



Horyzonty Polityki
3(4)/2012

PAWEŁ MARCZEWSKI

Uniwersytet Warszawski
Instytut Socjologii

Kukła demokracji, karzeł religii. Tocqueville i problem teologiczno-polityczny

Streszczenie

Artykuł rozpoczyna się od rozważenia myśli Jacoba Taubesa, wedle której relacja teologii i polityki widoczna jest w problemie hierarchii i rang społecznych. Taubes sugeruje, że podważenie idei transcendentalnego Boga pociąga za sobą nieuchronnie zrównanie tradycyjnych podziałów społecznych. Czerpiąc z myśli Alexisa de Tocqueville'a, autor pokazuje następnie, że związek teologii i polityki można rozumieć w sposób bardziej zniuansowany, co pozwala na podtrzymanie żywej, autentycznej wiary religijnej w czasach demokratycznej równości. Za pomocą pojęć i figur intelektualnych zaczerpniętych z pism Waltera Benjamina autor opisuje, w jaki sposób Tocqueville stara się ułożyć relacje między świeckim i świętym bez konieczności sięgania po klasyczne, liberalne rozwiązanie problemu teologiczno-politycznego polegające na wprowadzeniu państwa neutralnego światopoglądowo.

SŁOWA KLUCZOWE

Alexis de Tocqueville, Walter Benjamin,
teologia, polityka, równość

A DWART OF DEMOCRACY AND A PUPPET
OF RELIGION: TOCQUEVILLE
AND THE THEOLOGICO-POLITICAL PROBLEM

Summary

The article starts with a discussion of the concept formulated by Jacob Taubes, according to whom the relationship between theology and religion can be ascertained by analyzing the problem of social hierarchy. Taubes suggests that the negation of transcendental God is followed by the leveling of traditional social inequalities. The author of the article, inspired by the writings of Alexis de Tocqueville, argues that the relationship between theology and politics can be understood in a more nuanced manner that allows for the sustenance of authentic, religious faith in times of democratic equality. He uses Walter Benjamin's concepts in order to describe the way in which Tocqueville tries to arrange relations between the holy and the profane without the necessity of adopting the classical liberal solution to the theologico-political problem by the means of introducing a religiously neutral state.

KEYWORDS

Alexis de Tocqueville, Walter Benjamin, theology, politics, equality

Jacob Taubes zaproponował, by problem teologiczno-polityczny, czyli zagadnienie relacji – ukrywanych, zrywanych, reinterpretowanych – między teologią a polityką potraktować z punktu widzenia hierarchii¹. Zgodnie z tym ujęciem zanikanie odwiecznych podziałów i rang jest najważniejszą oznaką osłabiania wpływu wywieranego przez wyobrażenia na temat relacji między Bogiem a człowiekiem na projektowany przez ludzi ład polityczny. Jak pisze Taubes,

zasada hierarchii we wszystkich swoich przejawach zakłada istnienie „transcendentalnego” wobec systemu prawa, suwerena, który stojąc „poza” ustrojem jako *prima causa*, jest jego gwarantem. Wszystkie te założenia znikają w epoce demokratycznej, której zasada zakłada zasadniczą tożsamość suwerena i ustroju. Nie ma suwerena poza rządem ludzi, rządem sprawowanym przez ludzi i dla ludzi².

1 Por. J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, przekł. R. Kuczyński, „Kronos” 2010, nr 2, s. 14-21.

2 Tamże, s. 16.

Demokratyczna równość warunków wykracza zatem poza wymiar ekonomiczny i polityczny, sięga ludzkich głów, a przez nie dociera do nieba. Nie można znieść feudalnych przywilejów i utrwalonych tradycją podziałów społecznych, jeśli nie zaatakują się stojących za nimi wyobrażeń o bożym ładzie, który jest naśladowany w świecie ziemskim. Jak powiedział cytowany przez Taubesa Bakunin: „Gdyby Bóg istniał, należałoby go zabić”.

