

Nacjonalizm wobec problemu Europy

ADAM WIELOMSKI

Nacjonalizm wobec problemu Europy

WARSZAWA 2018

© Copyright by Michał Marusik

Recenzent:

prof. UŁ. dr hab. Tomasz Tulejski

Wydanie pierwsze

Warszawa 2018

ISBN 978-83-949371-3-3

Książka ukazuje się w serii

Biblioteka konserwatyzm.pl

Wydawca:

Klub Zachowawczo-Monarchistyczny

Książkę można zamówić bezpłatnie pod adresem:

sklep.konserwatyzm.pl

Zamawiający pokrywa tylko koszt przesyłki.

Printed in Poland

SPIS TREŚCI

Michał Marusik, Wprowadzenie	7
Kilka refleksji wstępnych od autora	11

ROZDZIAŁ I. HISTORIA I DEFINICJE NACJONALIZMU

Trzy fale europejskiego nacjonalizmu.....	17
---	----

ROZDZIAŁ II. NACJONALIZM A CHRZEŚCIJAŃSTWO

Nacjonalizm a katolicyzm. Pozycje i pojęcia od Piusa VI po Jana Pawła II	61
Religia a nacjonalistyczna myśl polityczna we Francji i w Hiszpanii. Nowe perspektywy badawcze	99

ROZDZIAŁ III. IDEA NARODU I PAŃSTWA NARODOWEGO WE FRANCJI

Etat-Nation. O specyfice francuskiego rozumienia narodu	111
Pokojowa współpraca w Europie w programie francuskiego Front National.....	165
Francuski Front National a kwestia religijna	177
Bibliografia.....	191

WPROWADZENIE

„Żeby Polska była Polską”

Jan Pietrzak

Żeby cieszyć się pięknem muzyki potrzebni są muzycy, lub przynajmniej muzykanci. Muzykolodzy potrzebni nie są.

Czy więc potrzebni są politolodzy? Czy nie wystarczą nam politycy plus – ewentualnie – politykierzy (politykanci)?

Otóż – nie!

Różnica bierze się stąd, że muzyka obejmuje tylko jeden z kawałków Piękna. A polityka obejmuje wszystkie bez wyjątku aspekty ludzkiej egzystencji. Muzyk może wyjść z orkiestry, wyjść z filharmonii i egzystować „poza muzyką”. „Poza polityką” natomiast egzystować się nie da. Jeżeli ja trzymam się z dala od polityki, to nie znaczy bynajmniej, że polityka trzyma się z dala ode mnie. Ba! Jest nawet gorzej. Bo polityka to przecież permanentna rywalizacja. To mecz grany na takim boisku, z którego nikt kto żyw nie może zejść. Każdy z nas gra w tym meczu bez względu na to, czy tego chce czy nie. Stąd – twierdzę – podstawową zasadą polityki jest zasada: kto nie gra ten przegra. Że wciąż przegrywamy, to widzimy. Widocznie zbyt słabo przykładamy się do gry.

Polityka to walka. Żeby walczyć – wystarczy tylko chcieć. Ale żeby wygrywać – nie wystarczy tylko chcieć. Trzeba jeszcze wiedzieć jak walczyć i o co walczyć.

Różne spotykamy definicje polityki. I wszystkie wydają się być prawdziwe. Popatrzymy więc na politykę jako na sztukę budowania i wykorzystywania siły. W polityce przecież nie jest tak, że wygrywa sprawa słuszna. Wygrywa ta sprawa, o którą najlepiej walczone. Jeżeli więc mamy wokół tyle zła i niesprawiedliwości, to najwyraźniej o zło i niesprawiedliwość walczone lepiej niż o Dobro i Sprawiedliwość. Nie zmienimy tego stanu inaczej niż przysparzając Dobru niezbędnych do zwycięstwa sił. I nie miejmy tu żadnych złudzeń. Apele do uczestników życia politycznego nie tylko niczego nie zmieniają, ale wręcz wykażą tylko naszą żenującą naiwność.

Szukając na potrzeby działalności parlamentarnej wsparcia eksperckiego spotykałam się w dziesiątkach rozmów z różnymi uzasadnieniami decyzji politycznych i projektowanych rozwiązań prawnych. Wszystkie te uzasadnienia orbitowały wokół

kwestii suwerena. Mówiąc trywialnie: kto jest władny do decydowania w najważniejszych kwestiach prawnych i politycznych?

Kto jest suwerenem i czym kieruje się suweren? Wiele wskazuje na to, że we współczesnej Europie suweren popadł w letarg. Europa przypomina „folwark zwierzęcy”.

Jak przywrócić panowanie nad zjawiskami i procesami politycznymi w Europie? Tego od polityków się nie dowiemy. Tego możemy się dowiedzieć tylko od wnikliwych obserwatorów polityki – od politologów. A od tego przecież w największym stopniu zależy nasze dziś, nasze jutro i nasze pojutrze.

Uczmy się więc! Od politologów również; a może nawet – przede wszystkim. Ten zbiór rozważań powstał niejako przy okazji eksperckiego wsparcia dla mojej działalności parlamentarnej. Ale przemyślenia te ważne są nie dla mnie. Ważne są dla politycznych elektorów.

Drodzy czytelnicy! Uczmy się grać tak, żeby zwyciężało zawsze Dobro, Prawda i Piękno. Uczmy się grać tak, żeby zwyciężała Wolność, Własność i Sprawiedliwość.

Z gorącym podziękowaniem dla profesora Adama Wielomskiego i Jego współpracowników.

Posel do Parlamentu Europejskiego

Michał Marusik

Członek Ruchu na rzecz Europy Narodów i Wolności

Jestem Rzymianinem, gdyż Rzym, od konsula Mariusza i boskiego Juliusza, aż po Teodozjusza, zarysował pierwotny ideał Francji. Jestem Rzymianinem, gdyż to Rzym, Rzym księży i papieży, dał wieczność uczuciom, metodom, kultowi, dziełu politycznemu całych pokoleń urzędników i sędziów, jestem Rzymianinem, gdyż gdyby moi ojcowie nie byli Rzymianami, takimi jakim ja jestem, pierwsza inwazja barbarzyńców, pomiędzy V a X wiekiem, uczyniłaby moją ziemię niemiecką lub norweską. Jestem Rzymianinem, gdyż bez opieki romańskiej druga inwazja barbarzyńska, która miała miejsce w XVI wieku, czyli inwazja protestancka, uczyniłaby moją ziemię drugą Szwajcarią. Jestem Rzymianinem, w bogactwie mojego bytu historycznego, intelektualnego i moralnego. Jestem Rzymianinem, gdyż gdybym nim nie był, nie miałbym w sobie także nic francuskiego. Nie widzę różnicy pomiędzy moją rzymskością, interesami katolickimi i francuskimi, które zawsze są ze sobą zgodne (...) Jestem Rzymianinem w tej mierze w jakiej czuję się człowiekiem: istotą, która zbudowała miasto i państwo bez wyrywania korzeni; zwierzęciem społecznym (...) Jestem Rzymianinem poprzez wszystko to, co jest radością pracy, przyjemności, myślenia, pamięci, rozumu, nauki, sztuki, polityki i poezji ludzi żywych i zjednoczonych ze mną. Dzięki temu skarbcowi, który otrzymany został przez Rzym z Aten i przekazany mojemu Paryżowi, Rzym stał się cywilizacją i człowieczeństwem. Jestem Rzymianinem, jestem człowiekiem: dwa zdania identyczne. Kiedy Rzym mówi „tak”, to Człowiek mówi „tak”.

Charles Maurras

KILKA REFLEKSJI WSTĘPNYCH OD AUTORA

Jestem przekonany obrońcą ukształtowanego przez epokę nowożytną absolutnie suwerennego państwa o charakterze narodowym. Uważam je za krańcowy i najwyższy twór europejskiego rozumu politycznego. Wszelkie idee państwa lub super-państwa kontynentalnego zawsze traktowałem z dużą nieufnością. Nigdy nie rozumiałem zachwytów niektórych historyków lub filozofów politycznych ideą imperium. Szczególnie zaś nie rozumiem egzaltacji nad wizją wskrzeszenia *Sacrum Imperium*, jakże charakterystyczną dla niemieckiej myśli politycznej, a popularną także w Polsce w niektórych środowiskach, w tym także pośród ludzi, których znam i cenię. Wizja cesarskiej Europy i sakralnego cesarza być może jest przepyszna intelektualnie, uwodzi umysł, ale zarazem jest podstępna i nieprawdziwa. Nigdy nie było i nie będzie zjednoczonej politycznie Europy, która stanowiłaby prawdziwy dom dla wszystkich historycznych narodów europejskich. We wspólnym europejskim domu, pod hasłami połączenia narodów i państw w jedno super-państwo, kryją się radykalnie sprzeczne interesy. I nie ludźmy się, że w takim super-państwie szanowane będą kiedykolwiek roszczenia średnich i mniejszych ludów. Polityczne zjednoczenie Europy wyraża interesy największych, powiedzmy wprost: największego z tworzących ją państw.

Nie jest przypadkiem, że to niemieccy autorzy zachwycają się ideą *Sacrum Imperium*, gdyż za uniwersalistyczną, pan-chrześcijańską i imperialną frazeologią kryły się zawsze partykularne interesy, konkretnie zaś niemiecka wola panowania (*Herrschaft*) nad naszym kontynentem. Cesarz europejskiego imperium zawsze był równocześnie królem Niemiec, a jego językiem ojczystym był język niemiecki. Była to reguła powszechna, może poza dwoma wyjątkami: Ottona III, który lepiej mówił po łacinie i w grece, oraz Karola V – autentycznego katechonicznego *ostatniego cesarza* – którego rodzimym językiem był francuski, a który naprawdę wierzył w projekt europejski, gdzie nie będzie narodów lepszych i gorszych, zyskujących i wyzyskiwanych. Ale, powtarzam, to wyjątki od ogólnej reguły, że cesarstwo wyraża niemiecki interes polityczny oraz ekonomiczny i stanowi polityczny wyraz *Herrschaftu*.

Nic dziwnego, że już od późnego Średniowiecza mniejsze narody jak tylko mogły i umiały emancypowały się od tego uniwersalistycznego/niemieckiego zwierzchnictwa we *wspólnym europejskim domu*. Narzędziem tejże emancypacji i ochrony własnych interesów narodowych było najpierw poparcie rodzących się państw dla

pontyfikalnej pan-kontynentalnej teokracji Grzegorza VII i jego wielkich następców, skierowanej przeciwko cesarskim roszczeniom do panowania. Następnie, po zmierzchu tejże teokracji w XIV stuleciu, stała się tym narzędziem emancypacyjnym suwerenna monarchia narodowa, która wypisała na swoich sztandarach złotymi zgłoskami przepiękną maksymę wczesnych legistów i regalistów: król jest cesarzem we własnym kraju (*rex est imperator in regno suo*). Wielkimi ideologami monarchii narodowej i jej suwerenności byli myśliciele tego formatu co Bartolo da Sassoferrato, Jean Bodin, Thomas Hobbes, jak i dziesiątki innych pomniejszych myślicieli, którzy ukształtowali naszą europejską samoświadomość jako wizję kontynentu złożonego z absolutnie suwerennych państw, gdzie – jak nauczał Cardin Le Bret w swojej doskonałej maksymie – „suwerenność jest niepodzielna jak punkt w geometrii”.

W epoce późniejszej, gdy ludzie poczuli się członkami narodów, a nie tylko poddanymi lennego suzerena – a dzięki upowszechnieniu druku i książki edukacja objęła szersze kręgi społeczne – ukształtowała się wizja państwa narodowego, czyli takiego, gdzie maksymalnie duża liczba ludzi powinna czuć się *u siebie*, dzięki wspólnej kulturze, językowi, a przede wszystkim samoświadomości tworzenia wspólnoty narodowej. Naród nie jest przecież ani wspólnotą rasową, ani genetyczną – poglądy takie uważam za neopogańskie i barbarzyńskie, moralnie obrzydliwe i nie akceptowalne w najmniejszym stopniu. Naród jest wyłącznie wspólnotą świadomościową ludzi o podobnej kulturze i połączonych przez wspólne dzieje. Dlatego do narodu można wstąpić, przyjmując tę kulturę, jak i zeń wystąpić, odrzucając ją, dokonując kulturowej i tożsamościowej apostazji. Dlatego narody są bytami historycznymi, które kiedyś powstały, a potencjalnie mogą obumrzeć, gdy nikt nie będzie czuł się ich członkiem. Nowożytność to okres narodzin tej wspólnej samoświadomości. Rodzi się ona wtedy, gdy poczucie wspólnoty staje ponad sprzecznymi interesami grupowymi, stanowymi i regionalnymi. To klucz do narodzin narodu. Gdy tak się stanie, to zaczyna się czas, gdy suwerenność z osoby króla poczyną powoli przetaczać się na instytucję państwa narodowego (bytu wynikłego z prawa publicznego), a kwestią dyskusyjną staje się czy suwerenem jest monarcha *Dei Gratia* czy suwerenny naród? W XX wieku nawet narodowe i nacjonalistyczne dyktatury o katolickim charakterze poczęły wywodzić prawomocność swojego rządu z jakiejś formy przyzwolenia narodu lub przynajmniej z realizacji jego obiektywnego interesu.

Wszystko co napisałem powyżej dotyczy także nas, Polaków. W epoce średniowiecznej mieliśmy ciężkie przejścia z cesarstwem i mielibyśmy je dalej, gdyby nie jego wewnętrzny rozkład i upadek. Gdyby Henryk IV lub Fryderyk II wygrali swoje wojny z papieżem, to być może Państwo Polskie stałoby się krajem wasalnym wobec cesarstwa i skończyło swoje dzieje jak Czechy pod koniec Średniowiecza. Nie, nie można było skutecznie chronić polskich interesów narodowych w imperialnej Europie. Interes polski, od początku jego wyłonienia się z mroku dziejów, trwale zjednoczył się z zasadą państwa suwerennego, które było jedyną instytucjonalną gwarancją naszej narodowej pomyślności ekonomicznej, a także politycznej wielkości i chwały. Pytanie naszych pierwszych królów z dynastii Piastów – czy zachowanie i ochrona tych interesów jest możliwa w zjednoczonej

politycznie Europie? – zachowuje nadal swoją aktualność. Wielu Polaków pyta dziś, czy nie staliśmy się ideologiczną, ekonomiczną i polityczną kolonią silniejszych od nas państw i narodów, które nauczają nas, że wprowadzając wspólnie budujemy Europę, zarazem pouczając nas jak ma wyglądać „nasza demokracja” i sądy, jakie idee i poglądy wolno nam wyznawać i głosić, a które są zakazane, domagając się przy okazji preferencji podatkowych i koncesji dla własnego kapitału. Czy rzeczywiście Unia Europejska zabezpiecza lepiej nasze interesy niż tradycyjne i absolutnie suwerenne państwo narodowe?

Ponieważ we wstępie, nawet we wstępie do rozprawy naukowej, autor może sobie pozwolić na otwarte wyrażenie swojego prywatnego poglądu, to na pytanie to odpowiem negatywnie. Nikt nie obroni swoich oczekiwań lepiej niżli on sam. Stąd moje zainteresowanie ruchami nacjonalistycznymi, które stoją na gruncie obrony państwa narodowego. Nie oznacza to oczywiście mojego utożsamienia się ze wszystkimi tymi ruchami i ich ideami, hasłami lub praktyczną działalnością polityczną. Były one tak rozmaite i zmienne w czasie (o czym traktuje rozdział 1), a ich różne postulaty tak sprzeczne, że nie jest to fizycznie możliwe, gdyż trudno wyznawać równocześnie dwa poglądy przeciwstawne. Chodzi tylko o naczelną zasadę jaką jest państwo narodowe jako najwyższy absolut polityczny.

