



Horyzonty Polityki
2025, Vol. 16, N° 55



TOMASZ HOMA

<http://orcid.org/0000-0002-4430-2591>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
tomasz.homa@ignatianum.edu.pl

ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT

<http://orcid.org/0000-0001-5293-6829>
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
anna.krzynowek@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/HP.2845

Koncepcja demokracji i jej związków z chrześcijaństwem w ujęciu Henriego Bergsona, Jacques'a Maritaina i Roberta Schumana

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem artykułu jest zestawienie sposobów ujmowania demokracji i jej związków z chrześcijaństwem przez Henriego Bergsona i Jacques'a Maritaina w kontekście koncepcji demokracji powszechnej Roberta Schumana.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Analiza i interpretacja pism Bergsona i Maritaina, w których sformułowana jest koncepcja demokracji prawdziwej (Bergson) i personalistycznej (Maritain), ukazuje zarazem osadzenie tych koncepcji w wypracowanych przez nich całościowych systemach filozoficznych.

PROCES WYWODU: Porządek wywodu obejmuje koncepcję „demokracji powszechnej” Schumana; analizę związków demokracji z chrześcijańską inspiracją u Bergsona i Maritaina na tle ich całościowych wizji człowieka, moralności i religii. Na koniec postawiono pytanie o możliwość i granice przekładu obu wizji demokratycznych na praktykę społeczną i ustrojową.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Koncepcje demokracji w ujęciu Bergsona, Maritaina i Schumana współbrzmia zarówno w twierdzeniu, że demokracja, we właściwym tego terminu znaczeniu, zrodziła się dopiero pod wpływem oddziaływań głoszonej przez chrześcijaństwo Ewangelii, jak i w republikańskim rozumieniu istoty tego rodzaju demokracji. Zarazem jednak koncepcje te, filozoficznie, istotnie się od siebie różnią, zważywszy na fakt, że immanentny, panwitalistyczny ewolucjonizm Bergsona i transcendentnie otwarty ontologiczny realizm Maritaina inspirowany tomizmem i wyprowadzanym zeń

Sugerowane cytowanie: Homa, T., & Krzynówek-Arndt, A. (2025). Koncepcja demokracji i jej związków z chrześcijaństwem w ujęciu Henriego Bergsona, Jacques'a Maritaina i Roberta Schumana. *Horyzonty Polityki*, 16(55), 157–180. DOI: 10.35765/HP.2845.

chrześcijańskim personalizmem zakreślają istotowo różne horyzonty ludzkiego bycia i uspołecznienia.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Jakkolwiek różnice na głębszym poziomie refleksji prowadzą do nieraz odmiennych opisów instytucji i ideałów demokratycznych, wizje polityczności Bergsona i Maritaina zbiegają się w republikańskim uznaniu wagi obywatelskiej przyjaźni i ogłady duchowej.

SŁOWA KLUCZOWE:

chrześcijańskie inspiracje demokracji, demokracja prawdziwa i fałszywa, moralność statyczna i dynamiczna, republikanizm, społeczeństwo otwarte i zamknięte.

Abstract

THE CONCEPT OF DEMOCRACY
AND ITS RELATIONSHIP WITH CHRISTIANITY
IN THE THOUGHT OF HENRI BERGSON,
JACQUES MARITAIN, AND ROBERT SCHUMAN

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this article is to compare the ways in which Henri Bergson and Jacques Maritain conceptualize democracy and its relationship with Christianity, in the context of Robert Schuman's concept of generalized democracy.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: Through analysis and interpretation of Bergson's and Maritain's writings, in which the notions of "true democracy" (Bergson) and "personalist democracy" (Maritain) are formulated, the article also reveals how these concepts are embedded within their broader philosophical systems.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: The argument proceeds from an outline of Schuman's concept of "generalized democracy," followed by an analysis of the connection between democracy and its Christian inspiration in the thought of Bergson and Maritain, considered in light of their comprehensive views on human nature, morality, and religion. The article concludes by posing a question about the feasibility and limits of translating these democratic visions into social and institutional practice.

RESEARCH RESULTS: The concepts of democracy in the thought of Bergson, Maritain, and Schuman are in harmony insofar as they assert that democracy, in the true sense of the term, emerged only under the influence of the Gospel as proclaimed by Christianity. They also share a republican understanding of the essence of such democracy. However, these conceptions differ significantly

on a philosophical level: Bergson's immanent, panvitalist evolutionism and Maritain's transcendently open ontological realism inspired by Thomism and derived from it Christian personalism, delineate fundamentally different horizons of human existence and sociability.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS:

Although deeper philosophical divergences lead to differing accounts of democratic institutions and ideals, the political visions of Bergson and Maritain converge in their republican appreciation of the of civic friendship and politeness of the mind.

KEYWORDS:

Christian inspirations of democracy, true and false democracy, static and dynamic morality, republicanism, open and closed society.

WPROWADZENIE

Punktem wyjścia niniejszego studium poświęconego koncepcji demokracji i jej związków z chrześcijaństwem w ujęciu Henriego Bergsona (1859–1941), Jacques'a Maritaina (1882–1973) i Roberta Schumana (1886–1963) czynimy – inspirowany filozofiami Bergsona i Maritaina – pogląd Schumana w kwestii demokracji, określanej przez niego mianem demokracji powszechnej (*démocratie généralisée*). W jego ramach podejmuje on, aczkolwiek jedynie bardzo skrótowo, zarówno zagadnienie dotyczące źródeł i fundamentów demokracji, jak i jej teraźniejszości oraz przyszłości. W sposób szczególny zaś tej jej przyszłości, którą dostrzegał on, myśląc o tak koncipowanej demokracji, w europejskiej integracji zainicjowanej podpisaniem traktatu ustanawiającego Europejską Wspólnotę Węgla i Stali (1951).

1. DEMOKRACJA, JEJ PRZESZŁOŚĆ, TERAŹNIEJSZOŚĆ I PRZYSZŁOŚĆ W MYŚLI ROBERTA SCHUMANA

W tekście *L'Europe, c'est la mise en œuvre d'une démocratie généralisée dans le sens chrétien du mot*, wchodzącym w skład zbioru *Pour l'Europe* (1963), Robert Schuman (2005, s. 34) konstatuje: „Demokracja

zawdzięcza swoje istnienie chrześcijaństwu”¹. Uważa on bowiem, inspirując się namysłem Bergsona i Maritaina w tej materii, że demokracja, we właściwym tego terminu znaczeniu, po pierwsze,

Narodziła się wówczas, gdy człowiek został wezwany do zrealizowania w swoim życiu doczesnym zasady godności osoby ludzkiej, w ramach wolności osobistej, poszanowania praw każdego i przez praktykowanie wobec wszystkich braterskiej miłości (Schuman, 2005, s. 34).

A, po drugie, iż „Nigdy w czasach przed Jezusem Chrystusem podobne idee nie zostały sformułowane” (Schuman, 2005, s. 34)².

Konkluzje, jakie wyprowadza z powyższych wyjaśnień, nie tylko uzasadniają, według niego, prawdziwość stwierdzenia, iż demokracja zawdzięcza swoje istnienie chrześcijaństwu, lecz idą znacznie dalej. Twierdzi on bowiem, że w związku z powyższym:

Demokracja jest (...) związana z chrześcijaństwem doktrynalnie i chronologicznie. Ukształtowała się wraz z nim, etapami, w długim poszukiwaniu po omacku, niekiedy za cenę pomyłek i powrotów do barbarzyństwa (Schuman, 2005, s. 34)³.