Dla myślicieli w rodzaju Josepha de Maistre’a czy Juana Donoso Cortésa pozbawienie jakiegokolwiek ustroju *prima causa* skazuje na porażkę już w momencie jego ustanowienia. Nie da się budować porządku politycznego na ruchomych piaskach ludzkiej woli – zmiennej, grzesznej, unoszącej się pychą i krótkowzrocznej. Rewolucyjni wyzwolicieli dzielą z wielkimi obrońcami transcendentalnego porządku przekonanie o zasadniczej politycznej roli religii (Taubes przywołuje na poparcie tej tezy stwierdzenie Proudhona, że u podstaw polityki zawsze znajdujemy teologię). O ile jednak kontrrewolucjoniści wywodzą z niego konieczność stworzenia nowych mitów, odbudowania systemu hierarchii i rang, to dla rewolucjonistów stanowi ono wezwanie do zniszczenia dawnego porządku nie tylko w instytucjach, ale i w głowach. Przebudowanie społeczeństwa wymaga zmiany jego zbiorowych wyobrażeń.

Zdawszy pobieżnie sprawę z bodaj najważniejszego sporu nowoczesności, Taubes bez entuzjazmu przyznaje ostateczne zwycięstwo rewolucjonistom. Ich tryumf, rozerwanie Wielkiego Łańcucha Bytu i skuteczne podważenie prawomocności tradycyjnych hierarchii, oznacza, że wszelkie próby przywrócenia dawnych rang stają się inżynierią społeczną maskowaną przez pozory dawnego autorytetu. Jak pisze Taubes,

wszystkie dzisiejsze próby (a jest ich wiele) przywrócenia porządku hierarchicznego w epoce demokratycznej skazane są na porażkę, pozostając romantyczną nostalgią lub przyjmując postać totalitarnego koszmaru, skoro kosmologiczne, epistemologiczne i teologiczne założenia porządku hierarchicznego uległy zniszczeniu³.

Podważenie teologicznych podstaw porządku hierarchicznego oznacza, że usiłujący go przywrócić, stają się uzurpatorami tak

3 Tamże.

samo, jak niegdyś byli nimi rewolucjoniści. Po śmierci Boga wymyślenie go na nowo nie oznacza przywrócenia porządkowi politycznemu jego *prima causa*, lecz sztuczne nadanie jednemu z jego wielu stworzonych ludzką ręką fundamentów rangi pierwszej przyczyny. Aby nikt nie nazwał tego aktu fałszywą transcendencją czy hipokryzją, niezbędne jest albo zamknięcie się w ciasnym, sekciarskim kręgu i żywienie się ową „romantyczną nostalgią”, albo przemienienie za pomocą totalnej przemocy całego społeczeństwa w sektę żywiącą się iluzją boskości.

Czy nadejście demokracji, zrównanie rang i zniesienie hierarchii musi jednak oznaczać śmierć Boga? Czy nie da się przekształcić społecznego imaginarium w taki sposób, by równości warunków politycznych i ekonomicznych towarzyszyło jednocześnie żywe wyobrażenie transcendentalnej hierarchii? Odnajduję takie próby w pismach Alexisa de Tocqueville’a, myśliciela, który nie daje się łatwo zaliczyć ani do obozu rewolucyjnych zrównywaczy hierarchii, ani konserwatywnych obrońców transcendentalnej *prima causa*. Podstawą innej interpretacji związków między teologią a polityką, którą proponuje autor *O demokracji w Ameryce*, jest założenie tyleż proste, co jawiące się jako wywrotowe na tle dominujących ujęć, wedle których przynoszona przez demokratyczne przemiany równość jest albo aberracją przeczącą bożym zamysłom, albo wy-czekiwanym od dawna wyzwoleniem. Tocqueville ośmiela się bowiem twierdzić, że pochodź równości jest zgodny z bożą wolą. Podważa tym samym nieuchronność dziejowego procesu, który Taubes podsumuje słowami: „Wraz z ideą transcendentalnego Boga straciła ważność idea hierarchii oraz koncepcja rang”⁴.