Jestem obrońcą zasady suwerennego państwa narodowego, ale równocześnie jestem także i uniwersalistą, ale – co widać z poprzedniego wywodu – nie uniwersalistą politycznym. Nie przez przypadek jako motto do tej książki dałem słynny fragment Charlesa Maurrasa zaczynający się od stwierdzenia „Jestem Rzymianinem”. Także uważam się za Rzymianina w tym znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu francuski konserwatywny nacjonalista, którego 150 rocznicę urodzin obchodzimy w tym roku. Czuję się Europejczykiem poprzez moją tożsamość i poczucie przynależności do wielkiego dziedzictwa europejskiej kultury. Również uważam się za cywilizacyjnego spadkobiercę filozofii starożytnej Grecji, prawa rzymskiego i wielkiej kultury organizacyjnej tego starożytnego ludu, a nade wszystko Tradycji katolickiej, której centrum znajduje się w Rzymie, w Stolicy Piotrowej. „Tradycją jestem ja” – rzekł Pius IX i trudno znaleźć krótszą definicję Tradycji katolickiej. Gdy goszczę w Atenach, w Rzymie i w Paryżu, gdy patrzę na Akropol i jego kariatydy, gdy spoglądam na przewrócone kolumny doryckie na Forum Romanum, bazylikę św. Piotra i na Luwr, to czuję się spadkobiercą tej wielkiej tradycji. Nie czuję się obco ani w Panteonie, ani w Muzeach Watykańskich, ani na Lateranie, ani pośród malowniczych uliczek Paryża obok Pont Neuf. Katedry w Notre-Dame, w Reims i w Chartres należą do mojego dziedzictwa. Nie wyobrażam sobie mojego polskiego jestestwa i samoświadomości bez tej spuścizny. Bez niej byłbym godnym litości słowiańskim dzikusiem, który ścina drzewo, ażeby zjeść jabłko i modli się do jakiegoś drewnianego bałwana wyobrażającego Swaróżyca. Podobnie jak Charles Maurras uważam, że słowo wypowiedziane przez Rzym jest słowem Człowieka. Europejskie państwo narodowe oderwane od tej wielkiej tradycji znamionującej Cywilizację Łacińską trudno byłoby mi uznać za cywilizowane. Stanowiłoby ono regres cywilizacyjny, powrót do jaskini z której wyszedł Sokrates, zobaczywszy transcendentne „coś,

co bardziej istnieje”, a co tak sugestywnie opisał Platon w księdze 7, czyli w najbardziej znanym fragmencie filozoficznym, jaki powstał w dziejach ludzkiej myśli. Rzym jest dla mnie symbolem tej wielkiej tradycji, spuścizny tak imperatorów, jak i suwerennych kapłanów, która po ostatecznym upadku jedności teologiczno-politycznej Europy z winy Martina Lutra i jego zwolenników, winna być niesiona, strzeżona i rozwijana samodzielnie przez suwerenne państwa narodowe. Upadek jedności konfesyjnej chrześcijaństwa oznaczał przecież koniec jakiegokolwiek snu o zjednoczonej Europie, chyba, że miałyby to być Europa zjednoczona przez bankierów i dla celów *stricte* handlowych.

Książka ta stanowi zbiór moich tekstów, które ukazały się już wcześniej w różnych czasopiśmie i jako rozdziały w monografiach zbiorowych. Na zakończenie każdego rozdziału Czytelnik znajdzie dokładne wskazówki, gdzie i kiedy dany materiał został opublikowany. Do pracy tej doбираłem swoje artykuły, które z jednej strony pasowały do jej tytułu, a z drugiej strony, mimo że pisane były zupełnie oddzielne, stanowić mogły pewną wyrazistą całość. Mam nadzieję, że zebrane tutaj teksty w sposób dość czytelny wyrażają pewną moją myśl, moją własną refleksję dotyczącą narodu, nacjonalizmu i problemu państwa narodowego we współczesnym świecie, a przede wszystkim w Unii Europejskiej, stanowiącej niewątpliwie śmiertelne zagrożenie tak dla narodów jak i dla ich suwerennych państw.

Teksty tutaj zebrane w jeden tom zostały przeze mnie przejrzane i ujednolicone pod względem edytorskim. Zdecydowałem się nie dopisywać nowych wątków, ani – z drobnymi wyjątkami – nie dodawać nowej literatury. Problem ten wymaga wyjaśnienia. Od czasu publikacji tych artykułów dużo jeszcze przeczytałem, co groziłoby przypisom i bibliografii rozrośnięciem się do niebotycznych rozmiarów. Znam samego siebie i wiem, że mam tendencję do zbyt drobiazgowego mnożenia przypisów i literatury, co grozi sytuacją, że sam tekst zasadniczy potencjalnie mógłby stać się zaledwie dodatkiem do góry przypisów i przywoływanych pozycji bibliograficznych. Jest to specyfika nauki niemieckiej, gdzie przypisy częstokroć górują nad tekstem, a wiele monografii służy raczej pochwaleniu się jej autora znajomością gigantycznej literatury przedmiotu, niż wyrażeniu jakiegokolwiek własnej i oryginalnej tezy naukowej. Jednakże celem tej książki nie jest zaspokojenie roszczeń metodologów nauk o polityce i historii myśli politycznej – chociaż mam nadzieję, że także poczują się usatysfakcjonowani – lecz uczynienie jest strawną dla szerokiego grona Czytelników, zainteresowanego problemami narodowymi, nacjonalizmem i przyszłością państwa narodowego. Chciałem przygotować pracę naukową, spełniającą wszystkie wymogi warsztatowe, ale o charakterze popularyzatorskim i mam nadzieję, że mi się to udało.

Adam Wielomski
Warszawa, 27 IV 2018

ROZDZIAŁ I

HISTORIA I DEFINICJE NACJONALIZMU

TRZY FALE EUROPEJSKIEGO NACJONALIZMU

1. CZYM JEST NACJONALIZM?

Nie ma i nigdy nie było jednego, meta-historycznego i meta-geograficznego nacjonalizmu. Nie istnieje nacjonalizm archetypiczny, wzorcowy w rozumieniu weberowskiego *typu idealnego*. W dziejach Europy i europejskiej myśli politycznej możemy mówić o rozmaitych *nacjonalizmach* (koniecznie w liczbie mnogiej), które z olbrzymim trudem tworzą jednolity nurt, który tak chętnie i często nazywamy mianem *nacjonalizmu*.

Do francuskich nacjonalistów zaliczano ekstremistów jakobińskich z okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, między innymi Maximiliena Robespierre'a i Georges'a Dantona; romantycznych liberałów pokroju Julesa Micheleta i Edgara Quineta, aby zaraz potem za ojców nacjonalizmu nad Sekwaną uznać bonapartystę Maurice'a Barrèsa i kontrrewolucyjnego monarchistę Charlesa Maurrasa. We Włoszech ojcem tego nurtu byli antyklerykalny demokrat Giuseppe Mazzini oraz liberał czystej krwi Camillo Cavour, ale za chwilę sztandary tego nurtu przejęli anty-demokraci i imperialiści spod znaku Enrico Corradiniego i Alfredo Rocco, mową i czynem wspierający Benito Mussoliniego, który obalił liberalne włoskie państwo stworzone przez Mazziniego i Cavoura, widząc je jako najbardziej zdegenerowaną formę władzy skierowanej przeciwko narodowi i idei nacjonalistycznej.

Podobne przykłady wewnętrznych sprzeczności wewnątrz nacjonalizmu można mnożyć w nieskończoność. Nacjonaści, nawet w jednym kraju, nie są ze sobą uzgodnić absolutnie niczego, poza jednym ogólnikowym hasłem: należy kochać swoją ojczyznę i swój naród. Diametralnie różnią się jednak ich recepty na aplikację tejże *miłości*. Dla jednych ustrojem *narodowym* jest monarchia absolutna sprzed 1789 roku (Ch. Maurras), dla innych monarchia konstytucyjna (E. Corradini, A. Rocco), dla innych dyktatura (M. Barrès, F. Franco), dla jeszcze innych liberalna republika (G. Mazzini, A. Mickiewicz, J. Michelet, R. Dmowski), a dla jeszcze innych wszechwładne i wodzowskie państwo totalitarne (M. Robespierre, B. Mussolini, A. Hitler). Wszyscy są za nacjonalizmem gospodarczym, ale nie są zgodni czy ekonomia *narodowa* ma charakter wolnorynkowy czy etatystyczno-socjalistyczny? Dla jednych religią *narodową* jest katolicyzm rzymski (F. Franco, A. Oliveira Salazar, B. Mussolini), inni są

religijnie „niemuzykalni” (określenie M. Webera¹), jeszcze inni szukają własnej monolatricznej religii dla swojego narodu, opartej o pogańskie wzorce (P. de Lagarde, A. Rosenberg). Kochając swój naród nacjonaści nie są nawet zgodni czym on jest i kto go tworzy: czy to „codzienne głosowanie”² Ernsta Renana, czyli przynależność do narodu ma charakter wolicjonalny, czy też ta przynależność jest determinowana przez historię i wielusetletnią tradycję państwową (B. Mussolini, R. Dmowski), a może ma charakter deterministyczny i zależy od genów i krwi (A. Rosenberg)?

Termin *nacjonalizm* nie mówi nam nic, poza tym, że ten, kto swoje poglądy w ten sposób określa odczuwa subiektywne sympatyczne uczucie dla swojej ojczystej ziemi i swoich współplemieńców. Nie mówi nam jednak nic na temat tego, który ustroj preferuje, jaki model ekonomiczny uważa za pożądany, czy jest demokratą czy też nim nie jest, czy jest związany z tradycją chrześcijańską czy jest jej obcy, a nawet nie wynika z tej deklaracji kogo uważa za wspomnianych wyżej *współplemieńców*³.

Konsekwentnie, nie istnieje także jedna jedynie poprawna definicja samego nacjonalizmu. W literaturze jest co najmniej kilka sprzecznych definicji nacjonalizmu. Najważniejsze z nich to:

DEFINICJA 1:

„PRAWO NARODÓW DO SAMOSTANOWIENIA” (ZEWNĘTRZNEGO)

Najpopularniejsza definicja głosi, że nacjonalizm to „**prawo narodów do samostanowienia**” (**zewnątrznego**), czyli dążenie narodu, który nigdy nie posiadał odrębnego bytu państwowego lub też byt ten utracił, do stworzenia (ew. odbudowania) własnej państwowości⁴. Kwestią sporną są granice terytorialne tych roszczeń. Gdzie znajdują się *narodowe* ziemie? Mogą być tutaj rozumiane jako:

A/ Przestrzeń wytyczona przez granice etnograficzne, a więc tworzone poprzez przyłączenie obszarów, gdzie ponad 50% mieszkańców jest członkami danego narodu i wyraża to np. w postaci woli w formie plebiscytu.

¹ M. Signore, *Max Weber (1864–1920). Etica religiosa e razionalità moderna*, w: G. Penzo, R. Gibellini (red.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993, s. 91.

² E. Renan, *Co to jest naród?* [1882], w: idem, *Dzieła*, Warszawa 1904, t. I, s. 33.

³ Szerzej na ten temat zob. np. B. Grott, *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?*, w: idem (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?*, Kraków 2006, s. 7–16; A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007, s. 15–26.

⁴ W literaturze tak rozumiany nacjonalizm prezentują min. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 9–10; C. Calhoun, *Nationalism and Ethnicity*, „Annual Review of Sociology”, 1993, nr 19, s. 212; Ch. Tilly, *National Self-Determination as a Problem for All of Us*, „Daedalus”, 1993, nr 122, s. 29; A. Buchanan, *Secesja i nacjonalizm*, w: R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 744 i nast.

B/ Rozwiązanie etnograficzne jest najprostsze, gdyż sprowadza się do podliczenia głosów, ale często jest negowane na korzyść ziem *narodowych* nie dzięki procentowej liczebności członków narodu, lecz ich wartości cywilizacyjno- i kulturotwórczej. Roszczenia takie wysuwane są wobec ziem, gdzie mniejszościowe liczebnie warstwy dominujące są członkami innego narodu niż większość społeczeństwa (np. niemieckie roszczenia do Wielkopolski i polskie do kresów w okresie międzywojennym). W wielu przypadkach roszczenia podobne mogą mieć charakter oparty wyłącznie o historię, gdzie członkowie aspirującego do ich posiadania narodu stanowią zdecydowaną mniejszość społeczeństwa, ale są to tereny będące historyczną kolebką narodu (np. Kosowo dla Serbów; Ziemia Święta dla Żydów, gdy rodził się ruch syjonistyczny).

DEFINICJA 2:

„PRAWO NARODÓW DO SAMOSTANOWIENIA” (WEWNĘTRZNEGO)

Nieco inaczej nacjonalizm rozumiemy, jeśli za jego obowiązującą definicję przyjmiemy **„prawo narodów do samostanowienia” (wewnętrzne)**. Tak jak naród zdefiniowany w definicji nr 1 ma prawo do decydowania o swoich granicach, tak wewnątrz swojego narodowego państwa winien mieć podobne prawo decydować o tym, kto, jak, na jakich warunkach i jak długo powinien nim rządzić. Naród samo-decydujący o sobie to taki, który nie uznaje nad sobą władzy żadnego monarchy panującego *Dei Gratia* lub na mocy dziedziczenia tronu, czyli dzięki legitymizacji historycznej lub religijnej. Naród, który ma prawo do wewnętrznego samostanowienia o swoim losie decyduje o swoim ustroju politycznym i społecznym, o stosunkach z Kościołem (kościółami), decyduje które stronnictwo powołuje do władzy i nie uznaje nad sobą jakiegokolwiek władzy, której sam nie ustanowił i działającej na takich warunkach, jakie jej podyktował. Oznacza to postulat ustanowienia *rządów narodu* za pomocą instytucji przedstawicielskich (demokracji). Pierwotna suwerenność narodu nigdy się nie przedawnia; naród nigdy jej nie traci; nie może się jej prawowicie trwale wyzbyć, a ewentualne zbycie nigdy nie jest legitymowne, co *ex definitione* czyni nielegalnymi monarchie dziedziczne, rządy autorytarne i wszystkie te, w których nie zostaje zachowana zasada kadencyjności. Ten, kto władzę dziedziczy lub panuje dożywotnio, ten jest uzurpatorem pierwotnych i niezbywalnych praw narodu⁵.

Zewnętrzne i wewnętrzne „prawo narodu do samostanowienia” można połączyć w jedną spójną całość w postaci państwa o reżimie demokratycznym, najlepiej mającego charakter etnograficzny. Jego rozwinięciem jest idea, aby wszystkie państwa świata miały charakter etnograficzny i wyposażone były w typ ustroju demokratycznego. To ideał Woodrowa Wilsona i neo-wilsonowskich zwolenników „praw narodów do samostanowienia”, czyli ideał powszechnie uznawany obecnie za *demokratyczny*.

⁵ H. Seton-Watson, *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London 1977, s. 6.