Stąd też w swoim namyśle nad demokracją podkreśla z naciskiem ważność tak rozumianego związku chrześcijaństwa i demokracji zarówno dla żywotności samej demokracji, jak i dla jednoczącej się Europy, twierdząc z przekonaniem: „Demokracja będzie chrześcijańska albo nie będzie jej wcale” (Schuman, 2005, s. 39), a także

1 W oryginale: „La démocratie doit son existence au christianisme” (Schuman, 2020, s. 34).

2 Nie podzielamy tego stanowiska Schumana, a dokładniej zawartej w nim swego rodzaju radykalnej wyłączności przypisywanej chrześcijaństwu w kwestii idei i zasad stanowiących kamienie węgielne demokracji. Wszak chrześcijańskie rozumienie godności osoby ludzkiej, stanowiące – jak twierdzi Schuman – fundament demokracji, jest kontynuacją jej judaistycznej idei zawartej na kartach *Bereszit*, pierwszej z pięciu ksiąg *Tory* (zob. Rdz 1,26–28).

3 Istota owego ukształtowania się demokracji wraz z chrześcijaństwem polega według Schumana na tym, że: „Chrześcijaństwo uczyło równości z natury wszystkich ludzi, dzieci tego samego Boga, odkupionych przez tego samego Chrystusa, bez różnic rasy, koloru skóry, klasy i zawodu. [...] Uniwersalne prawo miłości i miłosierdzia uczyniło z każdego człowieka naszego bliźniego” (Schuman, 2005, s. 34–35).

przestrzegając: „Demokracja antychrześcijańska byłaby karykaturą zmierzającą do pogrążenia się w tyranii lub w anarchii” (Schuman, 2005, s. 39)⁴. Ponadto, gdy chodzi o jej ważność dla jednoczącej się Europy, dowodził, iż

Realizacja tego szeroko zakrojonego programu demokracji powszechnej [*démocratie généralisée*] w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa znajduje swe rozwinięcie w budowaniu Europy (Schuman, 2005, s. 43)⁵.

2. KONCEPCJE DEMOKRACJI WEDŁUG HENRIEGO BERGSONA I JACQUES'A MARITAINA

Schuman w refleksjach na temat demokracji – jak zostało już wspomniane – wzmiankuje otwarcie Bergsona i Maritaina, wskazując tym samym filozoficzne inspiracje swojego namysłu. Czyni to, powołując się na ustalenia Maritaina, który „wykazał [...] paralelizm w rozwoju idei chrześcijańskiej i demokracji” (Schuman, 2005, s. 34), a także cytując myśl Bergsona na temat istoty demokracji, w brzmieniu: „demokracja jest z istoty ewangeliczna, jej siłą napędowa jest bowiem miłość” (Schuman, 2005, s. 39).

1.1. Henri Bergson

Bergson formułuje swoją myśl wyrażającą kwintesencję jego rozumienia istoty demokracji oraz jej ewentualnych związków z chrześcijaństwem, mianowicie „*que la démocratie est d'essence évangélique et qu'elle a pour moteur l'amour*” (Bergson, 1969, s. 300)⁶, w „Uwagach

⁴ W oryginale: „Une démocratie antichrétienne sera une caricature qui sombrera dans la tyrannie ou dans l'anarchie” (Schuman, 2020, s. 39).

⁵ Należy zauważyć, że Schuman w refleksjach dotyczących sedna demokracji nie ogranicza się jedynie do europejskiego namysłu nad nią, lecz w swoich przemysleniach odwołuje się również zwłaszcza do amerykańskiej tradycji demokracji (zob. Schuman, 2005, s. 33, 35–36, 42–43, 57–58).

⁶ Należy zauważyć, że Schumanowska wersja tej Bergsonowskiej myśli nie odpowiada w pełni jej oryginalnemu sformułowaniu.

końcowych” *Dwóch źródeł moralności i religii*, opublikowanych po raz pierwszy w roku 1932. Niemniej jej kluczowo ważne przesłanki artykułuje już w pierwszym rozdziale tej rozprawy, zatytułowanym „Powinność moralna”, podczas gdy poszukując fundamentów moralności i religii, konstatuje istnienie dwóch rodzajów ludzkich społeczeństw, to znaczy społeczeństwa zamkniętego (*société close*) i społeczeństwa otwartego (*société ouverte*)⁷ oraz właściwej pierwszemu z nich moralności i religii statycznej, a drugiemu dynamicznej.

Co się tyczy społeczeństwa zamkniętego, jest ono rozumiane jako społeczeństwo „bardzo proste, pierwotne lub przynajmniej podstawowe” (Bergson, 2007, s. 36), które „natura przeznaczyła dla nas bezpośrednio” (Bergson, 2007, s. 37)⁸ i które, jako zamierzony przez nią porządek naturalny społeczeństw ludzkich, „utrzymuje się [...] w bardzo dobrym stanie i pozostaje żywy w najbardziej cywilizowanym społeczeństwie” (Bergson, 2007, s. 37). Tego rodzaju społeczeństwa, co do ich istoty zamierzonej tak przez naturę, wymagają zarówno ścisłego wewnętrznego zjednoczenia, gdyż „w każdym momencie obejmują pewną liczbę jednostek, wykluczają zaś resztę” (Bergson, 2007, s. 37), jak i istnienia potencjalnej wrogości pomiędzy nimi (zob. Bergson, 2007, s. 63)⁹, co znajduje swój wyraz w solidarnym

⁷ Bergsonowskie i Popperowskie rozumienie terminów „społeczeństwo otwarte” i „społeczeństwo zamknięte”, jak zauważa Karl Popper w *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* (1943), jest zasadniczo różne pomimo pewnych podobieństw (zob. Popper, 2010, s. 288, przyp. 1). „W moim ujęciu – pisze Popper – terminy te wskazują na różnicę racjonalną; społeczeństwo zamknięte charakteryzuje wiara w magiczne tabu, podczas gdy społeczeństwo otwarte to takie, w którym ludzie nauczyli się już krytycznego stosunku do tabu, a także nauczyli się opierać swe decyzje na autorytecie własnego rozumu (poddaniu dyskusji). Natomiast Bergson miał na myśli pewien rodzaj różnicy religijnej. To tłumaczy, dlaczego mógł patrzeć na swe społeczeństwo otwarte jako na produkt mistycznej intuicji, podczas gdy ja sugeruję (w rozdz. 10 i 24), że mistycyzm można interpretować jako wyraz tęsknoty za utraconą jednością społeczeństwa zamkniętego, a tym samym jako reakcję przeciw racjonalizmowi społeczeństwa otwartego” (Popper, 2010, s. 288, przypis nr 1).

⁸ Tak rozumiane społeczeństwo to *la société naturelle* (zob. Bergson, 1969, s. 299–300), czyli społeczeństwo naturalne. Mając je na uwadze, Bergson twierdzi: „Takie jest społeczeństwo ludzkie, które wychodzi z rąk natury” (Bergson, 2007, s. 265).

⁹ Jak zauważa Bergson, istnienie tej potencjalnej wrogości pomiędzy społeczeństwami zamkniętymi przejawia się w tym, że „zawsze trzeba być gotowym do ataku lub do obrony” (Bergson, 2007, s. 265). Natura bowiem, zdaniem Bergsona,

działaniu ich członków, polegającym na tym, że „wspierają się wzajemnie, obojętni wobec reszty ludzi, zawsze gotowi atakować lub bronić się, zmuszeni do przyjmowania postawy walki” (Bergson, 2007, s. 265). Gdy zaś chodzi o właściwą im moralność, społeczeństwa te – w rozumieniu Bergsona – posiadają przymuszającą co do ich natury moralność społecznych wymogów – moralność określaną przez niego mianem moralności statycznej, mianowicie takiej, której „przymusowy charakter ostatecznie sprowadza się do wymagania życia wspólnego, wprowadzonego przez naturę” (Bergson, 2007, s. 268)¹⁰. To znaczy – do podejmowania, tak przez poszczególnych członków społeczeństwa, jak i przez całe społeczeństwo, z którym stanowią oni całość (zob. Bergson, 2007, s. 43), tego samego starania o „u t r z y m a n i e indywidualnego i społecznego życia” (Bergson, 2007, s. 43, wyróżnienie – T.H.). Sama zaś ta moralność „jest tym czystsza i doskonalsza, im bardziej sprowadza się do form bezosobowych” (Bergson, 2007, s. 41), czyli do form prawa, na którego powszechnej akceptacji – jak twierdzi Bergson – polega jej ogólność (Bergson, 2007, s. 41).

