogółu” – głosi Deklaracja praw z 1789 roku, akt narodzin demokracji nowoczesnej. Wszelka suwerenność, wszelkie prawo odwołujące się do innej podstawy jest faktycznie bezpodstawne, a więc stanowi tyranię. (...) Desygnację rządzących miesza się z ich prawowitością: prawowitość wynika z desygnacji (demokratycznej) i stanowi z nią jedną całość.

Po trzecie – w konsekwencji poprzednich zasad władza demokratyczna staje się w demokracji nowoczesnej władzą nieograniczoną. I ma do tego prawo: prawo demokratyczne. Kiedy prawowitość władzy opiera się wyłącznie na desygnacji tego, komu powierzono jej wykonanie, władza ma prawo robić wszystko, bo któż miałby prawo ją ograniczyć⁶².

⁶² Tamże, s. 121–122.

Problem myślenia perspektywą demokracji totalitarnej dotyczy dziś praktycznie wszystkich sił politycznych w cywilizacji liberalnej i nie omija także Polski. Każdy, kto obserwuje życie publiczne, widzi, że tradycje czy konstytucje, a zatem zinstytucjonalizowane zasady rządzące wspólnotami politycznymi, stały się tylko

elementami instrumentalnie wtórnymi wobec suwerenności demokratycznej⁶³. Sytuacja jest tu analogiczna jak przy zdegenerowanym jednowładztwie, władza demokratyczna także potrzebuje zasobów symbolicznych, które mogą być eksploatowane w celach mobilizacji demosu. Dlatego liberałowie chętnie podsuwają Kościołowi własną wersję religii chrześcijańskiej. W liberalnym chrześcijaństwie zdejmuje się z ramion wierzących obowiązki odrębnego intelektualnie zaangażowania w sprawy publiczne – wystarcza „dołączenie do Republiki” i zgodność z liberalnym *modus vivendi*. Prawica zaś chętnie stawia się w pozycji obrońcy religii i ładu prawnonaturalnego, ale przede wszystkim po to, by zachęcić katolików do poparcia, a nie by poważnie potraktować ich postulaty.

W nowoczesnej demokracji ci, którzy w jakiś sposób reprezentują lud, równocześnie kształtując jego ogląd sfery publicznej, na konstytucje i religię powołują się tylko wtedy, gdy jest im to wygodne. W sprawach, które nie są im na rękę, zwykle odwołują się do „opinii publicznej” jako wyższej instancji mającej dać legitymizację ich niezgodzie na którąś z konstytucyjnych czy etycznych zasad. Instancje będące w dziejach odniesieniem dla polityki, takie jak religia i tradycje moralne, będące zinstytucjonalizowanymi w formułach wyrazami wspólnotowej racjonalności, ale też obecności łaski Bożej, nawet w Polsce wciąż uznawanej za katolicką, utraciły w znacznej mierze rację bytu w dyskusji publicznej. Mogą się one pojawić, tylko jeśli zostaną poddane procesowi translacji na któryś ze świeckich języków polityki, prawa czy praw człowieka, czyli staną się wyrazem woli ludu. W innym przypadku są traktowane jedynie jako retoryczne znaki mobilizujące partykularne tożsamości.

Wydarzenia, które miały miejsce w naszym kraju po roku 2015, dobrze ilustrują destrukcyjny wpływ demokracji totalitarnej na kulturę polityczną w sytuacji słabnących instytucji i obyczajów społecznych o innych niż demokracja i kultura liberalna źródłach. Zanikająca obecność etyki katolickiej w życiu państwa jest znakiem osłabienia obecności łaski w polskim życiu. Z jednej strony rządząca centroprawica, gdy zależało jej na manipulowaniu przy zasadach konstytucyjnych, powoływała się na suwerenność narodu wyrażoną głosami wyborców. Z drugiej ci sami obywatele,

⁶³ O instrumentalizacjach politycznych w polskiej polityce pisałem choćby w tekstach *Niesamodzielnosc. Polityka i religia w Polsce A.D. 2015*, „Christianitas”, nr 59, 2015, s. 5–22, czy *Filozofia publiczna radykalnej centroprawicy*, „Christianitas”, nr 71–72, 2018, s. 6–20.

⁶⁴ To sformułowanie znalazło się w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego w roku 1996, gdy ten orzekł niekonstytucyjność przesłanki społecznej do wykonywania aborcji w Polsce.