W zupełnie innym kierunku idą te definicje nacjonalizmu, które nie są zainteresowane ideami abstrakcyjnymi takimi jak *obiektywne prawa narodów*, *wrodzone prawa narodów*, etc. Chodzi nam o te definicje, które nie skupiają się na poszukiwaniu idealnych *narodowych* granic lub ustrojów, lecz odwołują się do kategorii realnych interesów *narodowych*, a politykę zagraniczną i wewnętrzną postrzegają jako ścieranie się sprzecznych interesów, ocierających się o częstokroć o zawołowaną lub nawet otwartą przemoc. Dlatego do wcześniej zasygnalizowanych definicji możemy dodać następujące:

DEFINICJA 3:

PRYMAT INTERESU NARODOWEGO NAD PARTYKULARNYM

Istotą nacjonalizmu jest **uznanie absolutnego prymatu interesu narodu ponad interesem klas społecznych, stronnictw politycznych i jednostek**, czyli podporządkowanie temuż interesowi nadrzędnemu celów wszystkich bytów pomniejszych z których składa się naród. Wszystkie wspomniane wyżej *byty pomniejsze* muszą podporządkować swoje interesy polityczne, ekonomiczne i kulturowo-religijne najwyższemu dobru, jakim jest dobro narodu jako całości⁶. W stosunku do definicji 1 i 2 oznacza to radykalne przesunięcie akcentu z momentu idealistyczno-instytucjonalnego na funkcjonalny, czego skutkiem jest potraktowanie narodu jako swoistego doczesnego absolutu, któremu wszystko winno zostać podporządkowane. W tej definicji, pisze Paolo Alatri, „naród zostaje pojęty jako absolut, a nie jako organiczna i dialektyczna mieszanka rozmaitych sił moralnych, społecznych, politycznych i ekonomicznych współistniejących pośród danego ludu i w danym kraju”⁷. Oznacza to podniesienie narodu do rangi wartości absolutnej i przydzielenie mu w hierarchii wartości takiej pozycji, jaką w epoce sprzed Rewolucji Francuskiej zajmowało nowożytne państwo i jego cele określane mianem *racji stanu*, której także musiały podporządkować się *racje pomniejsze* stanów społecznych, poszczególnych prowincji, miast, ziem i wielkich feudałów. Ta definicja to nic innego jak tylko stara i dobrze wszystkim znana racja stanu przeniesiona do epoki społeczeństwa masowego, gdzie podmiotem polityki przestaje być państwo monarchiczne, gdyż zostaje zastąpione przez państwo wyrażające wolę narodu.

DEFINICJA 4:

WYŻSZOŚĆ WŁASNEGO NARODU NAD INNYMI (SZOWINIZM)

Definicję nr 3 możemy uznać za neoklasyczną, czyli odwołującą się do idei nowożytnego państwa w epoce Klasycyzmu (XVI–XVII wiek), gdzie suwerenność z rąk Ludwika XIV (lub podobnych doń monarchów mówiących *l'Etat c'est moi*)

⁶ P. Alter, *Nationalism*, London 1989, s. 9.

⁷ P. Alatri, *Le Origini del fascismo*, Roma 1962, s. 5.

przeniesiono na nowego reprezentanta racji stanu, czyli na naród. Zupełnie odmienny charakter ma takie rozumienie nacjonalizmu, gdzie głosi się, że **własny narodu jest lepszy od innych narodów i ma prawo narzucić im własne wyobrażenia**. Takie szowinistyczne twierdzenie, ufundowane zwykle na przekonaniu o własnej wyższości kulturowej lub ekonomicznej, daje głoszącym ten pogląd uprawomocnienie do podboju sąsiadów za pomocą środków militarnych lub ich uzależnienie za pomocą metod ekonomiczno-politycznych. Stanowi także uprawomocnienie dla dyskryminacji mniejszości narodowych uznanych z pewnych względów za *niższe* od narodu rządzącego. W takich przypadkach nacjonalizm ociera się lub wprost łączy z narodowym szowinizmem lub rasizmem uznającym pewne ludy za wyższe, a inne za niższe z powodów genetycznych (niemiecka doktryna *Blut und Boden*)⁸.

Jak widzimy, **dwie pierwsze definicje nacjonalizmu – czyli „prawo narodu do samostanowienia” w kwestiach zewnętrznych lub wewnętrznych – mają charakter emancypacyjny**. Chodzi w nich o uprawomocnienie emancypacji narodu od niewoli czy podległości wobec *obcego* władcy lub rządów *obcego* narodu tak, aby społeczność uważająca się za polityczną jedność mogła samo-rządzić się w granicach postrzeganych jako dla niej naturalne i za pomocą zasady większości głosów. Teoria ta świadomie odwołuje się do pojęcia *suwerennego ludu* radykalnego demokrata Jeana-Jacquesa Rousseau i charakterystycznej dla (tym razem liberalnej) teorii Oświecenia francuskiego o posiadaniu przed jednostki przyrodzonych praw/uprawnień (fr. *droits*). Tak rozumiany nacjonalizm nadaje, zaczerpniętej od Rousseau, idei suwerenności ludu/narodu charakter niezbywalnego i przyrodzonego prawa natury.

Tymczasem definicje 3 i 4 idą w zupełnie innym kierunku, całkowicie sprzecznym z ideami oświeceniowymi, ponieważ nie mają charakteru emancypacyjnego. **Definicja 3** (podporządkowanie interesów partykularnych interesowi narodowemu) **stanowi klasyczną formułę suwerennego i absolutnego państwa narodowego**, przystosowanego do nowo-powstałego społeczeństwa masowego, gdzie zniesiono monarchię i charakterystyczną dla niej poza-demokratyczną legitymizację władzy. Często mówi się, że Rewolucja Francuska „wymyśliła Naród przeciwko królowi, prawowitość z dołu przeciwko prawowitości z góry”⁹. Pogląd ten powtarza liczny zastęp historyków idei, przeciwstawiając nacjonalizm i suwerenność narodu klasycystycznemu przedrewolucyjnemu państwu i jego monarchii absolutnej¹⁰. Jednak takie rozumienie nacjonalizmu jakie przedstawia definicja nr 3 pozwala te idee całkiem

⁸ H. Munro Chadwick, *The Nationalities of Europe. The Growth of National Ideologies*, Cambridge 1945, s. 122 i nast.; Cz. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 15; I. Berlin, *Europejska jedność i zmienne kole jej losu*, w: idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 154–155.

⁹ J. Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIXe siècle*, Paris 1979, s. 52.

¹⁰ Np. H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1962, s. 9–10; J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, Paris 1986, s. 9; E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programs, myth, reality*, Cambridge 1990, s. 23.

zgrabnie połączyć, **gdzie państwo narodowe przestaje być wehikułem emancypacji, przeistaczając się w narzędzie utrwalania panowania tradycyjnych stosunków**, a sam nacjonalizm staje się kontrrewolucyjny. Najbardziej spektakularną postać przybrało to w doktrynie Charlesa Maurrasa i jego wizji monarchii absolutnej, czyli „tradycyjnej, dziedzicznej, anty-parlamentarnej i zdecentralizowanej”¹¹, której autentycznie niedoścignionym archetypem była monarchia Ludwika XIV.

Z kolei **definicja 4 postrzega nacjonalizm jako uprawomocnienie do panowania politycznego jednych narodów nad drugimi**, gdzie nie chodzi o znalezienie (choćby teoretyczne) dobra wspólnego czy to wewnątrz wspólnoty narodowej, czy to w stosunkach międzynarodowych. Dlatego **definicja 4 organicznie łączy się z przymocem polityczną** na tle etnicznym lub rasowym.

Z tego krótkiego przeglądu podstawowych definicji nacjonalizmu wynika, że nie istnieje jeden nacjonalizm archetypiczny i modelowy. Nie jest możliwe wytyczenie sławnego weberowskiego nacjonalistycznego *typu idealnego*, którego poszukiwania tak fascynują historyków idei i innych przedstawicieli nauk społecznych. Nie ma więc jednego nacjonalizmu. Są tylko nacjonalizmy.

2. DWIE HISTORYCZNE FALE NACJONALIZMU

Zaprezentowane powyżej rozmaite rozumienia terminu *nacjonalizm* oraz sprzeczne poglądy jaki ustrój, polityka gospodarcza czy kwestie religijne należy uznać za *narodowe* lub *antynarodowe*, a także rozmaite, częstokroć sprzeczne zdefiniowania przynależności do narodu, tylko pozornie tworzą bezkształtną mieszkankę rozmaitych idei, z których nie da się wytyczyć wspólnego ideowego jądra. Te sprzeczności wyraziste są wtedy, gdy próbujemy nacjonalizm odczytywać i badać meta-historycznie. Rzeczywiście, nie da się stworzyć jakiegokolwiek weberowskiego typu *nacjonalizmu* jako takiego, który odpowiadałby wszystkim historycznie i geograficznie odrębnym jego rodzajom. O ile w przypadku liberalizmu, konserwatyzmu, marksizmu, fašyzmu lub anarchizmu stosunkowo łatwo – mimo wewnętrznych różnic w ramach tych wielkich ideologii i doktryn politycznych – można znaleźć na przykład 5 czy 10 idei liberalnych, które przyjmują wszyscy liberałowie czy podobny zestaw idei przyjmowanych przez wszystkich marksistów lub konserwatystów, to w przypadku nacjonalizmu nie jest to możliwe. Wynika to z faktu, o którym już pisaliśmy na początku niniejszego tekstu, że nacjonalizm nigdy nie był i nie jest samodzielną ideologią polityczną. Jest tylko afektem do własnej ojczyzny i do własnego narodu, który konkretną postać przybiera czerpiąc obficie z rozwiązań zaproponowanych przez inne ideologie lub doktryny. Mamy więc *narodowych* konserwatystów (Action Française, rewolucja konserwatywna w Niemczech, frankiści w Hiszpanii), *narodowych* liberałów (włoskie *Risorgimento*, francuski romantyczny republikanizm XIX wieku),

¹¹ Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900], s. 169, 302.

narodowych socjalistów (faszyści niemieccy), a nawet *narodowych* komunistów (niemiecki *Nationalbolschewismus*). Synteza nacjonalizmu niemożliwa jest chyba tylko z anarchizmem i libertarianizmem, gdyż te dwie ideologie odrzucają wszystko, co jest ponad-jednostkowe, a więc i samo pojęcie narodu.

Poruszanie się po mapach nacjonalizmu zdecydowanie ułatwia nam fakt, że mieszanie się nacjonalizmu z poszczególnymi ideologiami i doktrynami nie jest wcale tak zupełnie przypadkowe. W określonych epokach poszczególne fale nacjonalizmu wchodziły w ścisłe sojusze z pewnymi ideologiami i doktrynami przeciwko innym, ponieważ nacjonaści jedne z nich postrzegają za zbieżne z interesami narodu, a inne im przeciwnie. Nie są to sojusze stałe, gdyż interes narodu może się albo obiektywnie zmienić, albo twórcy poszczególnych doktryn nacjonalistycznych mogą go inaczej definiować niż poprzednie pokolenia nacjonalistów. Mimo to te powiązania nie zmieniają się z dnia na dzień. Na podstawie tych powiązań możemy wyróżnić fale nacjonalizmu.

3. FALA PIERWSZA: NACJONALIZM DEMOKRATYCZNY (1789–1870)

Nurt ten rozwija się w Europie pomiędzy wybuchem Rewolucji Francuskiej (1789) a upadkiem Wiosny Ludów (1848–1849), ewentualnie zjednoczeniem Włoch (1866–1870). Za klasyczne ruchy tego typu uważani są:

A/ Francuscy rewolucjoniści okresu Rewolucji, szczególnie zaś jakobini, głoszący suwerenność narodu przeciwko suwerenności króla.

B/ Demokratyczni patrioci okresu Restauracji, Monarchii Lipcowej i Wiosny Ludów (1815–1849) głoszący obalenie monarchii i ustanowienie ludowładczej republiki (Francja, Hiszpania) lub też zjednoczenie podzielonego kraju jako demokratycznej republiki (Polska, Włochy, Niemcy).

C/ Włoski ruch *Risorgimento* (do 1870 roku), który najdłużej zachował demokratyczne przesłanie pierwotnego nacjonalizmu.

Nacjonalizm tego okresu możemy zdefiniować posługując się znanymi nam już definicjami nr 1 i 2. Jego istotą jest „prawo narodów do samostanowienia” tak co do swoich granic, jak i co do formy rządów. W literaturze nacjonalizm ten określany bywa rozmaicie, na przykład jako „nacjonalizm *Risorgimento*” lub „nacjonalizm jakobiński”¹². To ruch, który na klasycznej osi prawica-lewica znajduje się po lewej stronie.

Jego istotą jest uznanie prawa narodów do samostanowienia tak o swoich granicach (samostanowienie zewnętrzne), jak i formach władzy, ustroju (samostanowienie wewnętrzne). Formuła ta swoje źródło ma w teorii Jeana-Jacquesa Rousseau i jego koncepcji „suwerenności ludu”, który posiada nie przedawnialne i nie

¹² P. Alter, *Nationalism*, op.cit., s. 28–31; M. Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957, s. 25 i nast.; A. Wielomski, *Nacjonalizm jakobiński*, w: S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, Lublin 2006, s. 29–46.

zbywalne prawo do decydowania o samym sobie¹³. Dlatego, zdaniem genewskiego filozofa, „wszelki rząd prawowity jest republikański”¹⁴. Ten roussoistyczny ideał demokratyczny jest w istocie przeniesieniem nieskrępowanej suwerenności monarchii – charakterystycznej dla epoki francuskiego absolutyzmu od legistów w duchu Jeana Bodina po Ludwika XVI – na równie suwerenny lud, który ma prawo stanowić o swoich granicach, o swoim ustroju politycznych, jak i decydować kto ma sprawować władzę jako jego polityczny reprezentant. Teraz wystarczyło tylko słowo *lud* utożsamić z *narodem*, co na gruncie języka francuskiego (*peuple*) nie było specjalnie trudne¹⁵.

Nacjonalizm demokratyczny omówimy na dwóch charakterystycznych przypadkach: francuskim i włoskim.

3.1. FRANCUSKI NACJONALIZM JAKOBIŃSKI I POST-JAKOBIŃSKI

Wyrosły na roussoistycznym gruncie pierwotny ideał nacjonalistyczny miał charakter obywatelski. Pod pojęciem *suwerennego narodu* rewolucjoniści francuscy rozumieali wszystkich pełnoletnich mężczyzn, będących obywatelami państwa i posiadających prawa polityczne. Przynależność do narodu nie jest kwestią uczucia, języka, wspólnych przodków. Wspólnota narodowa jest tożsama ze wspólnotą polityczną, czyli osób mających współudział w suwerenności i posiadających prawa polityczne. Dlatego rewolucjoniści umiarkowani, opowiadający się za cenzusami wyborczymi, utożsamiali naród tylko z klasą średnią mającą prawa wyborcze we wczesnym okresie Rewolucji. Emmanuel-Joseph Sieyès twierdzi, że tylko podatnicy są narodem¹⁶. Takiemu rozumowaniu sprzeciwia się Maximilien Robespierre zrazu głoszący, że narodem są wszyscy obywatele francuscy i wszyscy też powinni korzystać z powszechnego prawa wyborczego¹⁷.

Połączenie narodowości z obywatelstwem miało ten skutek, że rewolucjoniści za Francuzów postrzegali zamieszkałych w granicach państwach przedstawicieli mniejszości etnicznych i językowych (Bretończycy, niemieckojęzyczni Alzatzcy i Lotaryńczycy), a identyfikacji tej odmawiali, mieszkającym poza granicami Francji, frankofońskim Walonom i Szwajcarom¹⁸. Myśl, że członkostwo w narodzie łączy się z subiektywnym poczuciem przynależności do *ducha narodu* lub

¹³ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920 [1762], I, 5; II, 1–2.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*. Poznań 1920, II, 6.

¹⁵ J. Lakanal, *Rapport sur J.J. Rousseau*, B.m. i r.w., s. 2–5; H. Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*, New York 1955, s. 20; O.H. Gablentz, *Nationalismus*, w: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Göttingen 1961, t. VII, s. 540.

¹⁶ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, b.m.w. 1789, s. 45, 86.

¹⁷ M. Robespierre, *Textes choisies*, Paris 1974, t. I, s. 67, 75.

¹⁸ H. Seton-Watson, *Nations and States*, op.cit., s. 6.

z *charakterem narodowym* jest ideą nieco późniejszą. Stworzył je dopiero, następujący po Rewolucji, Romantyzm¹⁹.