Natomiast społeczeństwo otwarte to społeczeństwo, „którym byłaby cała ludzkość” (Bergson, 2007, s. 37). Jest ono więc zasadniczo różne od wykluczającego zawsze jakąś jej część społeczeństwa zamkniętego. Jego moralność, nazwaną przez Bergsona moralnością dynamiczną, stanowi moralność miłości do każdego człowieka i w tym znaczeniu do całej ludzkości, czyli moralność miłości wykraczającej poza ramy solidarnego w sobie społeczeństwa zamkniętego, a tym samym poza granice, w jakiejś mierze instynktownej i wyłącznej, miłości bezpośredniej i naturalnej, którą żywimy względem ludzi, z którymi żyjemy (zob. Bergson, 2007, s. 40)¹¹. Jest to zatem moralność miłości otwierającej i wyzwalającej ku powszechnemu braterstwu.

„Zamierzyła [...] także wojny, a przynajmniej stworzyła człowiekowi warunki życia, które sprawiły, że wojna jest nieuchronna” (Bergson, 2007, s. 274). Stąd też pełne społeczeństwo zamknięte, to według niego społeczeństwo „zdolne do obrony, czyli, choćby było bardzo małe, przygotowane do wojny” (Bergson, 2007, s. 276).

¹⁰ Według Bergsona w głębi powinności moralnej społeczeństw zamkniętych „znajduje się wymaganie społeczne” (Bergson, 2007, s. 37).

¹¹ Pisz Bergson: „Któż nie dostrzeże, [...] że ludzi, z którymi się żyje, kocha się na początku przeciw wszystkim innym ludziom. Taki jest pierwotny instynkt” (Bergson, 2007, s. 39).

Moralność ta – według Bergsona – „by być w pełni sobą, musi wcielać się w uprzywilejowaną osobowość, która staje się przy-
kła d e m” (Bergson, 2007, s. 41, wyróżnienie – T.H.)¹², a jej istnienie
apelem¹³, którego pierwotnym źródłem pozostaje niezmiennie owa
wcielająca się dynamicznie w tego rodzaju osobowości moralność.
Apelem, który – jak zauważa – stanowi też istotę powinności tak rozu-
mianej moralności, ujętej we właściwej jej pełni: „Podczas gdy powin-
ność naturalna jest naciskiem lub popychaniem, w moralności pełnej
i doskonałej odnajdujemy wezwanie [*un appel*]” (Bergson, 2007, s. 41).

Również i ta moralność posiada swoją ogólność. Niemniej, w od-
różnieniu od ogólności moralności statycznej, polega ona na wspól-
nym, w sposób chciany, a nie przymuszony, odpowiadaniu na ten
osobowy apel, podążając za tym, w kogo moralność się wciela przez
jego naśladowanie (zob. Bergson, 2007, s. 41).

Tak rozumiane społeczeństwo otwarte, w przeciwieństwie do społe-
czeństwa zamkniętego, nie jest owocem zamierzeń natury, lecz pewnej
nadintelektualnej emocji zrodzonej w duszy człowieka (zob. Bergson,
2007, s. 53–54). Emocji, która zarówno wyraża się w jego twórczym
wysiłku¹⁴, jak i podtrzymuje go w nim (zob. Bergson, 2007, s. 54), i do
której istoty należy, że „ze strony woli staje się pędem, a w inteligencji
przedstawieniem wyjaśniającym” (Bergson, 2007, s. 55)¹⁵.

Uchwycenie przez Bergsona tych dwóch rodzajów zasadniczo
różnych społeczeństw doprowadza go do postawienia w centrum

12 W oryginale: „pour être pleinement elle-même, doit s’incarner dans une per-
sonnalité privilégiée qui devient un exemple” (Bergson, 1969, s. 30). Tego rodzaju
uprzywilejowanymi osobowościami, które stają się przykładami, są dla Bergsona
ludzie wyjątkowi, tacy jak przykładowo święci różnych religii, mędrcy, prorocy,
wielcy dobroczyńcy ludzkości, itp., „w których wcielała się ta moralność” (Ber-
gson, 2007, s. 41).

13 „leur existence est un appel” (Bergson, 1969, s. 30).

14 Według Bergsona „Tworzenie jest przede wszystkim wyrazem emocji” (Ber-
gson, 2007, s. 51).

15 Taką emocją, jak wyjaśnia Bergson, może być przykładowo ta, „którą chrześci-
jaństwo przyniosło pod nazwą miłosierdzia; jeśli zdobywa ona dusze, pociąga to
za sobą pewien sposób postępowania, a jednocześnie rozwija się pewna doktryna”
(Bergson, 2007, s. 55).

swojego namysłu nad źródłami moralności i religii, zagadnienia dotyczącego możliwości przechodzenia od społeczeństwa zamkniętego do otwartego, a tym samym przewycięzania zamkniętości jednostek i społeczeństw oraz ich potencjalnej wrogości. Zaś w konsekwencji tego namysłu – do poczynienia w tym właśnie kontekście kilku kluczowo ważnych ustaleń odnośnie do chrześcijaństwa i demokracji.

Ważność pierwszego z nich polega na wykazaniu, po pierwsze, że przechodzenie od społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego nie tylko jest teoretycznie możliwe, ale i faktycznie znajduje swoje urzeczywistnienia w praktyce życia indywidualnego i społecznego w historycznie identyfikowalnych formach wyrazu. A po drugie, iż najbardziej znaczącą z tych form jest chrześcijaństwo, ponieważ, jak dowodzi Bergson, bazując na swoich badaniach tego zagadnienia:

Nie ulega dla nas wątpliwości, że [...] przejście od zamkniętości do otwartości, zawdzięczamy chrześcijaństwu [...]. Trzeba było czekać aż do pojawienia się chrześcijaństwa, by idea powszechnego braterstwa, pociągająca za sobą równość praw i nienaruszalność osoby, zaczęła oddziaływać. Można powiedzieć, że jej oddziaływanie było bardzo powolne: upłynęło bowiem osiemnaście wieków, zanim Prawa Człowieka zostały ogłoszone przez amerykańskich purytanów i wkrótce potem przejęte przez ludzi rewolucji francuskiej. Tym niemniej to oddziaływanie rozpoczęło się wraz z nauczaniem Ewangelii, by od tej chwili rozwijać się w sposób nieograniczony [...] (Bergson, 2007, s. 83–84).

Co się tyczy kolejnego z tych Bergsonowskich ustaleń, stanowi je najpierw zidentyfikowanie istotowo konstytutywnego rysu społeczeństwa otwartego oraz jego związku z chrześcijaństwem w idei powszechnego braterstwa, która – jak zostało już powyżej wzmiankowane – dopiero dzięki chrześcijaństwu zaczęła oddziaływać. A następnie – wskazanie demokracji zrodzonej pod wpływem tego oddziaływania jako jedynej koncepcji zorganizowanego społeczeństwa, która przekracza granice uspołecznienia zamierzone przez naturę:

Ze wszystkich koncepcji politycznych ta jest faktycznie najbardziej oddalona od natury, jest jedyną, która transcenduje, przynajmniej w swej intencji, granice «społeczeństwa zamkniętego». Przyznaje człowiekowi nienaruszalne prawa. [...] Głosi wolność, domaga się równości i godzi te dwie zwaśnione siostry, przypominając im, że

są siostrami i stawiając ponad wszystkim braterstwo (Bergson, 2007, s. 279–280).

To swoiste zwaśnienie wolności i równości polega według Bergsona (2007, s. 85) na tym, że „równość wprowadzana jest prawie zawsze kosztem wolności”.