Według francuskiego myśliciela, podważenie tradycyjnych, feudalnych hierarchii nie musi oznaczać zabicia Boga, lecz może być rozumiane jako realizacja jego zamysłu. Jak czytamy we wstępie do *O demokracji w Ameryce*:

Gdyby długie badania i głębokie rozważania przekonały ludzi naszych czasów, iż stopniowy rozwój równości stanowi zarazem przeszłość i przyszłość historii, wówczas to proste odkrycie pozwoliłoby im w rowoju równości rozpoznać znaki woli Bożej. Powstrzymanie rozwoju demokracji nabrałoby wtedy znaczenia walki z samym

4 Tamże, s. 15.

Bogiem i narodom pozostałoby tylko przyjęcie układu społecznego narzuconego przez Opatrzność⁵.

Pytanie, czy Tocqueville proponuje uznać nadejście demokracji za dzieło Opatrzności, gdyż głęboko wierzy w to, iż Bóg przejawia się w historii, czy też ma na względzie przede wszystkim zbawczy wpływ religii na społeczeństwa demokratyczne (hamowanie materializmu i pełnej pychy wiary w jednostkowy rozum), było rozpatrywane przez wielu badaczy i biografów myśliciela, ale wciąż jest przedmiotem sporu⁶. Niezależnie jednak od tego, czy Tocqueville uznaje pochodź równości za realizację bożego zamysłu z pobudek religijnych, czy pragmatycznych, jego ujęcie podważa tezę, jakoby rozerwanie Wielkiego Łańcucha Bytu musiało oznaczać jednocześnie zanegowanie idei transcendentalnego Boga. Tocqueville'owska odpowiedź na problem teologiczno-polityczny jest o wiele bardziej subtelna i mniej fatalistyczna, niż wizja zarysowana przez Taubesa. Zamiast rozerwanego łańcucha mamy raczej elastyczny splot świeckiego i świętego, subtelne przenikanie tego co święte z tym, co świeckie.

W słynnym pierwszym paragrafie szkicu *O pojęciu historii* Walter Benjamin porównuje filozofię do maszyny wygrywającej każdą partię szachów:

Przed szachownicą, ułożoną na obszernym stole, siedziała kukła w tureckim stroju z wodną fajką w ustach. System luster stwarzał iluzję, że stół z każdej strony jest dobrze widoczny. W rzeczywistości w środku siedział garbaty karzeł, mistrz szachowy, który sterował ręką kukły, pociągając za sznurki. Wyobraźmy sobie odpowiednik tej aparatury w postaci filozofii. Wygrywać powinna zawsze kukła, która zwie się materializmem historycznym. Może bez ryzyka podjąć walkę z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest karłowata, brzydka i lepiej, by jej w ogóle nie było⁷.

5 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, przekł. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, s. 9.

6 Krytyczny przegląd najważniejszych interpretacji zawarłem w artykule *Wędzidło Minotaura. Tocqueville i pochwała religii obywatelskiej*, [w:] *Dawne idee, nowe problemy*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 89-108.

7 W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przekł. K. Krzemieniowa, [w:] *Anioł historii*, wybór i oprac. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 413.

Odmalowując ten sugestywny obraz, Benjamin stara się odsłonić religijne podłoże materializmu historycznego, wydobyć ukrytą w nim mesjańską obietnicę, tchnąć w filozoficzną kukłę wstydliwie ukrytego, karłowatego ducha teologii.