Konsekwentnie, pierwsze pokolenie nacjonalistów tego kierunku utożsamiało naród z niższymi stanami społecznymi, które właśnie dochodziły do władzy – „Stan Trzeci jest kompletnym Narodem”, gdy stany *uprzywilejowane* są „cudzoziemskie” (*étrangers*) pisał Sieyès²⁰ – a procesy narodowotwórcze z emancypacją wobec tradycyjnych elit, czyli monarchii i arystokracji. Naród, jak głosił jeden z rewolucyjnych *katechizmów*, to „wspólnota obywateli, którzy z powodu swoich uczuć i wzajemnych potrzeb, tworzą siłę dla zachowania i szczęścia ojcowizny”²¹. Jeszcze przed Rewolucją w myśli politycznej francuskiego Oświecenia ojczyznę utożsamiano z instytucjami *wolnymi*, czyli republikańskimi. Monarchie („despotyzmy”) miały stanowić zaprzeczenie *wolności* i poddani nie powinni żywić wobec nich żadnych pozytywnych uczuć, w tym i uczucia lojalności²². Jak mawia Saint-Just, „między ludem a jego wrogami nie ma już nic wspólnego oprócz miecza”²³.

Rewolucja Francuska wybuchła pod kosmopolitycznym hasłem *braterstwa* (*fraternité*) wszystkich ludzi – ze wszystkich stanów, prowincji i narodów. Jednak wobec powszechnego oporu wobec jej uniwersalistycznych idei, z pierwotnego *ogólnoświatowego* narodu po kolei wykluczano rozmaite grupy ludzkie. Najpierw usunięto tych, którzy, będąc obywatelami Francji nie poparli nowego systemu. Tak z narodu wykluczono najpierw *arystokratów* (przeciwnicy polityczni Rewolucji), a następnie *fanatyków* (przeciwnicy schizmy kościelnej z 1790 roku)²⁴. Gdy armie rewolucyjne napotkały zbrojny sprzeciw w Belgii i w Niemczech – i to nie tylko ze strony monarchów, ale i pośród miejscowej ludności – ogłoszono słynny manifest *Ojczyzna w niebezpieczeństwie* (*La Patrie en danger*, 1792)²⁵. W tym momencie Rewolucja utraciła swój pierwotny charakter powszechny, przeistaczając się w Rewolucję autentycznie *francuską* przeciwko tradycyjnym narodom całej Europy²⁶. Pojęcia *obcy* i *zagranica*

¹⁹ A. Walicki, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, [w:] J. Goćkowski, A. Walicki (red.), *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porzecznych*, Warszawa 1977, s. 84–107.

²⁰ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 2, 8.

²¹ C.F. de Chasseboeuf Volney, *La loi naturelle, ou le cathéchisme du citoyen français*, Sallior 1793, s. 103.

²² Zob. np. hasła encyklopedyczne autorstwa L. de Jaucourta, *Patrie, Patriote i Patriotisme*, w: J. Le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel 1765, t. XII, s. 178, 181. Zob. także H.-F. D'Aguesseau, *XIX-e Mercuriale. L'amour de la Patrie. Prononcée à la Saint Martin 1715*, w: idem, *Oeuvres*, Paris 1759, t. I, s. 207–12; J.J. Rousseau, *Wyznania*, Warszawa 1978 [1781], t. I, s. 37; Montesquieu, *O duchu praw*, Kęty 1997 [1748], s. 7.

²³ L.-A.-L. Saint-Just, *Wybór pism*, Warszawa 1954, s. 69.

²⁴ C. Jones, *The Great Nation. France from Louis XV to Napoleon*, London 2003, s. 552.

²⁵ *La Patrie en danger* [1792], na stronie internetowej fr.wikisource.org (dostęp: 12.10.2016.).

²⁶ C.J.H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern nationalism*, New York 1948, s. 35–53; J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat*, Warszawa 1993, s. 343–54, 362–375.

skojarzono z pojęciem *kontrrewolucji*²⁷. Gdy zaś kontrrewolucyjne armie przechodzą do kontrofensywy, wtenczas obrona Republiki autentycznie łączy się z obroną Francji, a sami rewolucjoniści ogłaszają, że bronią *granic naturalnych* oraz *honoru* swojego kraju, czyli aparatu pojęciowego charakterystycznego dla starego dykcyjnarza monarchistycznego państwa. Często wtenczas przywoływane pojęcie *racji narodu* to nic innego jak tylko nowa wersja starej *racji stanu* kard. Armanda de Richelieu i Ludwika XIV. Dostępny nam podręcznik szkolny z tego okresu naucza, że wolność polega na niepodleganiu przez naród komukolwiek: ani królowi w kraju (suwerenność wewnętrzna), ani jakiegokolwiek sile politycznej znajdującej się poza państwem (suwerenność zewnętrzna). Ideologia wolności łączy się więc zarówno z prawem do samostanowienia wewnątrz kraju (republikanizm), jak i prawem narodu francuskiego do zewnętrznego samostanowienia o swoich *narodowych granicach*²⁸.

Ułomnością nacjonalizmu demokratycznego w czasie Rewolucji Francuskiej był jego faktycznie niedemokratyczny charakter. Rewolucjoniści mieli świadomość, że nie posiadali powszechnego poparcia społecznego, gdyż część Francuzów była Rewolucji wroga, a katolicka większość chłopska zachowywała głęboką rezerwę z powodu antyreligijnej polityki państwa i tolerowania wielu antychrześcijańskich ekscesów i aktów wandalizmu. W tej sytuacji mniejszościowi rewolucjoniści podjęli ideologiczny trud uzasadnienia swoich dyktatorskich rządów nie tyle bezpośrednim przyzwoleniem społecznym, co *obiektywnym* dobrem narodu, który kiedyś (w przyszłości) podziękuje im za dokonanie emancypacyjnej Rewolucji. Źródłem rewolucyjnej dyktatury była więc (obiektywna) „racja narodu”²⁹ a jej uprawomocnieniem fakt, że jakobiński Konwent pochodził z woli tegoż narodu wyrażonej w głosowaniu. W swoim słynnym stwierdzeniu, że „lud, który nas wybrał wszystko ratyfikował”³⁰ Robespierre zawarł przekonanie, że wybrańcom narodu wolno absolutnie wszystko, czego wymaga obiektywne dobro tegoż narodu, włącznie z wprowadzeniem dyktatury i fizyczną masakrą wszystkich podejrzanych o niechęć lub spiskowanie przeciwko Rewolucji. „Rząd rewolucyjny jest despotyzmem wolności przeciwko tyranii” – ogłosił pierwszy w dziejach francuski dyktator³¹, dla którego dyktatura – koniecznie sprawowana w imię narodu – stała się „ukochanym systemem” (*mon système chéri*)³².

Nacjonalizm jakobiński był skutkiem politycznego zastosowania kolektywistyczno-demokratycznej ideologii roussoizmu. Nacjonalizm ten miał charakter

²⁷ M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957, s. 312.

²⁸ *Alphabet républicain*, Paris an II (1793/1794), s. 21.

²⁹ J.-P. Marat, *L'erreur des Parisiens*, Paris b.r.w. [1791], s. 4.

³⁰ M. Robespierre, *Textes choisies*, op.cit., Paris 1974, t. II, s. 54.

³¹ Ibidem, t. III, s. 119.

³² M. Robespierre, *Renvoyez-moi ma goue ou la lettre à la Convention Nationale*, b.m. i r.w. [Paris 1794], s. 5.

egalitarny i kolektywistyczny, gdzie wszyscy mieli być jednakowi, gdzie miały zostać zniesione różnice majątkowe, kulturowe i intelektualne. Tak zrodziła się utopia nacjonalizmu totalitarnego, gdzie wszyscy ludzie mieli być jednakowi i tworzyć kolektyw zaprzeczający wszelkiemu indywidualizmowi. Poprzez zniesienie nierówności i odmienności chciano stworzyć nowy i homogenicznie pojęty demokratyczny naród francuski. I jak pisze amerykański badacz Jacob Talmon, za projektem tym stała obsesyjna „idea harmonii społecznej oparta na egalitarnej koncepcji praw człowieka”³³, gdzie nie będzie biednych i bogatych, mądrych i głupich, gdyż wszyscy członkowie ciała narodowego będą jednakowi.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że istotą nacjonalizmu demokratycznego koniecznie była dyktatura sprawowana w imię narodu. Demokratyczni nacjonałści XIX stulecia, szczególnie ci uformowani w duchu Romantyzmu, mieli w sobie bardzo silny element prometejski i mesjanistyczny. Dlatego idea narzucania czegoś narodowi dla jego *obiektywnego dobra* nie była im zupełnie obca. Nie byli jednak, po wypadku jakobińskim, aż tak bardzo przychylni wobec ustanawiania dyktatur w imię rzekomego obiektywnego dobra narodu. W XIX wieku ustanawianie takich form władzy stało się charakterystyczne dla lewicy socjalistycznej, szczególnie zaś dla blankistów i marksistów pełnych zachwytów dla zbrodniczych form dyktatury w imieniu mas, której przykładem była Komuna Paryska (1870)³⁴. Ostatni żyjący jeszcze weterani demokratycznego nacjonalizmu – mamy tu na myśli Giuseppe Mazziniego – zdecydowanie sprzeciwili się tej formie władzy politycznej, widząc w niej jedynie formę panowania terrorystycznego, znaczonego egzekucjami, grabieżami oraz wojującym ateizmem i zezwierzęconym antyklerykalizmem³⁵.

Główny nurt nacjonalizmu demokratycznego, przyklaskując rewolucyjnym ideom emancypacyjnym, był silnie przywiązany do idei demokratycznych, ale także do liberalnych instytucji politycznych i prawnych. W XIX wieku we Francji nurt ten rozwijali liczni politycy i pisarze polityczni: Jules Michelet, Alphonse Lamartine, Victor Hugo, Edgar Quinet, Léon Gambetta. Jego ostatnim epigonem był Georges Clemenceau. Nacjonalizm ten łączono z liberalizmem, gdyż przedstawiciele tego kierunku nie wywodzili zasad liberalnych z uniwersalnych idei prawa natury lub praw człowieka, lecz wyłącznie z racji historycznych, a więc ukształtowanych przez wspólnotę narodową. Przeciwwstawiali się tyranii Robespierre’a, Napoleona III, cenzurze³⁶. Wszelkie formy władzy autorytarnej, a wykonywanej nie przez naród lecz w jego

³³ J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 2000, s. 220.

³⁴ J. Schleifstein, *Marxismus und Staat. Zur Entwicklung der Staatsauffassung bei dem marxistischen Klassikern*, Frankfurt am Main 1982, s. 51–53.

³⁵ N. Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871, s. 14–17.

³⁶ Np. J. Michelet, *Histoire de révolution*, Paris 1888, t. VII, s. 1–33; L. Gambetta, *Discours et plaidoyers choisis*, Paris 1909, s. 17–18; G. Clemenceau, *Au soir de la pensée*, Paris 1927, t. II, s. 374, 378–379, 416, 428, 433; V. Hugo, *Politique*, Paris 2002, s. 174–177.

imieniu, ostatecznie zdyskredytowała dyktatura Napoleona III. Naród wyraża swoją wolę wyłącznie za pomocą parlamentu wybranego w głosowaniu powszechnym³⁷.

Nacjonaliści demokratyczni XIX wieku głosili potrzebę dokończenia rewolucji, ale nie zbrojnie, lecz za pomocą reform politycznych i społecznych dokonywanych przez większość parlamentarną. Reformy te miały mieć charakter socjalny, a ich celem miało być zjednoczenie jednostek i klas w jedną harmonijnie funkcjonującą wspólnotę narodową. Dlatego chcieli wprowadzić we Francji elementy socjalnego prawa pracy czy też prawo do tworzenia związków zawodowych. Nacjonalizm ten występuje przeciw ideologiom o charakterze klasowym, ponieważ chce zjednoczyć wszystkich Francuzów „pod sztandarem Republiki”³⁸.

Cechą charakterystyczną nacjonalizmu demokratycznego była jego dogłębna niechęć do religii katolickiej, co było skutkiem bardzo silnej impregnacji przez idee antyklerykalne kontynentalnego Oświecenia. Z przedrewolucyjnej tradycji gallikańskiej rewolucjoniści przejęli ideę, że Kościół podporządkowany jest państwu: do 1789 roku królowi, a następnie suwerennemu narodowi. Dlatego przedstawiciele narodu mają prawa regulować wszystkie kwestie religijne, zaczynając od zmian eklezjalnych, a kończąc na dogmatycznych³⁹. Katolik, który słucha papieża miast francuskiego parlamentu jest, jak twierdzi przywódca liberalnych monarchistów Honoré Mirabeau, „kryminalistą”⁴⁰. Przywódca żyrondistów Jacques Brissot głosi, że aby katolicyzm mógł być tolerowany w świecie rewolucyjnym, musi ulec liberalizacji, a skoro papież się na nią nie godzi dobrowolnie, to należy Kościół podporządkować państwu (czyli narodowi) i za pomocą decyzji politycznych zlikwidować władzę papieską, skasować dotychczasową hierarchię duchowną, uprościć dogmaty, unieważnić kodeksy kanoniczne i wrócić do prostej „religii rozumu”⁴¹. Oto suwerenny lud polityczny przeistacza się w równie suwerenny *lud boży*. Jakobini posunęli się nawet do próby stworzenia nowej deistycznej religii o demokratycznym i nacjonalistycznym charakterze (kult Istoty Najwyższej)⁴².

Przy całym swoim antyklerykalizmie nacjonalistyczni rewolucjoniści nie zamierzali zrywać związków między państwem a Kościołem katolickim. Przeciwnie, tak jak i stara gallikańska tradycja głosili podporządkowanie Kościoła państwu. W 1790

³⁷ A. Lamartine, *La Présidence, discours prononcé à l'Assemblée nationale*, Paris 1848, s. 5; idem, *Une seule Chambre, discours prononcé à l'Assemblée Nationale*, Paris 1848, s. 6 i nast.; L. Gambetta, *Discours et plaidoyers...*, s. 27–29, 33, 113–115, 119, 142–143, 203.

³⁸ L. Gambetta, *Discours et plaidoyers...*, s. 255.

³⁹ Np. H.G.V.R. Mirabeau, *Oeuvres*, Paris 1834, t. III, s. 28.

⁴⁰ Ibidem, t. III, s. 4.

⁴¹ J.P. Brissot, *Rome jugée, et l'autorité législative du pape anéantie*, Paris 1791, s. VI.

⁴² F.-A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793–1794)*, Paris 1892; A. Mathiez, *Les Origines des Cultes Révolutionnaires*, Paris 1904; M. Ozouf, *Religion révolutionnaire*, w: F. Furet, M. Ozouf (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, Paris 1992, s. 311–328.

roku uchwalili więc Konstytucję Cywilną Kleru, która była faktyczną schizmą, ponieważ znosiła zwierzchność Rzymu nad Kościołem we Francji, bez zgody papieskiej dzieliła na nowo diecezje oraz wprowadzała wybory biskupów i księży przez wszystkich obywateli mających prawa polityczne i bez względu na deklarowane wyznanie⁴³. W wyniku tej inicjatywy we Francji powstał – popierany przez państwo i bojkotowany przez większość wiernych – schizmatyczny narodowy kościół konstytucyjny, skasowany 11 lat później przez konkordat napoleoński (1801)⁴⁴. Idea rozdziału Kościoła od państwa pojawia się dopiero w II połowie XIX wieku. Rewolucyjnym nacjonalistom była zupełnie obca, gdyż zakładała niezależność religii względem suwerennego i onnipotentnego narodu.

Generalnie nacjonałiści demokratyczni uważali, że państwo winno stać się narzędziem modernizacji świadomości społecznej. Państwo ma za zadanie wychować następne pokolenia w duchu laickim i antyklerykalnym, anty-tradycyjnym, Gambetta z laickości i antyklerykalizmu uczynił główny motyw francuskiego nacjonalizmu, co symbolizuje jego słynne hasło „Klerykalizm? Oto wróg” (*Le clercisme? Voilà l'ennemi!*)⁴⁵. Narzędziem tej masowej ateizacji, a zarazem wychowania w duchu świeckiego nacjonalizmu, miała być szkoła. Oto istota republikańskiej szkoły *laickiej i republikańskiej*.