Jeszcze inne z nich dotyczy koncepcji podstawy nowożytnych postaci demokracji prawdziwej¹⁶, do której zaistnienia przyczyniło się według niego chrześcijaństwo dzięki nauczaniu Ewangelii. Otóż podstawą tą nie jest według Bergsona ani człowiek wychodzący z rąk natury, ani tworzone przez niego społeczeństwo zamknięte, podobnie jak nie stanowi jej ani ewangeliczne przesłanie Jezusa, ani Jego naśladowca, ani też żadna realnie istniejąca rzeczywistość. Cóż zatem? Odpowiedź Bergsona brzmi:

Przyjmuje ona jako podstawę człowieka idealnego [*Elle prend donc pour matière l'homme idéal* (Bergson, 1969, s. 300)], odnoszącego się z szacunkiem zarówno do innych, jak i do samego siebie, oddającego się obowiązkom, które on uważa za absolutne, tak tożsamesgo z tym absolutem, że już nie można stwierdzić, czy to obowiązek przyznaje prawo, czy też prawo narzuca obowiązek. Obywatel w ten sposób opisany jest zarazem „prawodawcą i poddanym”, mówiąc językiem Kanta (Bergson, 2007, s. 280).

Tak koncyptowany idealny człowiek, to – w rozumieniu Bergsona – człowiek Roussowsko-Kantowski, podobnie jak Roussowsko-Kantowskie znamię nosi na sobie, według niego, sama demokracja w swej osiemnastowiecznej formule, w której się pojawiła. Bowiem, jak twierdzi,

Jej sentymentalne źródło odnalazłoby się w duszy Rousseau, jej filozoficzne zasady w dziele Kanta, a jej religijną podstawę zarówno u Rousseau, jak i u Kanta: wiadomo, ile Kant zawdzięcza swojemu petyzmowi, Rousseau zaś protestantyzmowi i katolicyzmowi, które wzajemnie na siebie oddziaływały (Bergson, 2007, s. 280).

¹⁶ Według Bergsona należy odróżnić demokrację rozumianą domyślnie jako prawdziwa od demokracji fałszywych. Twierdzi on bowiem, że „fałszywymi demokracjami [*fausses démocraties*] były państwa starożytne budowane na niewolnictwie; wolne, dzięki tej podstawowej niesprawiedliwości, od najpoważniejszych i najbardziej niepokojących problemów” (Bergson, 2007, s. 279).

Bergson przyjmuje, że demokracja posiada swój „pierwotnie religijny charakter” (Bergson, 2007, s. 280). Niemniej, w odróżnieniu od stanowiska Maritaina, wskazującego na źródłowo biblijno-chrześcijańską naturę tego charakteru, pogląd Bergsona zdaje się skłaniać ku rozumieniu go deistycznie, a zarazem panwitalistycznie.

Konkludując swoje przemyślenia na temat demokracji, którą określa również mianem wielkiego wysiłku duszy demokratycznej, skierowanego „w przeciwną stronę niż wysiłek natury” (zob. Bergson, 2007, s. 281), Bergson (2007, s. 281) konstatuje: „Taka jest demokracja w swej istocie. Rozumie się samo przez się, że trzeba w niej widzieć pewien ideał czy raczej pewien kierunek, w którym podążać”.

Zarazem jednak twierdząc, iż „Początkowo pojawia się ona w świecie przede wszystkim jako protest” (Bergson, 2007, s. 281), zdaje się równocześnie unaoczniać obecne w jej urzeczywistnianiu, brzemienne w konsekwencje, napięcie. Mianowicie napięcie między jej urzeczywistnianiem afirmującym ideę powszechnego braterstwa, stanowiącą istotę chrześcijańskiego rozumienia demokracji, która „głosi wolność, domaga się równości i godzi te dwie zwaśnione siostry, przypominając im, że są siostrami, i stawiając ponad wszystkim braterstwo” (Bergson, 2007, s. 279–280), a jej osiemnastowiecznymi konkretyzacjami początkowymi, przyjmującymi za swoją podstawę oświeceniowego idealnego człowieka, i realizowanymi – według tego twierdzenia – „przede wszystkim jako protest” (Bergson, 2007, s. 281).

Konsekwencje tych początkowych ujęć demokracji, określane przez Bergsona mianem śladów pozostawianych przez nie w ich formułach właściwych tym ujęciom, zasługują na szczególną uwagę. Skłania do niej Bergsonowska konstatacja:

Formuły demokratyczne, wyrażone na początku z zamiarem protestu, noszą na sobie ślady swego początku. Okazują się przydatne, by powstrzymywać, odrzucać, obalać; trudniej znaleźć w nich pozytywną wskazówkę, odnoszącą się do tego, co należy robić. Przede wszystkim, są możliwe do zastosowania tylko wtedy, gdy wyrazi się je, jako absolutne i *quasi*-ewangeliczne, raczej w terminach moralności czysto relatywnej niż w terminach korzyści ogólnej; przykład zaś zawsze łączy się z ryzykiem pojawienia się jakiegoś skrzywienia w kierunku partykularnych korzyści (Bergson, 2007, s. 281).

Konstatacja ta, chociaż wprost odniesiona do osiemnastowiecznych, oświeceniowych formuł demokracji, niemniej – co do zasady, iż formuły demokratyczne noszą na sobie ślady swego początku – zachowuje swoją ważność także w odniesieniu do inspirowanych Ewangelią formuł realizujących ideę powszechnego braterstwa.

1.2. Jacques Maritain

Schuman, sygnalizując wykazany przez Maritaina „paralelizm w rozwoju idei chrześcijańskiej i demokracji” (Schuman, 2005, s. 34), odwołuje się do jego przemyśleń zawartych w napisanej w roku 1942, a opublikowanej w 1943 małej książeczce, jak określił ją sam Maritain, zatytułowanej *Christianisme et démocratie*¹⁷. Zwłaszcza do jego namyśłu (1) nad ewangelicznymi inspiracjami demokracji oraz nad ich recepcją przez świecką świadomość (*la conscience profane*), skutkującą zaistnieniem demokratycznego stanu ducha (*état d'esprit démocratique*) i demokratycznego porywu (*poussée démocratique*), który, jak twierdził Maritain, „wyłonił się w historii jako doczesna manifestacja ewangelicznego natchnienia” (Maritain, 1992, s. 47)¹⁸, a także (2) nad naturą istniejącego między nimi związku.

Stanowisko Maritaina w tych kwestiach współbrzmi, ale tylko częściowo, z poglądami Bergsona na ten temat, wyłożonymi w *Dwóch źródłach moralności i religii*. Jeśli bowiem Maritain, z jednej strony, tak jak Bergson przyjmuje – jako konstytutywnie ważną – rolę ewangelicznych inspiracji w kształtowaniu ducha prawdziwej demokracji, dzieląc jego pogląd, że „fałszywymi demokracjami były państwa starożytne, budowane na niewolnictwie” (Bergson, 2007, s. 279), to jednak z drugiej, różni się od niego, i to zasadniczo, zarówno pod względem rozumienia natury związku tych inspiracji z demokracją oraz podstaw tej ostatniej, jak i przypisywanej jej przez Bergsona sprawczości w sferze niezbywalnych praw człowieka.

17 „Ce petit livre a été écrit en 1942, à un moment où le sort de la guerre pouvait encore sembler très inquiétant. Il paraît en librairie au début du printemps 1943, à un moment où quelques actes de désespoir ou de machiavélisme que l'Allemagne puisse encore se porter, sa défaite et celle de ses partenaires apparaissent comme certaines” (Maritain, 2005, s. 29).

18 W oryginale: „la poussée démocratique a surgi dans l'histoire comme une manifestation temporelle de l'inspiration évangélique” (Maritain, 2005, s. 63).