⁶⁵ „Jesteśmy partią katolicką” – taką deklarację złożyła w 2018 roku rzeczniczka Prawa i Sprawiedliwości.

którzy przez lata budowali swoją opozycyjną tożsamość wokół deifikacji i obrony konstytucji, stali się ostatecznie przykładem jej lekceważenia. Poparcie jesienią 2020 roku przez opozycję i jej elektorat ulicznych zamieszek kontestujących art. 38 konstytucji, mówiący o tym, że Rzeczpospolita chroni życie każdego człowieka, a zatem że aborcja jest niezgodna z „zasadami demokratycznego państwa prawnego”⁶⁴, było smutną puentą instrumentalnego funkcjonowania nowoczesnej demokracji. Dodajmy, że pod wpływem protestów orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego do połowy stycznia 2021 roku, gdy powstaje ten esej, wciąż nie zostało opublikowane. Jest to potwierdzeniem, że w Polsce rządy tłumy – ale jedynie tego, który opowiada się za dogmatyzmem liberalno-demokratycznym państwa – są traktowane jako prawowite. Czym jest ten dogmatyzm? To mechanizm, *modus vivendi*, cywilizacji porewolucyjnej.

Dyskusja z prawami człowieka (bez Boga)

Gdyby zapytać Madirana, dlaczego tak w Polsce oczywista konstytucyjnie sprawa jak ochrona życia osób nienarodzonych okazuje się na tyle kontrowersyjna, że centroprawicowy rząd, deklarujący się jako katolicki⁶⁵, obawia się wydrukować orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, odpowiedziałby, że ochrona życia osób nienarodzonych nie należy, według dzisiejszej interpretacji, do katalogu praw człowieka. Choć idea tych praw powstała dla ochrony przed nadużyciami demokracji, to równocześnie zostały one pozbawione fundamentu Bożego prawa, prawa naturalnego i instytucjonalnego oparcia cywilizacji chrześcijańskiej. Stało się z nimi to, co dzieje się z tekstami biblijnymi, gdy odrywa się je od kościelnej tradycji rozumienia. Skrypturyzm rodzi nieskończoną ilość interpretacji sprzecznych z samym tekstem Pisma i świadectwami podającymi jego właściwe intencje oraz rozumienie. Gdy oddzielamy się od tradycji katolickiej, zwykle lekturą Pisma zaczyna rządzić jakaś inna zasada. Teksty bowiem nie tłumaczą się same przez siebie. W lekturze Pisma może to być zasada ograniczająca zawartość Biblii do wskazówek moralnych lub jakiś rodzaj hermeneutyki naukowej, która w ogóle gubi cały sens przekazu objawionego. Poszukiwanie rozumienia tego, co chciał ludziom powiedzieć Bóg, zostaje zastąpione tym, co Bogu chciałby na-

rzucić człowiek. To właśnie przytrafiło się prawom człowieka. Powstały one jako owoc antykatolickiej rewolucji francuskiej, ale w roku 1949 starano się je poddać nowej interpretacji, akceptując w Powszechnej deklaracji praw człowieka także ducha chrześcijańskiego. Niestety nie stało się to w stopniu, który restytuowałby prawa człowieka jako rodzaj nowej konstytucji cywilizacji chrześcijańskiej⁶⁶. Niezgodę na przyjętą formułę deklaracji wyraził wtedy Pius XII. Jednak chrześcijańscy demokraci zaangażowani w proces tworzenia tekstu – znów pojawia się tu postać Jacques’a Maritaina – zaakceptowali ją jako najpowszechniej akceptowaną. Polityka zwyciężyła nad etyką, możliwość osiągnięcia wpływu nad jakością dokumentu.

Chrześcijańska interpretacja ustalonego wówczas katalogu praw wynikała z silnej obecności chrześcijan w życiu publicznym tamtego czasu oraz wciąż znaczącej obecności chrześcijańskiej tradycji w życiu społeczeństw. Jednak to się już zmieniało, a razem z tą zmianą także prawa człowieka zaczęły na powrót ewoluować ku rewolucyjnemu radykalizmowi.

Dziś prawa człowieka często określa się przez wąsko zdefiniowane pojęcie godności człowieka i niedyskryminacji⁶⁷, przy czym sama definicja człowieczeństwa jest arbitralnie zawężana według utylitarne go modelu, w którym wszystkie reguły mają jedynie instrumentalny charakter. Przyjęcie takiej zasady rozstrzygającej oznacza w praktyce, że wyznaczony do zadania strzeżenia praw człowieka reprezentant ludu w niemal dowolny sposób może kształtować rozumienie samych tych praw. Ponieważ demokracja totalitarna nie potrzebuje demokracji naturalnej, dziś interpretatorami praw człowieka są np. pozbawieni demokratycznego mandatu sędziowie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka czy gremia eksperckie afiliowane przy ONZ, kształtujące politykę tej instytucji, a co za tym idzie, wielu państw świata. Jeśli prawo do życia zostaje pozbawione oparcia w prawie Bożym i prawie naturalnym, łatwo staje się arbitralnym prawem wyłącznie urodzonych albo prawem tych, którzy cieszą się wystarczającą jakością życia⁶⁸. Ponieważ artykuł 3 rewolucyjnej Deklaracji praw człowieka i obywatela mówił, że „żadne ciało ani jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodzi wprost z woli narodu”, a art. 6 – że „prawo jest wyrazem woli ogółu”, każdy, kto będzie chciał się