Tocqueville'owska próba przywrócenia idei transcendentalnego Boga w świecie bez hierarchii przypomina wysiłek skonstruowania podobnej maszyny, która wygrywałaby nie tyle spory filozoficzne, co polityczno-teologiczne dysputy zarówno z wrogami nowego, demokratycznego porządku, jak i z rewolucjonistami podważającymi prawomocność dawnych rang. Idzie o to, by „powstrzymanie rozwoju demokracji nabrało znaczenia walki z samym Bogiem”. W oczywisty sposób odbiera to argumenty tym, którzy usiłują wskrzesić hierarchie. Nie oznacza jednak całkowitego tryumfu równających wszystko rewolucjonistów. Jeśli równość jest dziełem Boga, człowiek nie zawdzięcza jej sam sobie. Nie może się zrealizować marzenie Proudhona o, jak to ujął Taubes, „pochwyceniu przez człowieka lejców postępu trzymanyh do tej pory przez niepojętą opatrność”⁸.

Kukła demokracji nie jest wprawdzie sterowana całkowicie przez karła religii, Tocqueville stara się ją ożywić również za pomocą dawnych ideałów wielkości i wolności politycznej. Jednakże bez wrażliwości religijnej pozostaje jedynie automatem, który zdolny jest jedynie gromadzić i konsumować dobra. Tocqueville na tym jednak nie poprzestaje – twierdzi, że jeśli kukła została by całkowicie owładnięta przez karła religii, ten sam stałby się kukłą i byłby skazany na porażkę. Ze swoich badań nad rewolucją francuską wywodzi wniosek, że religia zredukowana do roli instytucji społeczno-politycznej jest atakowana z taką samą zaciekłością co dawne hierarchie i istnieje poważne ryzyko, że upadnie wraz z nimi („chrześcijaństwo roznieciło te zaciekle nienawiści nie jako doktryna religijna, ile jako instytucja polityczna”, czytamy w *Dawnym ustroju i rewolucji*)⁹.

Kukła demokracji powinna być zatem, zdaniem Tocqueville'a, kierowana do pewnego stopnia przez karła religii. Nie steruje on

8 J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, art. cyt., s. 15.

9 A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przekł. H. Szumańska-Grossowa, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 40.

całkowicie jej ruchami, tak jak teologia sterowała według Benjamina materializmem historycznym, ale tylko dzięki karłowi kukła może wygrywać ze swoimi oponentami. W dalszej części artykułu opisuję bardziej szczegółowo, w jaki sposób Tocqueville stara się ułożyć relacje między nimi.

DRABINA RANG I POKUSA MATERIALIZMU

Chociaż Tocqueville stara się skomplikować zależność między teologią i polityką dowodząc, że znoszenie hierarchii nie musi oznaczać zanegowania idei transcendentalnego Boga, to rzecz jasna dostrzega wpływ przemian społecznych na wyobraźnię religijną. Niebo demokracji wygląda zupełnie inaczej, niż Królestwo Niebieskie epoki feudalnej. Wielki Łańcuch Bytu nie zostaje ostatecznie zerwany, ale ubywa w nim ogniw. W drugim tomie *O demokracji w Ameryce* Tocqueville pisze:

Jeśli równość nawet nie niszczy religii, to je upraszcza. Odwraca uwagę od niebieskich pośredników, by zwrócić ją wyłącznie na Boga¹⁰.

Znoszenie pośredników między Bogiem a człowiekiem zubaża wyobraźnię nie tylko religijną, ale i społeczną – cytowana uwaga znalazła się w rozdziale „O niektórych źródłach poezji u narodów demokratycznych”, w którym francuski myśliciel stwierdza, że wraz z nadejściem równości znikają różne formy bycia w świecie, cały barwny katalog istot nadprzyrodzonych, który jest odzwierciedleniem społecznego zróżnicowania i służy za pożywkę dla poetów. Ujednoczenie relacji między ludźmi i rozproszenie suwerennej władzy nie oznacza jednak, że zostają zniesione wszystkie różnice. Pozostaje ta najważniejsza – różnica między Bogiem a jego stworzeniem.