Otóż, podczas gdy w ujęciu Bergsona demokracja, ukształtowana pod wpływem oddziaływań chrześcijaństwa, „Przyznaje [*attribue*] człowiekowi nienaruszalne prawa” (Bergson, 2007, s. 280), a także „Przyjmuje [...] jako podstawę człowieka idealnego” (Bergson, 2007, s. 280), to w rozumieniu Maritaina tak nie jest. Według niego demokracja nie przyznaje człowiekowi takich praw, lecz tylko je afirmuje i respektuje, wspierając go w ich urzeczywistnianiu, jako że nie jest ona ani ich prawodawcą, ani depozytariuszem, tylko swego rodzaju wyrazicielem wiary w ich obiektywne istnienie w ich nosicielu, którym jest każdy człowiek. Twierdzi on bowiem:

Pod wpływem ewangelicznej inspiracji, często zapoznawanej, a jednak działającej, świadomość świecka rozumiała godność osoby ludzkiej oraz to, że osoba, stanowiąc część państwa, wykracza poza państwo z racji nienaruszalnej tajemnicy swej duchowej wolności i z racji swego powołania do dóbr absolutnych. Racją bytu państwa jest wspomaganie (*l'aider*) jej w osiągnięciu tych dóbr oraz życia prawdziwie ludzkiego. [...] Zdobyć świadomości świeckiej, o ile nie zmierza ona do barbarzyństwa, jest wiara w prawa osoby ludzkiej właśnie jako osoby ludzkiej, jako osoby obywatelskiej, jako osoby zaangażowanej w życie społeczne i ekonomiczne oraz osoby pracującej (Maritain, 1992, s. 43).

Zarazem podstawą działań demokratycznego usposobienia ducha nie czyni Maritain człowieka idealnego, ale realnego, uwzględniając zarówno głębokie źródła demokratycznego porywu, z których poryw ten się wyłania, jak i „twarde realia natury, w obrębie których ma pracować” (Maritain, 1992, s. 51). Ponadto uznaje on również, że owo demokratyczne usposobienie ducha, ukształtowane w świeckiej świadomości pod wpływem działającego w świecie ewangelicznego fermentu (zob. Maritain, 1992, s. 47), „nie tylko wywodzi się z ewangelicznej inspiracji, ale też nie może bez niej istnieć” (Maritain, 1992, s. 48)¹⁹. To zaś oznacza zasadniczo inne niż u Bergsona rozumienie

¹⁹ Uzasadniając swoje stanowisko, Maritain argumentuje: „Aby zachować wiarę, że ludzkość postępuje naprzód mimo wszystkich pokus zwątpienia w człowieka, jakich dostarcza nam historia, zwłaszcza historia współczesna; aby wierzyć w godność osoby i powszechnego człowieczeństwa, w prawa ludzkie i w sprawiedliwość, a więc wartości z istoty swej duchowe; aby posiąść – nie w formułach, lecz w rzeczywistości – zmysł i poszanowanie godności ludu, która jest godnością duchową i objawia się temu, kto umie ją pokochać; aby podtrzymywać i ożywiać

istoty i dynamiki związku między ewangelicznymi inspiracjami, a ich manifestacjami zarówno w różnych postaciach demokratycznego usposobienia ludzkiego ducha, jak i we właściwych im działaniach stymulujących humanizująco jego rozwój. Na czym miałyby to rozumienie polegać?

Co się tyczy sygnalizowanego związku, związek ten, analizowany z perspektywy ewangelicznych inspiracji oraz ich celów, zdaje się być rozumiany przez Maritaina jako poznawczo-egzystencjalny i cywilizacyjny proces recepcji prawd ewangelicznych przez świecką świadomość. Mianowicie jako proces, który po stronie ewangelicznych inspiracji wyraża się – jak zauważa francuski teolog – w ich duchowym, ukrytym i stymulującym działaniu, stanowiącym istotę ewangelicznego fermentu. To znaczy, w ich działaniu „w głębinach świeckiej świadomości i świata” (Maritain, 1992, s. 47), polegającym na przenikaniu egzystencji świeckiej przez ewangeliczne energie, oswajaniu dla rozumu tego, co irracjonalne, oraz na wcielaniu się tych energii

w witalną dynamikę skłonności i instynktów naturalnych po to, by ukształtować i ugruntować w głębiach nieświadomości odruchy, obyczaje i cnoty, bez których rozum, kierujący działaniem, chwieje się na wszystkie strony, a zgubny egoizm bierze górę w człowieku (Maritain, 1992, s. 49)²⁰.

Tym, co je uzdalnia do tego rodzaju twórczego kształtowania głębi ludzkiego ducha, rozbudzając w nim stopniowo myśli i aspiracje znajdujące swoje ukonkretnienie również w jego demokratycznym usposobieniu, o którym mowa, jest, w rozumieniu Maritaina, „poryw

zmysł równości bez popadania w niwelatorski egalitaryzm; aby szanować władzę wiedząc, że ci, którzy ją sprawują, są tylko ludźmi, podobnie jak ci, którymi rządzą, i że otrzymali swój urząd na podstawie przyzwolenia czy woli ludu, którego są namiestnikami i reprezentantami; aby wierzyć w świętość prawa oraz skuteczną, aczkolwiek w dalszej perspektywie, siłę politycznej sprawiedliwości w obliczu gorszących triumfów kłamstwa i przemocy; aby wierzyć w wolność i braterstwo – do tego potrzeba heroicznej inspiracji i heroicznego przekonania, które utwierdzają i ożywiają rozum, a które nikt inny tylko Jezus z Nazaretu wzniecił w świecie” (Maritain, 1992, s. 48).

20 Zobacz Maritainowską ideę ewangelicznych energii oraz oswajania tego, co irracjonalne (Maritain, 1992, s. 48).

miłości [*l'élan d'un amour*] nieskończenie silniejszej niż filantropia, jaką głosili filozofowie" (Maritain, 1992, s. 50)²¹. Poryw, którego źródło stanowi – jak twierdzi – istniejące w nas „życie stwórczej miłości bytów [*la vie en nous de l'amour créateur des êtres* (Maritain, 2005, s. 67)]", która „rzeczywiście czyni każdą istotę ludzką naszym bliźnim" (Maritain, 1992, s. 50). Miłości, która

Nie zrywając więzi ciała i krwi, interesu, tradycji i honoru, jakich potrzebuje ciało polityczne, i nie obalając twardych praw jego istnienia i zachowania, [...] rozszerzona na wszystkich ludzi, przekracza i przekształca od wewnątrz życie grupy i zmierza do integracji całej ludzkości we wspólnotę narodów i ludów, w której ludzie zostaną pojednani [*soient réconciliés* (Maritain, 2005, s. 67)] (Maritain, 1992, s. 50).

Akcentując *soient réconciliés* jako istotowo ważny rys tego rodzaju ogólnoludzkiej wspólnoty, urzeczywistnianej przez stwórczą miłość bytów, manifestującą się *par excellence* w miłości braterskiej, Maritain rozumie je jako doczesną manifestację wiecznej komunii będącej, jak wyznaje, nadprzyrodzonym przywilejem Bożego Królestwa (zob. Maritain, 1992, s. 50), które „pragnie by rozprzestrzeniła się ona i odbiła echem poza jego obrębem, w formach niedoskonałych i w świecie konfliktów, złośliwości i ciężkiej pracy, jakim jest domena doczesna" (Maritain, 1992, s. 50). Komunii polegającej na pełnym uczestnictwie wszystkich w braterskiej wspólnocie ludów i narodów wyzwolonych mocą stwórczej miłości bytów z wszelkich podziałów i wrogości, pośród których być może wolno sytuować również te, zamierzone przez Bergsonowską naturę, a wyrażające się w potencjalnej wrogości między grupami.

Takie rozumienie istoty i dynamiki związku między ewangelicznymi inspiracjami a ich manifestacjami zarówno w różnych postaciach demokratycznego usposobienia ludzkiego ducha, jak i we właściwych im działaniach stymulujących humanizująco jego rozwój, artykułowane z perspektywy tych inspiracji oraz celów, ku którym zmierzają, prowadzi Maritaina do twierdzenia:

21 Bergson, zastanawiając się nad tym, czy przejście od zamkniętości do otwartości mogłoby się dokonać „dzięki czystej filozofii”, konstatuje: „Nic nie jest bardziej pouczające, niż widok filozofów, którzy się o to ocierali, dotykali tego, a mimo wszystko nie osiągnęli tego” (Bergson, 2007, s. 83).