⁶⁶ Jeszcze raz odsyłam do mojego tekstu wspomnianego w przypisie 16.

⁶⁷ Zob. J. Kwaśniewski, Adam Bodnar i „wewnętrzna rewolucja” praw człowieka, rp.pl, 24.06.2019.

⁶⁸ Paweł Milcarek niedawno zauważył, że w wyrokach ETPC już w 2010 roku pojawiło się „uzależnienie wartości życia jednostki od jej aktywnego udziału w interakcji społecznej” (P. Milcarek, *Omijając Heroda*, teologiapolityczna.pl, 4.01.2021); jednak podobną degenerację definicji człowieczeństwa znajdziemy w dyskusji na temat ochrony życia, jaka toczyła się w Niemczech w latach 70., zob. R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają prawo do życia*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2006.

sprzeciwiać tej arbitralności w imię jakiegoś wyższego – etycznego czy religijnego – prawa, może być uznany za wroga demokracji. Tak system się domyka. Ostatecznie demokracja nowoczesna – jak pisał Madiran – to właśnie rządy arbitralne w sensie ochrony subiektywnych pożądań rozmaitych tożsamości reprezentujących wolę ludu.

W *Les Droits de l'homme* DHSD czytamy:

Poza władzą, która pochodzi z głosowania powszechnego, istnieje w społeczeństwie wiele innych autorytetów (jedne są naturalne, inne nadprzyrodzone), które nie wywodzą się z żadnych wyborów: autorytet ojca rodziny, władza rodzicielska, prawa założyciela w założonej przez niego instytucji, władza nauczyciela w szkole albo właściciela w przedsiębiorstwie.

Nasz autor jednak zaraz dodaje:

Wszystkie te bardzo różne władze zostały zakwestionowane w ramach postępów permanentnej demokratyzacji powołującej się na „prawa człowieka”. Instynkt, natura, zdrowy rozsądek sprzeciwiają się tej piekielnej logice. Jest to jednak logika rygorystyczna i bezwyjątkowa, działająca z siłą śmiertelnej trucizny⁶⁹.

⁶⁹ Oba cytaty podaję za artykułem Marka Jurka „Prawa człowieka” po latach.

Można zapytać zatem: czy ludzie o chrześcijańskim spojrzeniu na prawa człowieka, a takie przecież mieli ojcowie współczesnej cywilizacji europejskiej, jak Schuman, Adenauer, de Gasperi czy sam Maritain, nie mieliby głosu w ramach porządków demokratycznych, gdyby chcieli w zgodzie z własnym poglądem sprzeciwić się prawu aborcyjnemu? Można się spodziewać, że doświadczyliby wyraźnego ograniczania swojej akcji politycznej. Według rewolucyjnego ujęcia praw człowieka ci z obywateli, którzy powołują się na zewnętrzne od woli ludu normy, są rozpoznawani – co już zostało powiedziane – jako wrogowie samej demokracji zdefiniowanej w art. 3 Deklaracji praw człowieka i obywatela. Z perspektywy systemu rewolucyjnego istotne były nie chrześcijańskie poglądy Schumana, Adenauera czy de Gasperiego, ale ich

poparcie dla nieograniczonej demokracji nowoczesnej. Można by ich usprawiedliwiać, mówiąc, że nie zdawali sobie sprawy, jaki będzie rozwój wypadków, gdyby Papież i różni intelektualiści, tacy jak Madiran, nie stawiali w tej sprawie licznych znaków ostrzegawczych przez długie dekady XX wieku. Summę refleksji Jeana Madirana o prawach człowieka, czyli wydaną w roku 1988 książkę *Les Droits de l'homme DHSD*, także – jak sądzę – warto by było udostępnić polskiemu czytelnikowi.