Jacob Taubes pisał, że „hierarchia zakłada istnienie pojęć absolutnej góry i absolutnego dołu, gdyż jedynie w oparciu o nie ustanowić

10 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, przekł. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, s. 78.

można drabinę rang”¹¹. Wedle tego ujęcia hierarchię niszczyło się znosząc podział na szczyty i niziny. Tocqueville proponuje natomiast, by bronić pojęć absolutnej góry i absolutnego dołu, ale zaakceptować to, że nie istnieje już łącząca je drabina rang.

Ta próba może się wydawać karkołomna, ale Tocqueville opiera ją nie tyle na totalitarnym przymusie, który miałby posłużyć do odtworzenia dawnych hierarchii, ale na egzystencjalnych niepokojach wpisanych w ludzką naturę. Jego sojusznikiem w dziele zachowania krańców nieistniejącej już drabiny prowadzącej do nieba nie jest de Maistre czy de Bonald, ale Pascal¹².

Człowiek, jako jedyna spośród wszystkich istot, okazuje przyrodzony wstręt do istnienia a zarazem ogromne pragnienie; gardzi życiem i boi się niebytu. Te różne instynkty nieustannie skłaniają jego duszę do rozmyślania o innym świecie, a prowadzi go do tego religia¹³,

czytamy w pierwszym tomie *O demokracji w Ameryce*.

Kiedy Tocqueville powiada dalej, że „niedowiarstwo jest czymś przypadkowym; tylko wiara jest stałym stanem ludzkości”, nie ma na myśli, że rewolucja, walcząc z Kościołem, postąpiła wbrew ludzkiej naturze – upolityczniona religia, a za taką uchodził Kościół w oczach rewolucjonistów, jego zdaniem, również traci z oczu naturalną skłonność ludzkiej duszy do „rozmyślania o innym świecie”, a w każdym razie robi z niej czysto ziemski użytek, skazując się tym samym na śmierć (wróć jeszcze do tego wątku w dalszej części tekstu). Wiara jest „stałym stanem ludzkości”, gdyż w ludzką egzystencję wpisany jest podział na absolutną górę i absolutny dół. Zdaniem Tocqueville’a, człowiek nosi niejako w sobie podział na szczyty i niziny. W przywoływanym już rozdziale o źródłach poezji w społeczeństwach demokratycznych czytamy:

Nie trzeba wcale przebiegać nieba i ziemi, by odkryć ów wspaniały temat, pełen kontrastów, patosu i nieskończonej nędzy, pograżony

11 J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, art. cyt., s. 17.

12 „Codziennie obcuję po trosze z trzema ludźmi. To Pascal, Monteskiusz i Rousseau”, pisał Tocqueville 10 listopada 1836 w liście do Ludwika de Kergolay. Por. A. de Tocqueville, *Listy*, wybór, wstęp i oprac. I. Grudzińska-Gross, przekł. B. Janicka, Znak, Kraków 1998, s. 128.

13 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, dz. cyt., s. 304.

w głębokich ciemnościach i raz po raz rozbłyskujący szczególnym światłem, zdolny budzić jednocześnie litość, podziw, pogardę i grozę. Wystarczy przyjrzeć się sobie samemu. Człowiek wyłania się z nicości i przechodzi przez swój czas, by zniknąć w objęciach Boga. Zobaczyć go można tylko przez małą chwilę, jak błądzi na granicy dwóch otchłani, by się niebawem pogrążyć bezpowrotnie¹⁴.

Ulokowanie w człowieku podziału na absolutną górę i absolutny dół nie jest wszakże pozbawione ryzyka związanego z materializmem. Jeśli to ludzkie doświadczenia i rozterki miałyby być ostatecznym dowodem na istniejące w świecie podziały i paradoksy, wymykające się ujednoczeniu warunków społecznych, to dlaczego wyobrażenie wyżyn miałyby pociągać za sobą wiarę w transcendentnego Boga? Czemu miałyby pociągać za sobą „bojaźń i drżenie” w obliczu Nieskończoności, a nie wyłącznie troski materialne czy rozmaite uczucia wobec bliźnich? Świadom tego problemu Tocqueville ogromną wagę przywiązuje do pojęcia nieśmiertelnej duszy. W drugim tomie *O demokracji w Ameryce* pisze:

Większość religii to tylko ogólne, proste i praktyczne sposoby pocuzania ludzi o nieśmiertelności duszy. Oto największy pożytek, jaki demokratyczna społeczność może odnieść z wierzeń, i właśnie dlatego są jej one potrzebne bardziej aniżeli wszystkim innym¹⁵.