Tu kryje się najgłębsza zasada ideału demokratycznego, który jest świecką nazwą ideału chrześcijaństwa. To dlatego właśnie, jak pisze Bergson, „demokracja jest z istoty ewangeliczna, a jej motorem jest miłość” (Maritain, 1992, s. 50).

Reflektując natomiast nad analizowanym związkiem z drugiej perspektywy, to znaczy, z perspektywy zrozumień człowieczego ducha i jego świata przez świecką świadomość, dokonanych pod wpływem oddziaływań ewangelicznych inspiracji na tę świadomość, Maritain stawia w centrum namysłu intelektualne i egzystencjalne rezultaty owych zrozumień. Mianowicie „myśli i aspiracje, które przesłanie chrześcijańskie rozbudziło stopniowo w głębiach świadomości ludów i które rozwijały się skrycie przez wieki, zanim się ujawniły” (Maritain, 1992, s. 43), a z którymi ludzka świadomość „związała odąd i utożsamiała samo pojęcie cywilizacji” (Maritain, 1992, s. 43).

Do rezultatów tych, określanych przez niego również mianem „prawd pochodzenia ewangelicznego” (Maritain, 1992, s. 43), wyinterpretowanych pod wpływem owych inspiracji przez świecką świadomość i stanowiących jej intelektualno-egzystencjalne osiągnięcia²², „o ile – jak zauważa w przypadku każdego z nich – nie zmierza ona do barbarzyństwa” (Maritain, 1992, s. 43 i nn), zalicza on następujące prawdy w porządku ich poznawczo-intelektualnych zrozumień oraz egzystencjalnych zdobyczy, czyli nabytych przez nią postaw i przekonań:

1. zrozumienie ludzkiej historii, że ta „nie toczy się w kółko, lecz jest zorientowana ku kresowi i biegnie w pewnym kierunku” (Maritain, 1992, s. 43) oraz zdobycz wiary „w marsz ludzkości naprzód” (Maritain, 1992, s. 43);

²² Należy zauważyć, że podczas gdy Maritainowskie zrozumienia osiągnęte przez świecką świadomość ludzkiego ducha (czyli to, co *la conscience profane a compris* dzięki ewangelicznym inspiracjom) zdają się być głównie natury poznawczo-intelektualnej, to jej z d o b y c z e (to, co *est acquis pour la conscience profane*), wieńczące każde z owych zrozumień, wydają się posiadać naturę sprawczo-egzystencjalną. Są one bowiem zrodzonymi pod wpływem owych zrozumień postawami i przekonaniem uzdalniającymi ludzkiego ducha do działań, których stawką jest jego podążanie w kierunku wzrostu w człowieczeństwie. Przyczyniają się one bowiem waleń do tego rodzaju wzrostu, również w odniesieniu do jego demokratycznego usposobienia, które – w rozumieniu Maritainowskim – stanowi fundamentalnie ważny wymiar bycia człowiekiem.

2. zrozumienie godności osoby ludzkiej i tego, „że osoba, stanowiąc część państwa, wykracza poza państwo z racji nienaruszalnej tajemnicy swej duchowej wolności i z racji swego powołania do dóbr absolutnych” (Maritain, 1992, s. 43) oraz zdobycz wiary: (a) „w prawa osoby ludzkiej [...] jako osoby ludzkiej, jako osoby obywatelskiej, jako osoby zaangażowanej w życie społeczne i ekonomiczne oraz osoby pracującej” (Maritain, 1992, s. 43), (b) „w sprawiedliwość, jako konieczny fundament wspólnego życia i jako istotną właściwość prawa, które nie jest prawem, jeśli jest niesprawiedliwe” (Maritain, 1992, s. 43);
3. zrozumienie godności „ludu i człowieka jako członka całej ludzkości” (Maritain, 1992, s. 44) oraz zdobycz poczucia „naturalnej równości między ludźmi oraz względnej równości, jaką powinna stworzyć między nimi sprawiedliwość” (Maritain, 1992, s. 44);
4. zrozumienie władzy rządzących (*l'autorité des gouvernants*), że ta, „przez to, że pochodzi od Autora ludzkiej natury, odnosi się do ludzi wolnych, nie należących do żadnego pana, i jest sprawowana na mocy przyzwolenia rządzonych” (Maritain, 1992, s. 44) oraz z d o b y c z przeświadczenia: „że rządzący społecznością ziemską dzierżą władzę czy prawo do sprawowania władzy tylko dlatego, że władza ta jest wyrazem powszechnego przyzwolenia oraz dlatego, że otrzymali oni zadanie troski o lud”, a tym samym, iż „normalny stan, do którego powinny dążyć ludzkie społeczeństwa, to taki stan, w którym lud działa w życiu politycznym jako dorosła lub dojrzała osoba [*comme personne adulte ou majeure dans la vie politique* (Maritain, 2005, s. 59)]” (Maritain, 1992, s. 45);
5. zrozumienie, „że w samej prawdzie rzeczy polityka należy do dziedziny moralności, gdyż jej celem jest ludzkie dobro” (Maritain, 1992, s. 45), a także, iż „życie polityczne powinno być zgodne z prawem naturalnym i – ze względu na specyficzne uwarunkowania swego doczesnego przedmiotu – z prawem ewangelicznym” (Maritain, 1992, s. 45) oraz z d o b y c z: (a) potępienia w postępowaniu narodów „polityki dominacji oraz jej krzywdzących i przewrotnych środków” (Maritain, 1992, s. 45), (b) głębokiego przeczucia, „że sprawiedliwość jest żywicielką ładu, a niesprawiedliwość najgorszym bezładem”

- (Maritain, 1992, s. 46), (c) przeświadczenia, że „przyczyna dobra i wolności ludu oraz przyczyna sprawiedliwości politycznej są substancjalnie związane ze sobą” (Maritain, 1992, s. 46);
6. przebudzenie ku aspiracjom i porywowi, które działają w głębiach osoby ludzkiej (Maritain, 1992, s. 46), oraz *z d o b y c z* zmysłu wolności i przekonania, że „marsz ludzkich społeczeństw naprzód jest wyprawą na podbój wolności odpowiedniej dla powołania naszej natury [*que la marche en avant des sociétés humaines est une marche à la conquête de la liberté conforme à la vocation de notre nature* (Maritain, 2005, s. 60)]” (Maritain, 1992, s. 46);
 7. zrozumienie, że nad ludzką pychą, niesprawiedliwością i złośliwością może zatriumfować tylko „jedna jedyna zasada wyzwolenia, jedyna zasada nadziei, jedyna zasada pokoju, gdyż zstępuje ona w nas ze stwórczego źródła świata, potężniejszego niż świat; jest nią braterska miłość, której prawo ogłosiła ku zgorszeniu możnych Ewangelia” (Maritain, 1992, s. 46) oraz *z d o b y c z*: (a) wiary „w ludzkie braterstwo” (Maritain, 1992, s. 47), (b) zmysłu społecznego obowiązku „współczucia dla człowieka kryjącego się pod postacią słabych i cierpiących” (Maritain, 1992, s. 47), (c) przekonania, „że kwestią *par excellence* polityczną jest uczynienie wspólnego życia lepszym i bardziej braterskim oraz praca nad stworzeniem przy użyciu architektury praw, instytucji i obyczajów tego wspólnego życia – domu dla braci” (Maritain, 1992, s. 47).

Według Maritaina powyższe zrozumienia i zdobycze „charakteryzują demokratyczne usposobienie ducha oraz demokratyczną filozofię człowieka i społeczeństwa” (Maritain, 1992, s. 47). Równocześnie jednak unaocniają one, że „demokracja jest paradoksem i wyzwaniem rzuconym naturze, ludzkiej naturze niewdzięcznej i zranionej, z której wydobywa zarazem źródłowe aspiracje i zasoby wielkości” (Maritain, 1992, s. 50).