Intelektualne uzasadnienia demokracji totalitarnej wciąż się rozwijają. Pojawiająca się także w krajowych dyskusjach koncepcja „zbrojnej demokracji” postuluje ograniczanie wolności słowa i wolności politycznej arbitralnie zdefiniowanych wrogów demokracji⁷⁰. Kim będą ci wrogowie? Przede wszystkim osoby i środowiska nieakceptujące zasad demokracji nowoczesnej, ale twierdzące, że istnieje jakiś porządek łaski, porządek etyczny i polityczny, bez którego nie może być mowy o dobrym ustroju i społeczeństwie. W tej perspektywie demokrację i prawa człowieka reprezentują nie ci, którzy uznają pożyteczność demokracji naturalnej, klasycznej, ale dopiero ci, którzy przyjmują „wolę ludu” w całkowitym oderwaniu od tradycji, roztropnej refleksji, wreszcie – od Boga.

Madiran uważał – podobne stanowisko zajmował Pius XII – że każde uprawnienie ma sens, jeśli powiązane zostaje z określonym obowiązkiem. Profesor Jacek Bartyzel tak referuje ten wątek myśli autora *Dwóch demokracji*:

Możliwość wskazania takiej analogii rozstrzyga o ontologicznej realności i moralnej prawowitości każdego uprawnienia; jeśli się nie da wskazać, z jakiego obowiązku wypływa ogłoszone uprawnienie, jakiego nakazu jest odwrotnością lub konkretyzacją, znaczy to, że mamy do czynienia z nieprawomocnym roszczeniem, którego źródłem jest najprawdopodobniej pycha i egoizm jakichś jednostek i grup⁷¹.

Nowoczesna demokracja zamiast obowiązków obiecuje wolność. W zamian za możliwość realizowania pożądań oczekuje jedynie bezwarunkowego posłuszeństwa „woli ludu” w jej kolejnych

⁷⁰ Zob. J. Kwaśniewski, dz. cyt.

⁷¹ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 895.

wcieleniach. Można powiedzieć, że oczekuje „jedynie” wyrzeczenia się Boga, łaski i danego przez niego ludziom pojęcia o naturze ludzkiej. Indywidua oślepienie możliwością samorealizacji zapominają, że w dobrym ustroju „istnieją nie tylko prawa człowieka, ale również prawa rodziny i prawa narodu”⁷².

⁷² Tamże, s. 896.

⁷³ Zob. P. Milcarek,
Omijając Heroda, dz. cyt.

W niewoli tego hedonistycznego szantażu⁷³ znajdują się kolejne pokolenia uformowane w duchu ubóstwienia demokracji nowożytnej. Za nimi zaś podąża znaczna część Kościoła, poddająca się złemu obrządkowi politycznemu, w którym nawet sprzeciw wobec fundamentalnego zła nie może być wyrażany jawnie, jeśli nie pozostaje w zgodzie z „wolą ludu”. Wątek ten powraca w pismach Madirana i jest on trwale aktualny.

Mechanizm jest prosty – sprawy, które choć należą do fundamentów sprawiedliwości społecznej, ale niosą w sobie element zaangażowania np. autorytetu religijnego, muszą zostać poddane zwielokrotnionej weryfikacji przez „wolę ludu”. A właściwie nie tyle zweryfikowane, co ostatecznie utracone w imię „demokracji”.

Dlaczego do tego mechanizmu dołączają katolicy liberalni? Ponieważ daje im on możliwość uzyskania partykularnych koncesji w ramach dystrybucji uznania praktykowanej w demokracji totalnej, nowoczesnej czy – historycznie – ludowej. By chronić ludzkie życie, w demokracji totalnej nie wystarczy ani zwykły proces demokratyczny, ani zasady konstytucji, ani roztropność, ani argumenty ze świata nauki. Liberalny katolik dobrze wyczuwa ryzyko nonkonformizmu w publicznym reprezentowaniu nauki społecznej Kościoła. Jest ono, jak widać, zbyt dużym ryzykiem, by mogło być podejmowane. Do tego dochodzi uśpienie narracją o czysto prywatnym charakterze orędzia Ewangelii. Ten mechanizm podporządkowania działa bezbłędnie w przypadku formacji chadeckiej od dekad.