Kiedy znika ta zasadnicza prawda religijna, nic nie jest już w stanie zatrzymać materializmu, rozróżnienie między absolutną górą i absolutnym dołem przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Krótko mówiąc, jeśli dusza umiera wraz z ciałem, nie ma nic, do czego miałyby się wznosić.

Aby uniknąć tego zagrożenia, Tocqueville nakłada na demokratycznych polityków wymóg, który wydaje się stać w sprzeczności z jego przestrogą, by dla dobra samej religii nie wiązać jej z instytucjami politycznymi.

To, co teraz powiem, bardzo mi zaszkodzi w oczach polityków. Uważam, że rządzący jedynie wówczas mogą nadać właściwą rangę

14 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., s. 82.

15 Tamże, s. 156.

dogmatowi o nieśmiertelności duszy, jeśli codziennie będą działać tak, jakby sami weń wierzyli¹⁶,

pisze. Czy działanie tak, jakby wierzyło się w dogmat o nieśmiertelności duszy oznacza, że kukła demokracji ostatecznie kierowana być musi przez karła religii? Docieramy w tym punkcie do sedna Tocqueville'owskiej odpowiedzi na problem teologiczno-polityczny.

„TAK JAKBY” I MESJAŃSKA OBIETNICA

Wezwanie polityków do działania w zgodzie z dogmatem o nieśmiertelności duszy zostaje w *O demokracji w Ameryce* poprzedzone kategorycznym stwierdzeniem:

„Nie wierzę w pomyślne funkcjonowanie ani trwałość oficjalnych filozofii, jeśli zaś chodzi o religie państwowe, zawsze myślałem, że choć niekiedy mogą przez jakiś czas służyć interesom władzy politycznej, zawsze wcześniej czy później stają się zgubne dla Kościoła¹⁷.”

Działanie „tak jakby” się wierzyło w nieśmiertelności, jest zatem „jedynym sposobem, jaki pozostałe władzy, by przyciągnąć ludzi do poglądów spirytualistycznych lub utrzymać ich w religii, która je sugeruje”. Demokratyczni politycy pragnący utrzymać wpływ religii na wspólnotę polityczną nie mogą dzielić się władzą z kapłanami ani sami się nimi stać, nie wolno im ustanowić teokracji. Zostaje im jedynie działanie „tak jakby”, które nie oznacza jednak instrumentalnego, wybiórczego lub dwulicowego podejścia do wiary. To, czy politycy demokratyczni faktycznie wierzą lub nie, nie ma większego znaczenia. Istotne jest, czy dzięki ich odwołaniom do nieśmiertelnej duszy utrzymuje się w społeczeństwie żywa wiara, która nie daje się zakłócić w instytucjach politycznych.

Ta subtelna relacja między polityką a religią, w której ta ostatnia zachowuje wpływ na demokrację, ale nie dyktuje żadnych konkretnych rozwiązań politycznych, nie prowadzi do ustanowienia

16 Tamże, s. 158.

17 Tamże.

prawa, zostaje sformułowana w odpowiedzi na szczególne polityczne przesłanie, jakie przynosi chrześcijaństwo – obietnicę uniwersalnej, powszechnej równości, która unieważnia wszelkie hierarchie społeczne podtrzymywane przez dawne, starożytne religie powiązane z danym państwem lub wręcz jednym tylko miastem. W *Dawnym ustroju i rewolucji* Tocqueville pisze:

Pogańskie religie starożytności, wszystkie mniej lub bardziej związane z ustrojem politycznym albo stanem społecznym danego ludu i nawet w swoich dogmatach zachowujące pewną fizjonomię narodową, często nawet miejską, zamknięte były zwykle w granicach pewnego terytorium (...). Chrześcijaństwo, z łatwością przekraczając wszystkie bariery, które stanowiły przeszkodę dla religii pogańskich, w krótkim czasie zdobyło sobie dużą część rodzaju ludzkiego. (...) swój tryumf zawdzięcza ona [święta wiara chrześcijańska] w części temu, że bardziej niż inne religie była wolna od wszystkiego, co mogło dotyczyć jednego ludu, jednej formy rządu, jednego stanu społecznego, jednej epoki, jednej rasy¹⁸.

Chrześcijaństwo zawdzięcza zatem według Tocqueville'a swój tryumf konsekwentnej realizacji zapewnienia św. Pawła z *Listu do Galatów*, że „nie ma już ni Żyda ni poganina”. Z punktu widzenia ładu politycznego to zwycięstwo okazuje się jednak problematyczne, gdyż pozbawia politykę sankcji religijnej, a religię mocy tworzenia praw politycznych. Jak to ujmuje Pierre Manent,

specyficzny polityczny problem, związany z religią chrześcijańską, wynika z ambiwalencji Kościoła. Z jednej strony uwalnia on (...) przestrzeń świecką i pozostawia w zasadzie społecznościom politycznym swobodę organizowania się wedle woli: Kościół, w odróżnieniu od Synagogi, nie przynosi prawa politycznego. Jednocześnie oddziałuje w przeciwnym sensie, bo dewaloryzuje społeczeństwa polityczne. Krytykując ich zasadę – umiłowanie siebie dochodzące do wzgardzenia Bogiem, w imię własnej zasady – umiłowania Boga, posuniętego aż do wzgardzenia sobą, nadweręża ich prawowitość¹⁹.

Tę sprzeczność społeczeństwa liberalne rozwiązują nie tyle przez depolityzację religii – jeśli wierzyć Tocqueville'owi i Manentowi,

18 A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, dz. cyt., s. 47.

19 P. Manent, *Czynnik teologiczno-polityczny*, przekł. W. Dłuski, „Przegląd Polityczny” 2008, nr 88, s. 128-129.

chrześcijaństwo dokonuje jej samo – co przez zdecydowane rozdzielenie tego co świeckie i święte. Chrześcijaństwo postrzegane jest przez państwo jako jeden z poglądów, zaś władza polityczna stara się zachować pełną neutralność światopoglądową.

Kiedy Tocqueville pisze:

Jestem tak przejęty prawie nieuniknionymi niebezpieczeństwami, na jakie jest narażona religia, kiedy jej służy mieszają się do spraw publicznych, i tak przekonany, że w łonie nowych demokracji za wszelką cenę trzeba utrzymać chrześcijaństwo, że wolałbym łańcuchami przykuć duchownych do sanktuariów niż pozwolić im je opuścić²⁰,

wydaje się akceptować konieczność rozdziału. Oddzielenie świeckiego i świętego, religii i państwa, ma bronić obu stron – religii przed prześladowaniami, państwa przed zdominowaniem przez jedną „opcję światopoglądową”. Dlaczego zatem uchyla nieznacznie religii drzwi do sfery publicznej? Czemu każe demokratycznym politykom zachowywać się „tak jakby” wierzyli w dogmat o nieśmiertelności duszy?