Mimo liberalnych i socjalnych idei, demokratyczny nacjonalizm był zajadłe nacjonalistyczny, co symbolizuje sprawa Alzacji i Lotaryngii utraconych przez Francję po klęsce pod Sedanem (1870). Znany nam już Léon Gambetta dowodził obroną Francji już po upadku II Cesarstwa i proklamowaniu Republiki. To wtenczas głosił ideę obrony do ostatniego żołnierza, uzbrojenia ludu i walki do upadłego, który to plan przerwał autentyczny *cios w plecy* ze strony paryskich komunardów, którzy na tyłach wszczęli rewolucję społeczną, zmuszając Republikę do kapitulacji przed wojskami Ottona von Bismarcka. Clemenceau w latach 1917–18 kierował wojną przeciwko Niemcom i twierdził, że „armia jest najwyższym wyrazem nacjonalizmu w działaniu”⁴⁶. Nacjonałiści ci byli militarystami, ale i republikanami. Dlatego żądali głębokich reform personalnych w armii tak, aby przestali w niej dominować arystokraci i monarchiści, nawet gdyby się to miało odbyć kosztem jej siły bojowej⁴⁷.

⁴³ *Constitution civile du clergé* [1790], na stronie internetowej ac-reims.fr (dostęp: 01.02.2009.).

⁴⁴ G. Pelletier, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution Française (1789–1799)*, Rome 2004, s. 302–320; A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009, s. 203–316.

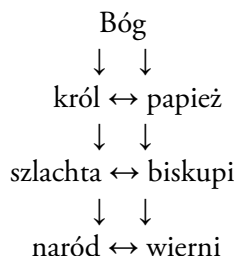
⁴⁵ L. Gambetta, *Discours et plaidoyers...*, s. 237, 374.

⁴⁶ G. Clemenceau, *Grandeurs et misères d'une victoire*, Paris 1997 [1930], s. 26.

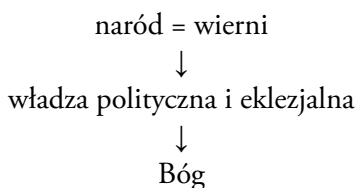
⁴⁷ L. Gambetta, *Discours et plaidoyers...*, s. 369–370.

3.2. TEOLOGIA POLITYCZNA WŁOSKIEGO RISORGIMENTO

Jakobinizm włoski nie miał w sobie nic nacjonalistycznego. Przeciwnie, miejscowi jakobini byli wykonawcami poleceń okupujących kraj Francuzów (*triennio giacobino*, 1796–99). Nadawało im to wymiar kosmopolityczny, a wręcz zdradziecki (z punktu widzenia patriotycznego) i rewolucyjny politycznie⁴⁸. Patriotyzm pojawia się u włoskich rewolucjonistów dopiero później, w epoce Romantyzmu, i kojarzy się z osobą Giuseppe Mazziniego. Nie był on tylko patriotą walczącym o zjednoczenie Włoch. Był zarazem rewolucjonistą dążącym do zniszczenia przedrewolucyjnego świata we wszystkich jego wymiarach. Przeciwno każdej zasadzie świata tradycyjnego, mającego legitymizację w woli Boga lub w tradycji, pojawia się u niego idea rewolucyjna. Głosi (nie bez racji), że wszystko, co tradycyjne ma swoje uzasadnienie w obyczaju lub w woli autorytetu Boskiego lub monarszego. Stary świat powstał *od góry* wedle następującej zasady teologiczno-politycznej:



Projekt rewolucyjno-narodowy Mazziniego ma charakter odwrotny, gdzie wszystko pochodzi *z dołu*, od suwerennego narodu:



Giuseppe Mazzini tworzy projekt kompleksowej przebudowy świata, gdzie wszystko zostaje odwrócone. Uzasadnieniem zapowiadanej rewolucji jest teza, że Kościół katolicki głosi fałszywe nauczanie, iż człowiek rodzi się jako istota skażona grzechem, gdy tymczasem człowiek „rodzi się dobry” i dlatego „nasze obowiązki są zawsze pozytywne. Nie ma więc *nie wolno*, lecz tylko *można*”⁴⁹. Oto dogmat ludowładczej

⁴⁸ A.M. Rao, *L'expérience révolutionnaire italienne*, «Annales Historique de la Révolution française», 1996, nr 313, s. 387–407.

⁴⁹ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, Londra 1860, na stronie liberliber.it (dostęp: 20.09.2008.), rozdz. I.

rewolucji: nie ma już zakazów, są same prawa i wszystko to, co dotąd było zakazane/złe, staje się dozwolone/dobre. Odwrócenie hierarchii dotyczy rozmaitych sfer:

A/ **Religia.** Przejęcie przez suwerenny naród panowania nad Kościołem katolickim jest warunkiem *sine qua non* rewolucji demokratycznej. Wrogiem ludowładztwa jest Tradycja katolicka, która rzekomo sfalsyfikowała nauczanie Chrystusa w duchu hierarchicznym i autorytarnym. Postęp wymaga rewizji tradycyjnego nauczania Kościoła, gdyż przychodzi nowa epoka, gdzie nic nie będzie już więcej głoszone *z góry* i katolicyzm nie może przed tą przemianą uciec. Kościół musi stać się demokratyczny i realizować wolę ludu. Rewolucja nie jest ateistyczna, lecz żąda, aby Kościół stał się jej częścią i aby Chrystus stał się symbolem rewolucji⁵⁰. Lud jest „wyobrażeniem Boga na ziemi”⁵¹, a wola tegoż ludu – wyrażona w demokratycznych wyborach – jest tożsama z wolą Boga (modna w romantyzmie politycznym formuła *vox populi, vox Dei*). Ten, kto woli ludu przeciwstawia jakiegokolwiek religijny autorytet (np. papieża) jest pełnym pychy bałwochwalcą, który ogłasza, że lud/Bóg się myli. Bóg jest ojcem demokratów i rewolucjonistów, jest za zasadą głosowania powszechnego i objawia się na ziemi za pomocą woli wyborców. Suwerenny lud jest Jezusem Chrystusem, ponieważ „Ludzkość jest żywym Słowem (*Verbo*) Boga”⁵². Nie trzeba świata papieża, który dotąd głosił Słowo. Oto lud stał się Logosem i dzięki rewolucji stworzy raj na ziemi, który zbuduje *bogo-człowiek*, czyli nacjonalistyczny rewolucjonista. Bóg nie jest już transcendentny, stał się panteistycznym rozumem przepełniającym masy, których głos wyborczy i akt rewolucyjny jest wyrazem Jego woli. Czy ktoś się modli do Boga, czy głosuje, to jakby jedno i to samo. Demokratyczny Kościół ma nowe credo: „Wierzymy w Ludzkość, jedyne interpretatora prawa Boga na ziemi”⁵³.

Królestwo Boże, naucza Mazzini, jest z *tego* świata, powstanie tu i teraz, kiedy tylko przez Europę przejdzie ostateczna rewolucja i zniszczy stary porządek: „Ziemia nie jest już miejscem ekspiacji i grzechu; celem naszej pracy jest polepszenie, rozwój w stronę wyższej egzystencji”⁵⁴. Bóg stworzył i ziemię i Niebo, Jego królestwo nie może przeto nie być z tego świata! Dzięki demokratyzacji i industrializacji ziemia wkrótce dogoni Niebo. Po ostatecznej rewolucji Niebiosa znajdą się na ziemi i zaniknie opozycja między *ziemią* (symbol niedoskonałości i cierpienia) a *niebem* (symbol doskonałości). Dzięki demokracji ziemia nie będzie już miejscem przeklętym, lecz „miejscem uświęcenia”. Bóg popiera rewolucję, gilotynowanie królów, reformy antyklerykalne, grabienie kościołów, gdyż bóstwo jest zawsze po

⁵⁰ Szerzej na temat heretyckiej religijnej doktryny G. Mazziniego zob. B.M.A. King, *The Life of Mazzini*, London 1912, s. 222–248; E.Y. Hales, *Mazzini and the Secret Societies, The Making of a Myth*, New York 1956, s. 199–211; G. Salvemini, *Mazzini*, Stanford 1957, s. 35–43, 62–67.

⁵¹ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, op.cit., rozdz. II.

⁵² Ibidem, rozdz. III.

⁵³ Ibidem, rozdz. III.

⁵⁴ Ibidem, rozdz. II.

stronie suwerennego narodu przeciwko elitom i autorytetom, dlatego „wszystkie wielkie rewolucje wybuchają pod hasłami *Bóg tego chciał! Bóg tego chciał!*”, a „dzieło emancypacji i postępu” to „plan Boży”, gdyż „Chrystus jest wodzem republiki” (*Cristo capo della Repubblica*)⁵⁵.

Akcentujemy ten problem teologiczno-polityczny, aby pokazać, że wczesny nacjonalizm na Półwyspie Apenińskim nie miał charakteru antyreligijnego. Pierwotnie cechowała go wiara w możliwość nacjonalizacji i transformacji religii. Wiele obiecywano sobie po, początkowo liberalnym, pontyfikacie Piusa IX. Nurty skrajnie antychrześcijańskie biorą górę dopiero po Mazzinim. Wtedy to nacjonaści włoscy nie mogli nawet znieść faktu, że Sobór Watykański I (1869–70) obradował w Rzymie bez zgody państwa włoskiego i popierali nurty najbardziej antypapieskie, domagając się min. penalizacji rozpowszechniania poglądów ultramontańskich przez duchowieństwo⁵⁶.

Giuseppe Mazzini swoje przekonanie o możliwości przejścia Kościoła katolickiego przez suwerenny lud opierał na modnej wówczas teorii postępu. Dlatego nauczał, że prawda religijna nie jest wieczna i uniwersalna, lecz jest zmienna wraz ze zmianą woli ludu. Dogmaty i moralność także podlegają teorii postępu. To, co dziś jest dogmatem, jutro będzie fałszem; to, co dziś jest niemoralne, jutro będzie normą. Bóg objawia swoją wolę przez lud i kształtuje ją przez republikańską edukację, której celem jest zburzenie wszystkich zasad moralnych starego świata i zbudowanie nowych, adekwatnych dla rewolucyjnej rzeczywistości⁵⁷.

Taka teologia polityczna charakteryzowała nie tylko włoskie Risorgimento. We Francji tradycję tej odgórnego demokratyzacji katolicyzmu, wolą suwerennego i wszechwładnego narodu, pielęgnował w XIX wieku romantyk polityczny Jules Michelet⁵⁸. W Polsce podobne marzenia o demokratyzacji Kościoła i o stworzeniu nowej religii demokratycznej, mocą woli suwerennego narodu, snuł Adam Mickiewicz, który naśladując język staro-testamentowy, tworzył narrację religijno-emancypacyjną ludów europejskich. Twierdził, że naród polski jest zbiorowym mesjaszem („Chrystusem narodów”⁵⁹), którego zadaniem jest wyzwolenie siebie i wszystkich pozostałych narodów świata:

I umęczono Naród polski, i złożono w grobie, a królowie wykrzyknęli: Zabiliśmy i pochowaliśmy Wolność. (...) Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za krajem, aby widzieć cierpienia ich. A trzeciego dani dusza

⁵⁵ Ibidem, rozdz. II.

⁵⁶ T. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Verfassung*, Freiburg 1906, t. III, s. 665; K. Schatz, *Vaticanum I. 1869–1870*, Paderborn 1992, t. I, *Vor der Eröffnung*, s. 284–286.

⁵⁷ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, op.cit., rozdz. VII.

⁵⁸ J. Michelet, *Histoire de révolution*, op.cit., t. I, s. 1–93.

⁵⁹ A. Sikora, *Mysliciele polskiego romantyzmu*, Chotomów 1992, s. 70–73.

wróci do ciała, i Naród zmartwychwstanie, i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli. (...)
A z wielkiej budowy politycznej europejskiej nie zostanie kamień na kamieniu⁶⁰.

Istotą tej teologiczno-politycznej konstrukcji była radykalna sekularyzacja symboli chrześcijańskich, których transcendentnemu pierwotnemu znaczeniu nadano nowy charakter polityczny. Chrystus z Syna Bożego przeistoczył się w rewolucyjny symbol polityczny walki o prawo narodów do samostanowienia o swojej niepodległości, granicach i formie politycznej.

Nie może nas dziwić, że ta wizja teologiczno-polityczna zawiera również heretycką koncepcję Chrystusa-demokraty, istotą przesłania którego miałyby być emancypacja społeczna⁶¹. Teorie te jeszcze rozwinął x. Piotr Ściegienny⁶². Tworzony przez Mickiewicza Legion Polski we Włoszech (1848) posługuje się raz po raz symboliką maryjną i chrystologiczną, ale nie o wiarę przecież w tym projekcie chodzi, bowiem dla rewolucyjno-patriotycznego poety „wolność jest tym dziś, czym była wiara niegdyś”⁶³. Czyli religijne symbole zostały zaprzęgnięte dla celu rewolucyjnego o nacjonalistycznym charakterze. Chrystus służyć ma ojczyźnie. To błuźniercze nadużycie symboliki religijnej przez rewolucyjnych patriotów nie uszło uwadze Kościoła: Grzegorz XVI potępia Powstanie Listopadowe w encyklice *Cum primum* (1832), słusznie zarzucając rewolucjonistom, że doszło do niego „pod pozorem religii”⁶⁴. Z kolei Pius IX odmawia nawet poświęcenia sztandarów Legionu Polskiego, z powodu dowodzącego nim Mickiewicza, nadużywającego symboliki religijnej dla celów rewolucyjnych⁶⁵.

B/ Suwerenność. W doktrynie Risorgimento naprzeciw tradycyjnemu społeczeństwu opartemu na zasadach hierarchii – uwieńczonych arystokracją i monarchią – postawiona zostaje zasada suwerenności narodu. Przeciwko prawom królów mamy uniwersalne prawa człowieka. Nie chodzi o zmianę elit społecznych, gdyż każda forma elity zakłada, że istnieje cokolwiek ponad wolą suwerennego ludu. Skoro wszystko wypływa od ludu, to nic nie może go przewyższać. Postulowana równość oznacza socjalizm, gdzie lud będzie prowadził redystrybucję majątków osób zamożnych. Własność prywatna przestanie być święta, stając się własnością ludu, co jednak nie oznacza komunizmu, który byłby kolejną tyranią nad ludem. Wyjątek czyni Mazzini dla własności ziemskiej – będącej w rękach szlachty – którą trzeba znacjonalizować i stworzyć socjalistyczne spółdzielnie⁶⁶.

⁶⁰ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 2004 [1832], s. 35, 128.

⁶¹ Ibidem, s. 5–36.

⁶² A. Sikora, *Mysłiciele polskiego...*, s. 109–128.

⁶³ *Legion Mickiewicza* (red. H. Batowski). Wrocław 2004, s. 15.

⁶⁴ Grzegorz XVI, *Cum primum* [1832], na stronie internetowej nonpossumus.pl (dostęp: 20.09.2009.), § 1.

⁶⁵ *Legion Mickiewicza*, op.cit., s. 64–65.

⁶⁶ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, op.cit., rozdz. XI, 2–4; Conclusione, 1.

C/ **Rodzina.** Przymusowej demokratyzacji ulec ma także rodzina, gdzie model patriarchalny winien zostać zastąpiony przez partnerski. W tym celu trzeba dokonać korekty Litery Biblii, która fałszywie głosi, że „Bóg stworzył mężczyznę, a z mężczyzny kobiety”, aby w to miejsce wprowadzić nowy tekst: „Bóg stworzył Ludzkość w postaci kobiety i mężczyzny”⁶⁷. Nową wizję rodziny po emancypacji musi stworzyć szkoła i wpoić ją młodym pokoleniom. Ten model ma zapewnić upaństwowiona i obligatoryjna szkoła, wychowująca młode pokolenia w duchu walki z wartościami i ideami przedrewolucyjnymi.