Wartym wskazania elementem chadeckiego oportunizmu w takich sprawach jak prawna ochrona życia jest reakcja tych środowisk na udział w katolickim zaangażowaniu ludzi, którzy jawnie wiążą się z innymi ideami politycznymi niż totalny demokratyzm. Poparcie dla prawnej ochrony życia, jakiego udzielają mu partie i stowarzyszenia szeroko rozumianego ruchu narodowego, jest dla chadeków niemal rozstrzygającym argumentem przeciwko temu postulatowi. Takie stanowisko jest całkowitym pomieszaniem

niem hierarchii spraw, w którym środowiskowe idiosynkrazje i interesy przeważają nad troską o fundamentalne składowe dobra wspólnego. Powyższe mechanizmy reagowania pokazują, jak zniszczona została nie tylko wewnątrzkatolicka solidarność, ale samo chrześcijaństwo katolickie w członkach Kościoła. Wielokrotnie można było zobaczyć, jak niechęć wobec pozycjonujących się na prawicy katolików i liberalne afiliacje stawały się ważniejsze od możliwości tworzenia jednego frontu katolickiego w obronie wartości nienegocjowalnych. Tę tendencję Madiran widział już w bliskich jego czasom polemikach Maurrasa i Sangniera, gdy ten drugi w imię demokratyzmu traktowanego jako „istota chrześcijaństwa” odmawiał tworzenia sojuszu przeciw laicyzmowi. Dziś zagrożenia są znacznie bardziej fundamentalne, ale stanowisko lewicy katolickiej wciąż jest stanowiskiem przeciwko centralnym punktom katolickiej agendy i porządkowi miłości (*ordo caritatis*). Owszem, podobne zjawiska można zauważyć w oportunizmie centroprawicowym, który w postawach zbliża się często do chadecji, poszukując uznania „demokratów”, jednak trudno szukać tu symetryzmu pomiędzy prawicą i lewicą. Przykładem jest sam Madiran, który nie miał problemu, by rozwijać w sposób pozytywny i ponad podziałami refleksję o bliskiej lewicy kwestii solidaryzmu społecznego i społecznej sprawiedliwości. Spotkać jednak pozytywną refleksję lewicy chrześcijańskiej np. na temat życia narodowego bardzo trudno. Madiran jednak kierował się zasadą całości, która wymuszała na nim przywiązanie do prawdy ponad środowiskowymi uprzedzeniami, ponad „ontologią” ustrojową, ideologiczną czy partyjną.

Refleksja Madirana o zasadach demokracji nowoczesnej pomaga zrozumieć często powtarzany w różnych krajach slogan, mówiący, że demokracja powróci dopiero, gdy zwyciężą liberałowie czy lewica. Po prostu według tego hasła demokracja zwycięża dopiero wtedy, gdy do władzy dochodzą zwolennicy demokracji totalitarnej – w praktyce będącej formą państwowego absolutyzmu⁷⁴. Niestety wiek XX przyniósł ludzkości najgorsze z możliwych doświadczenia z nowoczesną demokracją i jej arbitralnymi decyzjami. To, że liberalizm wprowadza swój absolutyzm w sposób bardziej miękki, nie oznacza, że nie zakończy się on tragedią uformowania się ustroju całkowicie zdegenerowanego.

⁷⁴ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 125.

⁷⁵ M. Jurek, „Prawa człowieka” po latach, dz. cyt.

Za jeden z ważnych powodów głębokości kryzysu współczesnej cywilizacji zachodniej Madiran uznał wycofanie się Kościoła ze swojej roli, którą jest nazywanie błędów publicznych. Kościół poszedł za ruchem chadeckim i skupił się na piętnowaniu błędów, które wskazuje liberalny świat⁷⁵. W konsekwencji wielu katolików zredukowało swoją religijność do prywatnej pobożności, zapominając, że bycie katolikiem niesie także obowiązki publiczne. A ci, którzy tego nie zapomnieli, niejednokrotnie zapomnieli jednak zupełnie, na czym wykonywanie tych obowiązków – z katolickiej perspektywy – polega. Nie da się zaprzeczyć prawdzie, że polityka ma istotne znaczenie formacyjne dla każdej społeczności. Proces formowania trwa niezależnie od tego, czy unika się działania politycznego, czy się w nie dobrze lub źle wchodzi. Zła polityka, pozbawiona katolickich zasad deformuje także samą wiarę, która nie jest tylko tekstem do wyrecytowania i powtórzenia ani psychologiczną introspekcją, ale formą życia wyznawców Chrystusa. Jeśli ktoś unika zabiegania o sprawiedliwość, sam staje się niesprawiedliwy. Jean Madiran przypomina katolikom, że nasze partie, stowarzyszenia, fundacje czy czasopisma wciąż muszą się zielenić jak mech i młoda trawa pomiędzy betonowymi żarnami nowoczesności miażdżącymi słabych. Polityka katolicka musi również umieć zmieniać sposoby działania według potrzeb epoki, ale nie może zmieniać swoich zasad, jeśli ludzie mają zachowywać życie i godność, a także – jeśli wybiorą drogę Chrystusa – dostąpić zbawienia. ■