Zerwanie łączności między teologią a polityką sprawia, że wszystkie przemiany społeczne i decyzje polityczne, na czele ze zrównaniem hierarchii społecznych, wydają się dziełem człowieka i jako takie zawsze mogą zostać podważone. Z drugiej strony chrześcijaństwo sprowadzone do roli „światopoglądu” nie jest w stanie zrealizować swojej równościowej obietnicy, nie może znieść ostatecznie i dla wszystkich podziału na „Żyda i poganina”. Wszelkie hierarchie, prawa, podziały muszą być zatem zarówno odtwarzane, jak i znoszone przemocą – przez obrońców neutralności światopoglądowej lub religijnych fanatyków. Ambiwalentne „tak jakby”, z pomocą którego Tocqueville usiłuje rozwiązać ten dylemat, oznacza nie tyle pozór wiary, co autentyczną wiarę, która udaje, że jest pozorna. Udawanie ma ocalić przed fanatyzmem, który okazuje się zabójczy dla samej wiary, bowiem wiąże ją z doczesnymi instytucjami politycznymi, a te można łatwo zaatakować. Skrywana przez grę pozorów wiara ma z kolei sprawić, że instytucje polityczne nie

20 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., s. 158.

staną się wyłącznie wytworem tego świata, nie zostaną zniszczone przez materializm i pychę.

Paradoksalne stanowisko Tocqueville'a przywodzi na myśl wczesny, ale znaczący tekst Waltera Benjamina – *Fragment teologiczno-polityczny* z 1921 roku. Czytamy w nim:

Erst der Messias selbst vollendet alles historisches Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein einen religiösen Sinn²¹.

Wypełnienie historii przez Mesjasza, twierdzi Benjamin, sprawia, że do składania mesjańskiej obietnicy Królestwa Bożego nie wystarczy już sankcja Historii. A skoro tak, to samo Królestwo Boże nie jest teokracją, nie ma żadnego politycznego sensu, nie jest realizowaniem bożych zamysłów w ziemskich wspólnotach politycznych. Nietrudno zauważyć, że Benjamin podważa w tym fragmencie mesjański autorytet materializmu historycznego – nic, co „ledwie” historyczne, nie może być tak naprawdę mesjańskie. Swoistym powtórzeniem tych rozważań jest figura kukły materializmu historycznego, który wygrywa jedynie wtedy (i zawsze wtedy), gdy kieruje nim karzeł teologii. Materialistyczna obietnica wiecznego szczęścia na Ziemi jest wprawdzie zwodnicza, ale prowadzi, jak czytamy w dalszej części *Fragmentu teologiczno-politycznego*, do czegoś prawdziwego – w zrealizowanej utopii ziemskiej szczęśliwości

21 „Najpierw Mesjasz sam wypełnia wszystkie historyczne wydarzenia, w tym sensie, że sam odkupia, wypełnia i stwarza ich powiązania z tym, co mesjańskie. Dlatego też nic, co historyczne, nie może samo z siebie odnosić się do tego, co mesjańskie. Dlatego też Królestwo Boskie nie jest telosem dynamiki historycznej, nie może zostać obrane za cel. Historycznie rzecz biorąc, jest ono nie tyle celem, co końcem. Dlatego też świecki porządek nie może być zbudowany na idei Królestwa Bożego, teokracja nie ma sensu politycznego, a jedynie religijny”. E. Jacobson, *The Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Sholem*, Columbia University Press, New York 2003, s. 20.

znajduje kres wszystko, co ziemskie, i tym samym wchodzi w świat to, co mesjańskie. Karzeł bez kukły pozostaje niemy.

Jeśli w miejsce materializmu historycznego wstawimy pochód demokratycznej równości, kluczową kategorię Tocqueville'owskiej historiozofii, to odnajdziemy u niego podobne napięcie między świeckim i świętym, które próbuje zachować Benjamin. Kukła demokracji jest według Tocqueville'a „tak jakby” poruszana przez karła religii. Podobnie jak osiągnięcie ziemskiego szczęścia jest jedynie końcem, po którym może nastąpić prawdziwe wypełnienie obietnicy, zrównanie warunków społecznych stanowi zapowiedź tego, że ostatecznie nie będzie „ni Żyda, ni poganina”.