3.3. EUROPEJSKI WYMIAR NACJONALIZMU DEMOKRATYCZNEGO

Nacjonałści francuscy doby Romantyzmu byli przekonani, że Francuzi są narodem najbardziej kulturalnym w całej Europie, a stolicą całego świata może być tylko Paryż⁶⁸. Mimo tej megalomanii byli zarazem zwolennikami stworzenia ogólnoeuropejskiej federacji wolnych narodów, mających ustrój republikański i demokratyczny. Popierali także prawo podzielonych narodów do zjednoczenia politycznego pod sztandarem republikańskim: Polski, Italii i Niemiec⁶⁹.

Element ten szczególnie silnie widoczny jest u Mazziniego, gdyż łączy się z jego projektem teologiczno-politycznym. Zjednoczenie Włoch miałoby być tylko etapem w zjednoczeniu całej Ludzkości (*Umanità*). Ludzie najpierw jednoczą się w rodzinie, potem we wspólnocie lokalnej, potem w państwie narodowym, a uwieńczeniem tego procesu jest idea Ludzkości, będącej „myślą Bożą”. W sposób dla siebie charakterystyczny argumentuje, że Chrystus umarł za całą Ludzkość na krzyżu, a dziś rewolucja jednoczy Ludzkość w federację europejską, realizując w ten sposób wolę Boga. Rewolucyjny nacjonalista głosi: „Wolni i niewolni *bądźcie wszyscy braćmi*” i „kochajcie Ludzkość”, gdyż „trzeba zbratać narody” w jeden „rodzaj ludzki”⁷⁰.

Demokratyczni nacjonałści uważali się za narodowych patriotów, ale ich rodzime kraje nigdy nie były celem samym w sobie. To jedynie konieczny etap do stworzenia państwa europejskiego, to zaś do państwa Ludzkości, gdzie zostanie wyeliminowana przemoc, dyplomacja i interes narodowy. W polskim nacjonalizmie rewolucyjnym epoki Romantyzmu można dopatrzyć się źródeł projektu Unii Europejskiej.

⁶⁷ Ibidem, rozdz. VI.

⁶⁸ Np. J. Michelet, *Histoire de révolution*, op.cit., t. V, s. 198–199; idem, *Intoduction à l'histoire universelle* [1847], w: idem, *Oeuvres Complètes*, Paris 1897, t. XXXV, s. 401, 425, 446–451, 463–464; idem, *Le peuple*, Paris 1961 [1846], s. 327, 362; V. Hugo, *Politique*, op.cit., s. 144, 148, 275, 331.

⁶⁹ V. Hugo, *Politique*, op.cit., s. 123–128, 428–432, 442–446, 557–558, 596–604; J. Michelet, *La Pologne martyr*, Paris 1863, s. 3–136; E. Quinet, *Allemagne et Italie*, Paris 1846; Idem, Quinet, *Les révolutions d'Italie*, Paris 1904 [1848–51] t. I–II.

⁷⁰ G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, op.cit., rozdz. IV.

4. FAŁA DRUGA: NACJONALIZM NIEDEMOKRATYCZNY (1886–1945)

Nurt ten powstaje w wyniku ustanowienia republiki w niektórych państwach (Francja) i przejścia procesów szerokiej demokratyzacji na całym kontynencie dokonanej w drugiej połowie XIX wieku. Jego początek stanowią dwie wielkie „afery” we Francji, które wstrząsnęły nie tylko sceną polityczną, ale i zapatrywaniem nacjonalistów na demokratyczny system polityczny. Mowa tu o Aferze wokół gen. Boulnergara (1886–89) i o Aferze Dreyfusa (1894–99). Koniec tego nacjonalizmu symbolizuje 1945 rok, gdy niedemokratyczna prawica zostaje fizycznie wyeliminowana ze sceny politycznej. Na osi prawica-lewica nacjonalizm ten znajduje się po prawej, a czasem nawet skrajnie-prawej, części sceny politycznej. W literaturze przedmiotu określany bywa mianem „nacjonalizmu integralnego”⁷¹, dla podkreślenia roli Charlesa Maurrasa w powstaniu tego kierunku. To nacjonalizm, któremu odpowiada definicja nr 3 (kraje romańskie) lub nr 4 (Niemcy).

4.1. NACJONALIZM KATOLICKO-ROMAŃSKI

Nacjonalizm demokratyczny zanika w II połowie XIX wieku. W takich krajach jak Francja czy Italia wynikało to z realizacji zasadniczych postulatów nacjonalizmu demokratycznego. Francuscy nacjonaści chcieli obalić monarchię w każdej postaci – czyli legitymistyczną, orleanistyczną oraz plebiscytną – i dokonali tego, proklamując ostatecznie republikę w 1870 roku, opartą na powszechnym prawie wyborczym. Nacjonaści włoscy, spod znaku Mazziniego i Garibaldiiego doprowadzili do zjednoczenia Włoch, choć w postaci monarchii konstytucyjnej, a nie republikańskiej. Jednak i ta opierała się na powszechnym prawie wyborczym, a władza monarsza *de facto* także pochodziła z woli ludu. Biorąc pod uwagę anatemę rzuconą, za zajęcie Rzymu, przez Piusa IX na Wiktora Emanuela, jego monarchia od Boga dłużej nie mogła wyprowadzać swojej prawowitości. Zresztą nie próbowała, gdyż rządzącym w niej liberalnym monarchistom bliżej było do wolnomularstwa niż do Kościoła katolickiego.

Na powstanie państw narodowych i na powszechną demokratyzację stosunków społecznych i politycznych dłużej czekali nacjonaści wschodnio-europejscy, na których silnie oddziaływała rewolucyjna tradycja romantyczna i wzorce republikańskie przychodzące z Francji. Jednoczesny upadek carskiej Rosji, rozpad Austro-Węgier i klęska wilhelmiańskich Niemiec pozwoliły wybić się na niepodległość kilku narodom z Europy wschodniej, a następnie ukonstytuować się im w formie demokratycznych republik (Polska, Czechosłowacja). Oznaczało to realizację ideałów rewolucyjnego nacjonalizmu z XIX stulecia i ukonstytuowanie się nowych państw na wzorcu III Republiki Francuskiej. Oto prawdziwie spełniony sen wczesnego nacjonalizmu.

⁷¹ P. Alter, *Nationalism*, op.cit., s. 37–40.

Niestety, realizacja tych postulatów przyniosła nacjonalistom wielkie rozczarowanie. Nowopowstałe demokratyczne państwo narodowe okazało się być takim formalnie, czyli w formach zewnętrznych (republika, demokracja, głosowanie powszechne). Nowe pokolenie nacjonalistów szybko zorientowało się, że demokratyczne republiki są formami rządów w imieniu narodu, lecz nie dla rzeczywistego interesu narodu. We wszystkich wziął górę element liberalnych praw jednostek ponad przekonaniem, że nadrzędny winien być interes narodu (definicja nacjonalizmu nr 3). Z niepokojem obserwowano wzrost znaczenia rozmaitych *lobbies* o partykularnych, a często także ponad-narodowych interesach: grup wielkiego kapitału, antyklerykalnej masonerii, dobrze zorganizowanych w walce o swoje interesy mniejszości narodowych (szczególnie Żydów). Niechęć do wpływów rozmaitych *lobbies* w sposób modelowy wyrażała formuła Maurrasa o faktycznych rządach „czterech stanów skonfederowanych”, czyli Żydów, masonów, protestanckiej mniejszości religijnej i meteków (naturalizowanych cudzoziemców)⁷².

Parlamentaryzm okazał się jednym wielkim rozczarowaniem, ponieważ partykularne interesy partyjne i klasowe górowały nad interesem ogólnym (narodowym). Znane nam już Afery Boulanger’a i Dreyfusa we Francji, epoka do cna skorumpowanych i oligarchicznych rządów Giolittiego w Italii, polska „sejmokracja” lat 1919–26, republika w Hiszpanii (1931–36) pokazały, że państwo demokratyczne było bardzo słabe, rozrywane konfliktami wewnętrznymi i niezdolne do okazania woli politycznej. Niebagatelne znaczenie miał również strach przed bolszewizmem, rewolucją sowiecką i pytanie czy słabe demokratyczne państwo wyjdzie zwycięsko z konfrontacji ze zmilitaryzowaną partią komunistyczną, sprawnie zarządzaną z Moskwy? Jedyne w jednej jedynej Czechosłowacji system parlamentarny funkcjonował w miarę sprawnie.

W odpowiedzi na te problemy w krajach o religijnej tradycji katolickiej, a kulturowo związanych z tradycją rzymską i prawa rzymskiego, nacjonałści⁷³ rozwiązania problemów państwa demokratycznego szukali we wzmocnieniu instytucji państwowych, przeddefiniowując istotę pojęcia *rządu narodowego*. O ile dotąd za taki uważano rząd wybrany przez naród, tak teraz ogłoszono, że jest nim rząd rządzący w zgodzie z interesem narodu, bez względu na sposób w jaki się ukonstytuował i istnienie lub brak demokratycznego uprawomocnienia swojego istnienia. Chodziło o to, aby rządy partyjne, mające na celu interesy partykularne, zastąpić *rządem narodowym*. Najpóźniej zwrot ten nastąpił w Polsce, gdyż dopiero po 1926 roku.

⁷² Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, op.cit., s. 206–207, 257–258, 367; idem, *Mes idées politiques*, Paris 1968 [1937], s. 203–204, 226.

⁷³ Do kategorii ruchów nacjonalistycznych zaliczamy tutaj także faszyzm włoski, a to z tego powodu, że nacjonałści połączyli się z faszystami B. Mussoliniego (1923), dając temu ruchowi program, który faszyzm zrealizował (budowa imperium, zachowanie monarchii, zerwanie z parlamentaryzmem, pogodzenie państwa z Kościołem, reformy socjalne, etc.) – zob. P. Alatri, *Le Origini del fascismo*, op.cit., s. 5–32 (dlatego autor ten faszyzm określa mianem „nazionalfascismo”, s. 30); J. Sondel-Cedarmas, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, Kraków 2013, s. 407–428.

Dlatego klasyczne *Myśli nowoczesnego Polaka* (1904) Romana Dmowskiego, definiujące polską doktrynę nacjonalizmu, nie wykazują jeszcze cech autorytarnych⁷⁴. Niech nam to zilustrują cytaty nacjonalistów z różnych krajów:

A/ We Francji Charles Maurras pisze:

Część Francuzów podzielona wedle gustów i idei, jest reprezentowana w Izbie. Jest jednak coś, co nie jest tam reprezentowane: Francja. Ani w Izbie, ani w Senacie, ani na Polach Elizejskich, ani w Rządzie – są tam reprezentowane jedynie partie – nie ma tam reprezentacji Francji – tej Francji, która była wczoraj, tej, która będzie jutro, tej, która stoi ponad wyborami (...). W tych warunkach chcielibyście, aby miała prawodawstwo nastawione na rozwój, trwałość, przyszłość? Jako Byt jest ona w państwie nieobecna⁷⁵.

W innym tekście tego samego myśliciela politycznego czytamy: „Interes powszechny nie ma konstytucyjnego reprezentanta, skoro całe państwo jest wedle prawa i konstytucji ufundowane na interesach partykularnych i partyjnych. We Francji nikt nie jest narodem”⁷⁶.

B/ We Włoszech podobnie pisze prawicowy faszysta Francesco Lo Faro:

Izba reprezentuje interesy partykularne, a nie interes powszechny państwa. Socjaliści reprezentują tylko jedną klasę społeczną przeciwko innej i przeciwko państwu, agraryści reprezentują tylko grupę interesów, posłowie z Sardynii swój region, etc. (...) parlamentaryzm można zdefiniować jako upadek zasady reprezentacji narodu na korzyść interesów indywidualnych i grupowych, które panują nad państwem dzięki zasadzie wyboru deputowanych⁷⁷.

Carlo Costamagna dodaje, że może ten stan przełamać tylko faszystowskie państwo, będące „wewnętrzną negacją wszelkiej partii”⁷⁸. Dlatego też, posługując się heglowską narracją, Giovanni Gentile tworzy tutaj teorię państwa jako instytucji „etycznej”⁷⁹.

C/ W Hiszpanii opowiadający się za dyktaturą gen Miguela Primo de Riverę (1923–30) José Pemartin stwierdza: „Ład jest niezbędnym warunkiem dla wszelkich kolektywnych przedsięwzięć. Nic nie może zostać zrealizowane bez niego, chyba, że przez przypadek. W materii politycznej ład jest połączeniem autorytetu

⁷⁴ R. Dmowski, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989 [1904].

⁷⁵ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–35, t. III, s. 181.

⁷⁶ Ibidem, t. II, s. 9.

⁷⁷ F. Lo Faro, *Il nuovo parlamento nello Stato fascista*, Roma 1928, s. 23, 25.

⁷⁸ C. Costamagna, *Il senso dello Stato*, „Ciritica Fascista”, 15.01.1927.

⁷⁹ J.T. Desanti, *Gentile et les origines philosophiques du fascisme*, w: M.A. Macciocchi (red.), *Eléments pour une analyse du fascisme*, Paris 1976, t. I, s. 115–127; W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo ‘etyczne’ Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 1997, t. XX, s. 211–222.

i hierarchii”⁸⁰. Przywódca hiszpańskiej Falange – a prywatnie syn gen. Primo de Riverę – José Antonio Primo de Rivera uzupełnia poprzednią wypowiedź: „Ojczyzna jest permanentną jednością, wspólnym losem historycznym, dla której państwo autorytarne, żywe i korporacyjne, pozwoli pracować dzięki swoim prawom ustanowionym dla każdej jednostki i klasy”⁸¹.

D/ Podobne pro-państwowe stwierdzenia znajdujemy u wielkich nacjonalistycznych dyktatorów. Mussolini ogłasza, że „bez państwa nie ma narodu. Są tylko związki między jednostkami ludzkimi, wrażliwe na wszelkie impulsy dezintegracyjne, których historia jest pełna”⁸². Gen. Francisco Franco tak charakteryzuje efekt swoich kilkudziesięcioletnich rządów: „Hiszpania roku 1970 jest całkowicie odmienna od tej, którą gnębiły konwulsje i antagonizmy w roku 1933. Rozpadowi i permanentnej walce partii, możemy przeciwstawić panoramę społeczeństwa uporządkowanego, gdzie walka klas jest sztandarem, którego nie ma gdzie wywiesić”⁸³. Ten rozwój jest możliwy tylko dzięki wieloletniej dyktaturze, zapewniającej Hiszpanii „jedność narodową, jedność religijną, jedność społeczną i jedność polityczną”⁸⁴.

Nacjonalistom niedemokratycznym chodzi więc o znalezienie instytucjonalnego wyraziciela obiektywnie pojętego interesu narodowego. I wszyscy zgadzają się, że jest nim państwo, które jako jedyne jest zdolne stanąć ponad konfliktami partyjnymi i partykularnymi, szczególnie klasowymi. Lecz aby państwo mogło stanąć ponad interesami partykularnymi, samo nie może pochodzić z gry partyjnych interesów. Dlatego nacjonaści tego kierunku odrzucają demokrację i wybory powszechne na rzecz rządów autorytarnych, panujących dla dobra obiektywnego narodu. Stąd idea władzy monarchistycznej (Action Française), autorytarnej o charakterze charyzmatycznym (faszyzm włoski) lub autorytarno-technokratycznej (frankizm w Hiszpanii i salazaryzm w Portugalii).