Takim rozumieniem demokracji Maritain współbrzmi z Bergsonowskim stwierdzeniem mówiącym o demokracji jako o wielkim wysiłku człowieka, zmierzającym „w kierunku przeciwnym naturze” (Maritain, 1992, s. 50), które wprost przywołuje, dopowiadając:

nie oznacza to wysiłku sprzecznego z naturą, lecz wysiłek zmierzający do naprostowania natury, związany z rozwojem rozumu i sprawiedliwości, który ma się dokonać w historii pod wpływem chrześcijańskiego fermentu; wysiłek żądający, by natura i porządek doczesny pod działaniem tego fermentu zostały podniesione w swym własnym porządku, w porządku dynamiki cywilizacyjnej (Maritain, 1992, s. 50).

A ostatecznie by człowiek osiągnął pod działaniem tego duchowego fermentu właściwą mu społeczną i polityczną dojrzałość, dla których urzeczywistniania najszerszą przestrzeń oferuje według niego właśnie demokracja. Ona bowiem, w jego rozumieniu, „jest ustrojem, w którym lud cieszy się swą społeczną i polityczną dojrzałością i korzysta z niej dla kierowania samym sobą” (Maritain, 1992, s. 52).

ZAKOŃCZENIE

Schuman, konkludując swoje przemyślenia inspirowane filozofią Bergsona i Maritaina, konstatuje: „Realizacja tego szeroko zakrojonego programu demokracji powszechnej w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa znajduje swe rozwinięcie w budowaniu Europy” (Schuman, 2005, s. 43)²³, mając na myśli proces integracji europejskiej.

Biorąc pod uwagę poglądy obu wspomnianych filozofów, można przyjąć, że chodzi mu o demokrację sytuującą się w nurcie myślenia republikańskiego. Takie myślenie bowiem zdaje się sugerować Bergson, twierdząc:

Tak jak profetyzm przesądził o rozwoju formy sprawiedliwości, tak dla rozwoju jej materii decydujące okazało się zastąpienie republiki, która zatrzymywała się na granicy miasta, w samym mieście zaś obejmowała tylko ludzi wolnych, przez republikę powszechną, obejmującą wszystkich ludzi (Bergson, 2007, s. 82–83).

Na nie również wskazuje wprost Maritain, odnotowując:

²³ Schumanowska koncepcja Europy budowanej na fundamencie powszechnej demokracji w chrześcijańskim rozumieniu tego terminu wpisuje się w wielowiekową tradycję chrześcijańskich projektów europejskiego zjednoczenia, sięgając swoimi początkami wczesnośredniowiecznej, karolińskiej idei chrześcijańskiej, ustrojowo monarchicznej, Europy. Niemniej zarazem wyodrębnia się w niej ze względu na jej ustrojowo demokratyczną, a nie monarchiczną postać.

Zasady demokratycznej filozofii człowieka i społeczeństwa mogą godzić się z formą (konstytucyjną) rządów monarchicznych czy oligarchicznych, lecz *de iure* i *de facto* dążą one do formy republikańskiej, będącej ich najbardziej normalnym wyrazem (Maritain, 1992, s. 52).

Podobnie eksponuje myślenie republikańskie, formułując w kontekście namysłu nad państwem pojęcie dobra wspólnego jako tego, „co leży w interesie całości jako takiej” (Maritain, 1992, s. 52). Tak rozumianą demokrację, jako wykryształizującą swoją postać i normatywność w procesie wielowiekowej recepcji ewangelicznego przesłania przez świecką świadomość, i w tym też znaczeniu bliższą koncepcji Maritaina niż Bergsona, Schuman propaguje, upatrując w niej właściwą formułę koegzystencji państw Europy.

Wracając do Bergsonowskiej i Maritainowskiej koncepcji demokracji republikańskiej, sądzimy, że pomimo ich pewnego współbrzmienia zarówno w kwestii ważności chrześcijańskiego przesłania dla zaistnienia, w ich rozumieniu, prawdziwej demokracji, jak i poruszającej ją siły, którą upatrują w miłości, koncepcje te filozoficznie istotnie się od siebie różnią. Istotnie, immanentny, panwitalistyczny ewolucjonizm Bergsona i transcendentnie otwarty ontologiczny realizm Maritaina inspirowany tomizmem i wyprowadzanym zeń chrześcijańskim personalizmem zakreslają istotowo różne horyzonty ludzkiego bycia i uspołecznienia. Podobnie wywodzona z filozoficznego namysłu idea powszechnego braterstwa i odkrywana w doświadczeniu wiary uniwersalna w swojej ważności braterska miłość nie tylko należą do różnych porządków ludzkiego poznania, ale przede wszystkim istotowo inaczej są konstytuowane.

Również podstawą prawdziwej demokracji, która pojawia się pod wpływem oddziaływania chrześcijaństwa, jest inaczej przez Bergsona i Maritaina ujęty człowiek. Jeśli bowiem Bergsonowskim człowiekiem stanowiącym materię demokracji jest człowiek idealny, do którego ukształtowania, tak, jak i demokracji, przyczyniło się bezpośrednio nie tyle samo chrześcijaństwo, ile raczej jego specyficzne zinterpretowanie dokonane ostatecznie przez Rousseau i Kanta²⁴, to dla Maritaina jest nim człowiek realny.

²⁴ Maritain bardzo krytycznie podchodzi do koncepcji demokracji w ujęciu Rousseau i Kanta, twierdząc: „Na nieszczęście i ku pomieszaniu pojęć we współczesnym świecie Rousseau i Kant ubrali ją w swoje sentymentalno-filozoficzne

Należy ponadto zauważyć, że Bergson i Maritain, jeśli podobnie rozumieją rzeczywisty demokratyczny demos, upatrując go w całej ludzkości, to zarazem inaczej widzą tę jej całość. Mianowicie, podczas gdy Maritain w swoim rozumieniu związków chrześcijaństwa i demokracji, a w ich kontekście również i prawdziwego demosu w postaci całej ludzkości, przyjmuje podejście historyczno-biblijne oraz, w konsekwencji, gdy chodzi o ludzkość, postrzega ją realistycznie i personalistycznie, upatrując jej całość w rzeczywistej wspólnocie różnorodnych ludów i narodów, „w której ludzie zostaną pojednani” (Maritain, 1992, s. 50), to Bergson zagadnienia te rozważa, stosując podejścia historyczno-ewolucyjne i mistyczne, które prowadzą go do sformułowania pojęcia ludzkości jako gatunku, społeczeństwa mistycznego, „które objęłoby wszystkich ludzi” (Bergson, 2007, s. 89), a także jako ludzkości jakoś w procesie twórczej ewolucji uniwersalnie ujednolodnionej i ubóstwionej (zob. Bergson, 2007, s. 314–315).