Autorytarne państwo postrzegano jako jedyne zdolne do położenia kresu konfliktom ekonomiczno-politycznym wyrastającym z wolno-rynkowego kapitalizmu XIX wieku, którego symbolem była rewolucyjne prawo Le Chapelier (1791). Liberalne państwo zakazało łączyć się pracownikom i pracodawcom w związki, samemu wycofując się z ekonomicznej funkcji regulacyjnej. Powstał stan wielkiego chaosu w którym przewagę uzyskała garść najbogatszych, czyli kapitalistów i bankierów. To zaś wywołało rewolucyjną reakcję proletariatu, w postaci ideologii klasowej (marksizm). Nacjonalizm jest próbą odwołania się do idei wspólnoty narodowej przeciwko internacjonalistycznej wspólnocie klasowej⁸⁵, ale i przeciwko oligar-

⁸⁰ J. Pemartin, *Le Général Primo de Rivera et la dictature en Espagne*, Bruxelles 1929, s. 47.

⁸¹ J.A. Primo de Rivera, *Textos biograficos y epistolario. José Antonio intimo*, Madrid 1968, s. 177.

⁸² Cyt. za: N. Tripodi, *Il fascismo secondo Mussolini*, Roma 1978, s. 88.

⁸³ F. Franco, *Pensamiento politico*, Madrid 1975, t. I, s. 196.

⁸⁴ Ibidem, t. I, s. 391.

⁸⁵ Np. M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris 1925, t. II, s. 158–175; G. Bottai, *Le Corporazioni*, Milano 1935, s. 109–110; A. Bertelé, *I tre sistemi economici, liberalismo, socialismo, corporativismo. Loro origini storiche, presupposti ideali, principii generali*, Torino 1940, s. 67–75.

chicznym rządowi plutokracji. Proponuje szerokie spektrum reform ekonomicznych tak, aby przywrócić narodowi proletariat, który przeszedł na pozycje separatystyczne: internacjonalistyczne i klasowe. Maurice Barrès projekt ten nazywał mianem nowej „patriotycznej ekonomii” lub „socjalizmu narodowego”⁸⁶. W istocie chodziło w nim o stworzenie narodowej ekonomii, która – jak pisze teoretyk włoskiego korporacjonizmu Giuseppe Bottai – „zaprowadzi pokój między klasami”⁸⁷.

Wcieleniem w życie ekonomii pokoju społecznego był korporacjonizm. System powstał w faszystowskiej Italii, a konstytuuje go cały szereg ustaw z lat 1923–36⁸⁸. Pierwsze prawodawstwo w tym względzie miało charakter mocno propagandowy, lecz ostatnie z ustaw stanowiły realną włoską odpowiedź na Wielki Kryzys ekonomiczny 1929 roku, konstytuując cały system faktycznie uspołecznionej gospodarki kierowanej przez państwo na podstawie wielkich planów produkcyjnych⁸⁹. W ramach budowy pokoju społecznego faszyci zbudowali we Włoszech pierwsze państwo socjalne z maksymalnym czterdziestogodzinnym tygodniem pracy, płatnymi urlopami, wolnymi niedzielami, odprawami dla zwalnianych pracowników, zakazem pracy małoletnich, ochroną pracy kobiet, ubezpieczeniami od bezrobocia, systemem rentowym i emerytalnym, zasiłkami rodzinnymi i kasami chorych⁹⁰. Włoski system korporacyjny powielono we frankistowskiej Hiszpanii, gdzie przetrwał do końca lat pięćdziesiątych, gdy kraj poddano przyspieszonej liberalnej modernizacji ekonomicznej⁹¹.

Nie jest przypadkiem, że kwestia korporacyjna gości często w wystąpieniach nacjonalistycznych dyktatorów: Benito Mussoliniego, Francisco Franco i Antonio Salazara⁹². To nie tylko problem polityki ekonomicznej autorytarnego państwa, lecz także jego organizacji politycznej. Nacjonalistyczne systemy parlamentarne w autorytarnych krajach romańskich nie są pochodne wyborom powszechnym, lecz korporacyjnym. Chodzi tutaj o zastąpienie wyborów powszechnych przez desygnację korporacyjną, czyli – jak ujmowali to frankiści – wprowadzenie demokracji „organicznej”⁹³, czyli takiej, gdzie parlamentarzyści są niepolitycznymi przedstawicielami

⁸⁶ M. Barrès, *L'idéal dans les doctrines économiques*, „La Cocarde”, 14.11.1894; idem, *Socialisme et nationalisme*, „La Patrie”, 27.02.1903.

⁸⁷ G. Bottai, *Le Corporazioni*, op.cit., s. 19.

⁸⁸ P. de Michelis, *La Rôle économique des corporations fascistes en Italie*, Genève 1940, s. 26–31.

⁸⁹ L. Fontana-Russo, *Politica economica generale e corporativa*. Roma 1940, s. 58–90; P. de Michelis, *La Rôle économique...*, s. 70–84.

⁹⁰ P. de Michelis, *La Rôle économique...*, s. 105–168.

⁹¹ J.R. Hombravella, *Politica económica española (1959–1973)*, Barcelona 1979; M.J. González, *La economía política del franquismo (1940–1970)*, Madrid 1979.

⁹² B. Mussolini, *Spirito della rivoluzione fascista. Antologia degli “Scritti e Discorsi”*, Milano 1940, s. 259–331; F. Franco, *Pensamiento político*, op.cit., t. I, s. 495–522. A. Oliveira Salazar, *Antologia, 1909–1960*, Coimbra 1966, s. 189–204.

⁹³ Np. J. Beneyto Perez, J.M. Costa Serrano, *El partido. Estructura e historia del derecho publico totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939, s. 140.

naturalnych wspólnot zawodowych (korporacji), a nie skonfliktowanych ze sobą partii. Systemy takie wprowadzono w Italii, Hiszpanii, Austrii i Portugalii.

Obok ataku na demokrację największe *novum* w stosunku do nacjonalizmu demokratycznego stanowi afirmacja katolicyzmu, który jest przez nacjonalistów postrzegany jako duchowe antidotum na liberalne wolnomyślicielstwo i materialistyczny marksizm. Prywatny stosunek nacjonalistów do religii był różny: bywali agnostykami (Ch. Maurras, M. Barrès, R. Dmowski), ateistami (B. Mussolini), jak i religijnymi ortodoksami (F. Franco, A. Salazar). Wszyscy jednak stali na gruncie przekonania, że nacjonalizm potrzebuje katolicyzmu jako swojego fundamentu światopoglądowego i konstituuje tradycyjną tożsamość narodową. Ponownie przytoczmy kilka cytatów. Maurras pisał: „Niezależnie od tego czy wierzymy czy nie; to i tak wszyscy jesteśmy urodzonymi katolikami. Nasze przyzwyczajenia duchowe i moralne zostały uformowane pomiędzy balaskami, Świętym Stołem i katolickim ołtarzem”⁹⁴. Dlatego katolicyzm należy traktować jako „element pokoju publicznego, ładu intelektualnego i moralnego oraz tradycji narodowej”⁹⁵. Roman Dmowski pisał podobnie: „katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie (...). Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”⁹⁶. Hiszpański nacjonalista Ramiro de Maeztu stwierdzał: „historyczny walor Hiszpanii polega na obronie ducha uniwersalnego przeciwko sektom. Na tym polegała walka chrześcijaństwa przeciwko islamowi i Izraelowi. Walczyliśmy także dla utrzymania jedności chrześcijaństwa przeciwko duchowi secesji Reformacji”⁹⁷. Zawierając Pakty Laterańskie (1929) nawet ateista i ex-socjalista Mussolini przyznał, że katolicyzm jest istotą włoskiej tradycji⁹⁸. Ataki na liberalizm i demokratyzm za antyklerykalizm i sekularyzację świata na stałe weszły do wokabularza nacjonalizmu niedemokratycznego.

Ostatnim ważnym elementem romańsko-katolickiego nacjonalizmu niedemokratycznego było podkreślanie narodowych uprzedzeń w stosunku do mniejszości narodowych i narodów sąsiednich. Nacjonalizm bowiem wyrasta z poczucia poniżenia i słabości narodu, stanowiąc reakcję na tę bolączkę⁹⁹. Dla Francuzów podniętą konieczną dla narodzin nacjonalizmu była klęska w wojnie z Prusami oraz strata Alzacji i Lotaryngii (1870); dla Włochów klęska pod Aduą z rąk bosonogich Etiopczyków (1896) i ogólne poczucie, że Włochy są państwem drugiej kategorii, co uwypukliły warunki pokoju wersalskiego, gdzie aspiracje Włoch do Dalmacji

⁹⁴ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. I, s. 237.

⁹⁵ Idem, *La politique religieuse* [1912], w: idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 371.

⁹⁶ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo* [1927], w: idem, *Wybór pism*, Nowy York 1988, t. IV, s. 99.

⁹⁷ R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1998 [1934], s. 237.

⁹⁸ R. Paribeni, *L'Impero Romano*, Roma 1939, t. III, s. 45–47.

⁹⁹ I. Berlin, *Odchylona gałąź, o rozwoju nacjonalizmu*, w: idem, *Pokrzywione drzewo...*, s. 216–217, 221.

zostały wyśmiane – stąd charakterystyczne dla tutejszego nacjonalizmu przekonanie, że Włosi są „narodem proletariackim”¹⁰⁰. Dla Hiszpanów tym impulsem była przegrana wojna ze Stanami Zjednoczonymi i utrata resztek dawnego imperium kolonialnego (1898). Na ziemiach polskich to reakcja na długoletnie rozbiory i nieudane próby irredenty, podczas gdy Polacy widzieli sami siebie jako naród rządzący Rzeczpospolitą sięgającą od Gdańska i Poznania po Kijów i Smoleńsk.

Poczucie poniżenia (subiektywne lub obiektywne) prowadzi do poszukiwania *wrogów narodowych* tak wewnątrz, jak i na zewnątrz państwa. Wrogiem wewnętrznym są mniejszości narodowe, szczególnie oskarżani o kosmopolityzm i internacjonalistyczne powiązania Żydzi. Mowa tu głównie o nacjonalizmie francuskim i polskim, gdzie członków tej narodowości łączono z wolnomularstwem, kosmopolitycznym kapitałem, z bolszewizmem lub wrogością do katolicyzmu. Nacjonalizm włoski początkowo nie był antysemicki, aby stać się takim pod koniec lat trzydziestych, pod wpływem teorii przychodzących z sąsiednich Niemiec¹⁰¹. Tylko jeden jedyny nacjonalizm hiszpański nie wykazuje jakichkolwiek śladów niechęci do żydostwa. Niechęć kieruje się także w stronę innych mniejszości narodowych, które są podejrzwane o niełojalność wobec państwa (stosunek endecji do Ukraińców w Małopolsce Wschodniej, stosunek do mniejszości niemieckiej nacjonalistów polskich i francuskich).

Drugim kierunkiem niechęci jest, dla nacjonalistów, sąsiedni naród. Nacjonałści francuscy i polscy zajmowali stanowisko radykalnie antyniemieckie, widząc w Berlinie zagrożenie dla bezpieczeństwa własnych państw (zresztą słusznie, co wykazała II Wojna Światowa). W stosunku do Niemiec nacjonalizm łaciński przyjmuje więc pozycje defensywne, obronne. Nacjonałści francuscy w ogóle zresztą ograniczali się do obrony terytorialnego i kolonialnego *status quo*, które wyłoniło się z pokoju wersalskiego, które dla Francji oznaczało prymat polityczno-militarny w Europie i zachowanie imperium kolonialnego. Inne narody łacińskie walczą jednak dopiero o stworzenie własnych imperiów: Włochom marzy się wskrzeszenie Imperium Rzymskiego w basenie Morza Śródziemnego, a Mussolini chętnie stylizuje się na nowego cezara powstającego imperium¹⁰²; Portugalczycy wierzą w odbudowę wielkości ich małego

¹⁰⁰ R. Michels, *L'imperialismo italiano*, Milano 1914, s. 5–7; E. Corradini, *Discorsi politici. (1902–1923)*, Firenze 1923, s. 103n; idem, *Jedność i potęga narodów*, Poznań 1937 [1922], s. 6.

¹⁰¹ M.-A. Metard-Bonucci, *L'antisémitisme fasciste. Un 'transfert culturel' de l'Allemagne vers l'Italie?*, „Relations Internationales”, 2003, nr 116, s. 483–494; idem, *Profil racial de l'homme nouveau sous le fascisme italien*, w: idem, P. Milza (red.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*, Paris 2004, s. 147–169.

¹⁰² R. Paribeni, *L'Impero Romano*, op.cit., t. III, s. 49–50 (tamże wybór mów Duce na temat konieczności odbudowy Rzymu – s. 5–18). Zob. na ten temat także 2 interesujące broszury, N. Fattovich, *Il senso della Romanità in Mussolini*, Bologna 1939; G. Bottai, *La funzione di Roma nella vita culturale e scientifica della nazione*, Roma 1940. Szerzej o problemie w literaturze naukowej zob. np. F. Rigotti, L. Ornaghi, *Die Rechtfertigung der faschistischen Diktatur durch die Romanität*, w: R. Saage (red.), *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, Berlin 1995, s. 141–157.

kraju dzięki zasiedleniu afrykańskich kolonii (Angola i Mozambik)¹⁰³; Hiszpanie lat trzydziestych marzą o *Hispanidad*, czyli o budowie wielkiego katolicko-hiszpańskiego imperium złożonego z Półwyspu Iberyjskiego i całej Ameryki Łacińskiej¹⁰⁴.

Romańscy nacjonałiści niedemokratyczni zwalczali wszystkie instytucje polityczne, które stworzyli ich ojcowie, czyli nacjonałiści demokratyczni. Gdy ich ojcowie byli republikańcami, demokratami i antyklerykałami, a marzyli o republice europejskiej złożonej z wolnych i demokratycznych narodów, to ich marzeniem była nacjonalistyczno-katolicka dyktatura, wroga wobec sąsiadów i wobec mniejszości narodowych. Zaciekle zwalczali „idee 1789 roku” (fasyzm włoski) ale także i romantyzm polityczny, stanowiący filozoficzny fundament rewolucyjnego patriotyzmu, widząc w nim fałę irracjonalnej anarchii (ruchy francuski i hiszpański)¹⁰⁵. Nacjonałiści demokratyczni zwykle nie żyli na tyle długo, aby doczekać pokolenia nacjonalistów niedemokratycznych. Nieliczni epigoni jakobińskiego nacjonalizmu byli jednak przerażeni jego nową falą. Taki oto ostatni prawdziwy jakobin Eugène Fournière zwracając się do Barrèsa i Maurrasa pisał: „Nacjonalizm (...) jest republikański, ufundowany na prawie narodów do samostanowienia. Nacjonalizm zrodził się w sercu Francuzów, gdy proklamowano Prawa Człowieka, te prawa człowieka, na które rzucacie takie anatemy”, po czym twierdzi, że nowi nacjonałiści kierują się „prymitywnym uczuciem plemiennym nie mającym innego kontaktu z sąsiadami, poza wojną, i który nie wymienia z nimi towarów i idei, a jedynie mordercze strzały”¹⁰⁶.

Nacjonałiści niedemokratyczni końca XIX wieku i okresu międzywojennego mieli świadomość, że ich ojcowie pochodzili z lewicy i byli rewolucjonistami. Faszyści włoscy, zwalczając przyszlą z Francji Rewolucję 1789 roku, ustawicznie powoływali się na oryginalnie włoską tradycję demokratycznego Risorgimento¹⁰⁷. Jednak stali na stanowisku, że odrzucając liberalne i parlamentarne instytucje polityczne, realizują jego demokratyczne przesłanie. „*Mazzini oggi è con noi*” (Dziś Mazzini

¹⁰³ M. Braga da Cruz, *O Partido e o Estado na Salazarismo*, Lisboa 1988, s. 62–73; A.E. Duarte Silva, *Salazar e a política colonial do Estado Novo, o acto colonial (1930–1951)*, w: *Salazar e o Salazarismo*, Lisboa 1989, s. 101–52; Y. Leonard, *Le colon, figure de l'homme nouveau dans le Portugal de Salazar?* w: idem, P. Milza (red.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*, Paris 2004, s. 209–226.