Różnice, zasadnicze z punktu widzenia metafizyki i antropologii filozoficznej, przekładały się na mniej lub bardziej subtelne różnice w postrzeganiu instytucji i ideałów demokratycznych przez Bergsona i Maritaina. Oboje byli intelektualistami zaangażowanymi w bieżące wydarzenia polityczne, spotykającymi się z najważniejszymi przywódcami politycznymi swoich czasów (Doering, 1983; Soulez, 1989). Na obydwu znaczny wpływ wywarło zetknięcie się z demokracją amerykańską. Bergson (1917, s. 1262–1263) uważał, że „dusza amerykańska jest przesiąknięta idealizmem a nawet mistycyzmem”, a amerykańską tożsamość narodową zbudowano „na czystej idei i myśli”. Dlatego ustrój demokratyczny będący emanacją „czystego Rozumu”, zastępującego panowanie siły, instynktu i tradycji, postrzegał jako oparty na równości wobec Prawa, „ponieważ wszyscy ludzie uczestniczą w jakiejś wyższej, nieskończonej naturze” (*quelque nature supérieure infinie*). Zdaniem Maritaina (2018, s. 89, 103–104) przekonanie Amerykanów co do tego, że są wolni, gdyż podlegają wyłącznie abstrakcyjnemu „Prawu przez duże «P»”, było natomiast złudzeniem charakterystycznym dla Ameryki, na które cierpiący też

formuły. Wiadomo jednak, «co Kant zawdzięcza pietyzmowi, a Rousseau protestantyzmowi i katolicyzmowi, które przenikały się wzajemnie» (Bergson, s. 304). Źródła ideału demokratycznego trzeba szukać wiele wieków przed Kantem i Rousseau” (Maritain, 1992, s. 48).

jednak inne społeczeństwa demokratyczne. To w Ameryce dostrzegał też jednak inspirowaną religijnie demokrację będącą czymś konkretnym i egzystencjalnym, realną rzeczywistością w nieustannym procesie autokreacji, a nie „wzniosłym ideałem”. I choć uważał, że filozofowi nie przystoi – jak czynił to „nieroztropny Rousseau” – brać na siebie rolę prawodawcy, był Maritain bardziej niż Bergson wrażliwy na zagadnienia ustrojowe. Rosnącą dominację interesów partyjnych w rządach postrzegał jako zagrożenie dla funkcjonowania demokracji, upatrując środków zaradczych w podziale funkcji państwa na doradcze, prawodawcze i rządzące wedle schematu współdziałania rozumu i woli w działalności moralnej człowieka (Maritain, 1945, s. 71–80). Bergson, słowami Henriego Gouhiera (1961, s. 183) kreślił ideał człowieka osiągalny wyłącznie przez „swoiste oczyszczenie względem kondycji człowieka w świecie”. Zwracał uwagę, że do obowiązków męża stanu należy efektywne działanie polegające na przekształcaniu instytucji społeczno-politycznych wedle rozpoznanych społecznych przemian, jego ideału demokratycznego nie sposób jednak utożsamić z żadnym konkretnym ustrojem politycznym. W aspekcie pozytywnym demokracja rozwija się, tak jak rozwija się nasze trwanie, „przez kolejne akty twórcze, z których każdy jest coraz pełniejszym urzeczywistnieniem osobowości” (Bergson, 2007, s. 78; Kisukidi, 2013). Demokracja kontestacji i oporu przechodzi w demokrację praw człowieka będącą ciągłym wysiłkiem transpozycji i tłumaczenia tego, co dynamiczne i mistyczne na prawa poparte przyzwoleniem społeczeństwa. Siłą rzeczy może być to przekład jedynie powierzchowny, tak jak próbom przełożenia miłości braterskiej na ideę korzyści ogólnej zawsze towarzyszy niebezpieczeństwo „skrzywienia w kierunku partykularnych korzyści”. Dlatego też czym innym jest demokracja, a czym innym parlamentaryzm, będący w istocie umiejętnym zarządzaniem społecznym niezadowolaniem przez okresową wymianę rządzących (Bergson, 2007, s. 284–285). W przypadku Bergsona to przyroda uczyniła z człowieka „zwierzę polityczne”, polityczność zaś objawia się w tym, co w człowieku najniższe i najbardziej bezwzględne, a zabójstwo jest *ratio prima* polityki (Bergson, 2007, s. 271–272). Ewangeliczna inspiracja jest tym, co pozwala przekroczyć tak rozumianą polityczność, a demokracja praw człowieka będzie w tym znaczeniu antypolityczna. Inaczej jest w przypadku Maritainowskiej demokracji personalistycznej, w której

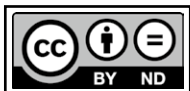
polityczność ujmowana jest jako wyraz rozumnej, a zatem politycznej i społecznej natury człowieka. Demokracja jest wykwitem politycznej natury człowieka dopełnionym obywatelską przyjaźnią będącą „świeckim obrazem miłości braterskiej” (Maritain, 1945, s. 62). Obie wizje polityczności zbiegają się jednak w republikańskim uznaniu wagi obywatelskich cnót i kultury umysłowej jako środków dochodzenia do porządku społeczno-politycznego przenikniętego inspiracją chrześcijańską. Według Maritaina (1993, s. 117) przyjaźń polityczna ujmowana w duchu arystotelesowsko-tomistycznym (Fuchs, 2013) jako „porozumienie umysłów i zgodność woli poszczególnych jednostek w podstawowych sprawach życia we wspólnocie” stanowi podstawę autentycznej demokracji. Również Bergson (1972, s. 318–332) dostrzega możliwość dochodzenia do republiki powszechnej drogą praktykowania obywatelskiej grzeczności i ogłady duchowej (*la politesse de l'esprit*). Jest to pewna „łotność intelektualna” (*souplesse intellectuelle*) pozwalająca tworzyć więzi, stawiać się w miejsce drugiego, przemieniać słowne utarczki w dyskusję. Dopełnia ją cnota, którą Bergson określa jako wrażliwość serca (*la politesse du coeur*), a co jest niczym innym jak wyczuleniem na wrażliwość innych i współodczuwaniem ich cierpienia, gdy ta doznaje urazy.

BIBLIOGRAFIA

- Bergson, H. (1969). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. (1972). *L'amitié franco-américaine*. W H. Bergson, *Melanges. L'idée de lieu chez Aristote, Duree et simultaneite, correspondance, pieces diverses, documents / Textes publies et annotes par Andre Robinet avec la collaboration de Marie-Rose Mossee-Bastide, Martine Robinet, et Michel Gauthier ; Avant-propos par Henri Gouhier*. Paris: Presses universitaires de France.
- Bergson, H. (2007). *Dwa źródła moralności i religii*. P. Kostyło SJ & K. Skorulski SJ (Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Delsol, Ch. (2011). *L'Âge de renoncement*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Doering, B.E. (1983). *Jacques Maritain and the French Catholic intellectuals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Fuchs, M. (2013). *Philia and Caritas: Some aspects of Aquinas's reception of Aristotle's theory of friendship*. W T. Hoffmann, J. Müller,

- & M. Perkams (Red.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics* (s. 203–219). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gouhier, H. (1961). *Bergson et le Christ des évangiles*. Librairie Arthème Fayard.
- Hoye, W.J. (1999). *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien*. Münster: Verlag Aschendorff.
- Kant, I. (2005). *Rozprawy z filozofii historii*. M. Żelazny, T. Kupś, D. Pakalski, & A. Grzeliński (Tłum.). Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Kielmansegg, P. (2015). *Wohin des Wegs, Europa? Beiträge zu einer überfälligen Debatte*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Kisukidi, N.Y. (2013). *Bergson ou l'humanité créatrice*. CNRS Éditions.
- Maritain, J. (1945). *Principes d'une politique humaniste*. Paris: Paul Hartmann éditeur.
- Maritain, J. (1992). Chrześcijaństwo i demokracja. *Znak*, 443(4), 42–53.
- Maritain, J. (1993). *Człowiek i państwo*. A. Grobler (Tłum.). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Maritain, J. (2000). *Humanisme intégral*. Paris: Aubier.
- Maritain, J. (2005). *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Maritain, J. (2018). *Refleksje o Ameryce*. D. Góra-Szopiński (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Popper, K. (2010). *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*. T. 1. H. Krahelska (Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Possenti, V. (2001). *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*. Roma: Armando Armando.
- Rousseau, J.-J. (1956). *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. H. Elzenberg (Tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rousseau, J.-J. (2010). *Umowa społeczna*. Antoni Peretiatkowicz (Tłum.). W *Umowa społeczna. List o widowiskach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schuman, R. (2005). *Dla Europy*. M. Krzeptowska (Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Schuman, R. (2020). *Pour l'Europe*. Paris: Éditions Marie B.
- Soulez, P. (1989). *Bergson politique*. Presses Universitaires de France.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License
<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>