¹⁰⁴ J. Vazquez de Mella, *Antologia*, Madrid 1953, s. 66–69; I. Gomá Tomàs, *Apologia de la Hispanidad. Discurso pronunciado en el Teatro "Colón", de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del "Día de la Raza", "Acción Española"*, 01.11.1934; R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, op.cit.

¹⁰⁵ P. Lasserre, *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*, Paris 1911 [1907]; Ch. Maurras, *Romantisme et Révolution*, Paris 1922; E. Vegas Latapie, *Romanticismo y Democracia*, B.m.w. 1938.

¹⁰⁶ E. Fournière, *L'artifice nationaliste*, Paris 1903, s. 9, 31.

¹⁰⁷ Np. R. Michels, *Elemente zur Entstehungsgeschichte des Italienischen Sozial-patriotismus*, w: idem, *Sozialismus und Faschismus*, München 1925, s. 1–53.

jest z nami) – pisał największy ideolog faszyzmu Giovanni Gentile¹⁰⁸. W Action Française żywiono wielki podziw dla jakobińskiego Komitetu Ocalenia Publicznego, który uratował kraj przed zbrojną zewnętrzną kontrrewolucją, której zwycięstwo oznaczałoby wprowadzenie zwycięstwa prawicy, ale przy okazji także złupienie Francji i zabór jej przygranicznych terytoriów¹⁰⁹. W polskiej tradycji endeckiej, mimo całego jej krytycyzmu wobec rewolucyjnego polskiego Romantyzmu, także zdawano sobie sprawę z wagi tego dziedzictwa dla polskiego nacjonalizmu¹¹⁰. W sumie wszyscy nacjonaści niedemokratyczni, mimo ich sympatii dla prawicowych koncepcji ustrojowych, mieli świadomość, że genetycznie nacjonalizm narodził się w czasie Rewolucji Francuskiej, lecz jego ówczesne propozycje są sprzeczne ze współcześnie pojętym interesem narodowym. Chodziło im więc o połączenie post-rewolucyjnego nacjonalizmu z instytucjami politycznymi odwołującymi się do autorytarnej i hierarchicznej wizji przedrewolucyjnej. Chodziło im o to, aby – jak pisał Maurras – „połączyć synów jakobinów z synami szuanów”¹¹¹.

4.2. NIEMIECKI SEPARATYZM CYWILIZACYJNY

Nacjonalizm niemiecki już w XIX wieku rozwijał się inaczej niż romański, co wynikało z co najmniej dwóch istotnych przyczyn:

A/ Germański nacjonalizm właściwie nigdy nie przeszedł przez fazę demokratyczną, gdyż był reakcją na ludowładcze idee i instytucje przyniesione z Francji, i na francuskich bagnietach, czyli na idee rewolucyjnej. Idee Oświecenia były tutaj traktowane jako *francuskie*, a nie jako uniwersalne. Dlatego niemiecki romantyzm polityczny, jakkolwiek oparty na (liberalnym epistemologicznie) skrajnym subiektywizmie, prawie zawsze przyjmował pozycje reakcyjne, stając się wyrazicielem tutejszego konserwatyzmu¹¹². Zwalczając abstrakcyjne wizje Oświecenia rewaloryzował

¹⁰⁸ P.G. Zunino, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna 1985, s. 88. Szerzej na temat stosunku faszyzmu do Risorgimento zob. np. N.A. Sidi-Maamar, *Entre philosophie et politique, Giovanni Gentile. Un philosophe engagé sous le fascisme*, Paris 2001, s. 17–38; H.A. Cavallera, *L'immagine del Fascismo in Giovanni Gentile*, Lecce 2008, s. 80–128.

¹⁰⁹ L. Daudet, *L'Entre-deux-guerre*, Paris 1932, s. 213; Ch. Maurras, *Dictionnaire politique...*, t. V, s. 50–51, 162; idem, *Les Conditions de la Victoire*, Paris 1918, t. IV, *La blessure intérieure*, s. 148.

¹¹⁰ Np. S. Kozicki, *Dziedzictwo polityczne Trzech Wieszczów*, Warszawa 1949, s. 342 i nast.

¹¹¹ Ch. Maurras, *La contre-révolution spontanée*, Lyon 1943, s. 57.

¹¹² J. Baxa, *Romantik und konservative Politik*, w: G.-K. Kaltenbrunner (red.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972, s. 443–468; G.-K. Kaltenbrunner, *Der schwierige Konservatismus. Definitionen-Theorien-Porträts*, Herford 1975, s. 169–222; J. Godechot, *La contre-révolution. Doctrine et action*, Paris 1984, s. 124–130; K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989, s. 71–86; R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 147–160.

myślenie historyczne i zakorzenienie w lokalnej tradycji. W odróżnieniu od romanów, nacjonaści niemieccy początku XIX wieku nigdy nie postrzegali samych siebie jako nurtu politycznego, którego uwieńczeniem miało być zjednoczenie całej Europy czy też Ludzkości. Przeciwnie, chcieli jednaczyć tylko i wyłącznie kraje niemieckojęzyczne przeciwko napoleońskiej inwazji¹¹³.

B/ Cechą szczególną niemieckiej myśli politycznej XIX wieku była długa nieobecność idei zjednoczenia ludów niemieckojęzycznych w jedno państwo. Przez całe dziesięciolecia dominowała tutaj luterkańska tradycja myślenia o państwie terytorialnym, dynastycznym, obejmującym tylko część niemieckojęzycznej wspólnoty, zwykle jednolitej konfesyjnie. Kiedy Johann G. Fichte tworzy swoją gospodarczo autarkiczną koncepcję „zamkniętego państwa handlowego”, to nie jest to projekt ogólnoniemiecki, lecz wyłącznie pruski, o czym świadczy już fakt, że adresatem książki jest jeden z pruskich polityków¹¹⁴, a rozprawa nie dotyczy Niemiec jako takich, lecz tylko Prus. Gdy Georg W.F. Hegel tworzy swoją historiozoficzną apologię państwa, to nie jest to państwo ogólnoniemieckie, lecz protestanckie państwo pruskie¹¹⁵.

Nacjonaści niemieccy nie ogniskowali się wokół idei państwa, ponieważ Niemcy od wieków nie mieli jednolitej państwowości i właściwie nie posiadali nawet takiej tradycji. Nie przyniosło jej także rozwiązanie *małoniemieckie* uskutecznione przez politykę Ottona von Bismarcka, pomijające niemieckojęzyczną Austrię w procesie zjednoczenia Niemiec. Dlatego centrum tutejszego nacjonalizmu obracało się nie wokół idei państwa, lecz specyficznie rozumianego narodu (*Volk*). Jako członków Volku pierwotnie pojmowano poddanych danego niemieckiego państewka, bez względu na ich narodowość. Przyniesione z Francji liberalne ustawodawstwo stało na tym samym stanowisku (naród obywatelski). Szybko jednakże, pod wpływem filozofii Johanna G. Herdera i romantyków niemieckich, pod pojęciem tym zaczęto rozumieć trudną do zdefiniowania wspólnotę kulturowo-duchową, a w końcu wręcz rasową i to w rozumieniu biologicznym¹¹⁶.

Nie mając przez wieki narodowego zjednoczonego państwa, nacjonalizm niemiecki nie odwoływał się do tej kategorii. Przeciwnie, termin *państwo* kojarzył raczej z terytorialnymi bytami politycznymi, sztucznie wykrojonymi na rozległych obszarach niemieckojęzycznych. Równocześnie Niemcy nie byli zdolni ukształtować u siebie własnej oryginalnej tradycji państwowej, co bez kłopotu uczynił nacjonalizm włoski epoki Risorgimento i to mimo podobnego braku historycznego państwa narodowego. Ta intelektualna słabość niemieckiego nacjonalizmu miała

¹¹³ J. Droz, *Présentation*, w: idem (red.), *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963, s. 24–31.

¹¹⁴ J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe* [1800], w: idem, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa 1996, s. 151–155.

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2003 [1821], s. 473–518.

¹¹⁶ H. Liermann, *Das deutsche Volk als Rechtsbegriff im Rechtsstaatsrecht der Gegenwart*, Berlin-Bonn 1927, s. 5–26.

swoje przyczyny w odrzuceniu prawa rzymskiego publicznego. Tutejsza dominująca filozofia prawa, już od epoki Romantyzmu, odrzucała prawo rzymskie prywatne, postrzegając je (chyba nazbyt pochopnie) jako indywidualistyczne i liberalne, niezgodne ze starogermańskim duchem wspólnotowym¹¹⁷, a rzymskie prawo publiczne jako faworyzujące nowożytnie i scentralizowane państwo absolutystyczne, czyli – w niemieckich warunkach politycznych do 1870 roku – państwo terytorialne, a więc nie mające charakteru ogólnoniemieckiego¹¹⁸. Prawo rzymskie w ogóle pojawiło się w Rzeszy późno, gdyż dopiero w XII–XIII wieku, wraz z włoskimi prawnikami dynastii Staufów, a na dobrą sprawę upowszechnili je francuscy okupanci w czasie Rewolucji i wojen napoleońskich. Dlatego w XIX wieku trwała tu ostra dyskusja czy można je w ogóle uznać za wyraz niemieckiego ducha historycznego (K. von Savigny vs A. Thibaut)¹¹⁹. Największym wrogiem prawa rzymskiego w nauce niemieckiej przełomu XIX–XX wieku był wybitny historyk i filozof prawa Otto von Gierke¹²⁰.

Z braku wspólnej tradycji, a także i myśli pro-państwowej (rozumiemy przez to takiej, jaka wynika z ducha prawa rzymskiego publicznego), ludy niemieckojęzyczne jedność traktowały jako wspólnotę o charakterze mistycznym lub rasowym. Jej wyrazem stał się volkizm, wyrażającym tęsknoty Niemców za pradawnym i wyidealizowanym światem przednowożytnym. Volkizm odwoływał się do idei, że w *krajobrazie*, czyli w otoczeniu, przechowują się narodowe, odziedziczone po przodkach tradycje, które jednostka wchłania żyjąc w ojczyźnie od narodzin. Dlatego pojawiły się tutaj takie pojęcia jak *zakorzenienie* oraz *ziemia i krew*. Tak pojęty volkizm miał charakter głęboko partykularny i historyczny, a religijnie nabrał wymiaru panteistycznego. Postulowany wiejsko-germański porządek jest tu utożsamiany z germańskim Średniowieczem, a jego antytezą jest Żyd, przedstawiany jako wieczny nomad, bezpaństwowiec, człowiek całkowicie *wykorzeniony*, czyli prekursor i twórca indywidualistycznego liberalizmu. Starcie niemieckich chłopów oraz żydowskich karczmarzy i bankierów stworzyło prototyp mitu walki ras o panowanie nad światem¹²¹. Dla ludu pozbawionego jednolitej tradycji i filozofii państwa zaletą volkizmu był poza-racjonalny charakter, będący kwestią subiektywnego uczucia. Członkiem tak

¹¹⁷ V. Stanisłowski, *Natur und Staat. Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Opladen 1979, s. 117; T. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik. Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Berlin 1989, s. 83, 313–314; idem, *Adam Müllers Staats- und Wirtschaftslehre*, Marburg 2004, s. 87–88, 96–97.

¹¹⁸ M. Rainer, *Das Römische Recht in Europa. Von Justinian zum BGB*, Wien 2012, s. 203–237.

¹¹⁹ G. Pugliese, *I Pandettisti fra Tradizione romanistica e moderna Scienza del Dritto*, w: *La Formazione storica del Diritto moderno in Europa*, Firenze 1977, s. 32–40; M. Rainer, *Das Römische Recht...*, s. 276–322.

¹²⁰ O. von Gierke, *Der germanische Staatsgedanke*, Berlin 1919; idem, *Die soziale Aufgabe des Privatrechts*, Frankfurt am. Main 1948, s. 10–23.

¹²¹ Na temat volkizmu zob. np. G.L. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, Warszawa 1972; S. Breuer, *Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich*, Darmstadt 2005, s. 146–161.

pojętej wspólnoty mógł być obywatel każdego niemieckojęzycznego państwa lub też niemieckojęzyczny obywatel innego państwa.

Wspólnota volkistowska, ukształtowana przez *krajobraz*, z natury miała charakter partykularny i budowana była w opozycji do wszelkiego uniwersalizmu. Paul de Lagarde próbował jeszcze ukonstytuować jej odrębność na gruncie odbudowy monolatrycznej niemieckiej religii, czyli na pierwiastku duchowym¹²². Szybko jednak Niemcy zaczęli budować swoje poczucie tożsamości na micie rasy (w znaczeniu biologicznym). Mit ten, stworzony we Francji (A. de Gobineau), pierwotnie stanowił podbudowę dla idei społeczeństwa stanowego, głosząc, że ludzie nie są sobie równi¹²³. Antropolodzy niemieccy (L. Wilser, K. Penka, T. Poesche) nadali mu jednak formy naukowe, bazując na Darwinowskiej filozofii przyrody. Badacze ci umieścili praojczyznę Aryjczyków (Thule) na Północy, traktując wspólne pochodzenie ludów jako podstawę idei pangermańskiej. Friedrich Lange zanegował uniwersalizm chrześcijański, przypisując Aryjczykom prymat nad innymi rasami, a przede wszystkim skłonność do nietzschańskiej heroicznej koncepcji życia, aby stąd wyprowadzić pochwałę pruskiego militarizmu. Heinrich Driesmas nawet Reformację postrzegał jako walkę rasy germańskiej przeciwko katolicyzmowi znajdującemu się pod wpływami judaizmu¹²⁴. Olbrzymie znaczenie miała doktryna Ludwiga Woltmanna, który badał ustroje państwowe i prawodawstwa przez pryzmat rasowy, propagował politykę eugeniczną, której celem miało być wyhodowanie nowej elity. Germanów postrzegał jako najwyższy produkt ewolucji, a za przyczynę upadku imperiów uznał mieszanie się ras¹²⁵.

Nacjonalizm niemiecki zadomowił się w mocno już zsekularyzowanych kręgach prusko-protestanckich, dlatego jego ostrze zawsze było antykatolickie. Prusy budowały swoją tożsamość w obsesyjnej opozycji wobec uniwersalizmu świata łacińskokatolickiego¹²⁶. Tendencja ta została zradykalizowana przez narodowych socjalistów, rozwijających mit rasy germańskiej. Wedle Alfreda Rosenberga, chrześcijaństwo stworzone przez św. Pawła miało mieć charakter „zażydzony” intelektualnie, stanowiąc „jahwistyczny” system irracjonalnej „mistyki” i „magiii”. Szczególnie miało to, jego zdaniem, być widoczne w katolicyzmie służącym „zagranicznemu” łacińskiemu Rzymowi, mającemu wielki i rozwijany przez stulecia plan duchowego,

¹²² P. de Lagarde, *An die Deutschen. Eine Auswahl aus den ‚Deutschen Schriften‘*, Berlin b.r.w., s. 195–254.

¹²³ J. Evola, *Il mito del sangue*, Milano 1937, s. 31.

¹²⁴ Ibidem, s. 37–42, 52–53.

¹²⁵ Ibidem, s. 43–49.

¹²⁶ M.B. Gross, *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, b.m.w 2005; G. Kucharczyk, *Kulturkampf. Walka Berlina z katolicyzmem (1846–1918)*, Warszawa 2009; M. Kopczyński, *Między konserwatyzmem i nacjonalizmem. Myśl polityczna Ottona von Bismarcka*, Toruń 2013, s. 199–280.

intelektualnego i politycznego ujarzemia Niemców¹²⁷. Lekarstwem na katolicki spisek miał być pomysł „piątej Ewangelii”, czyli narodowego, niemieckiego i rasiistowskiego chrześcijaństwa o charakterze terytorialnym, z własnymi dogmatami, oddzielną eklezjologią, gdzie nacjonalistyczne państwo miałoby zarządzać kościołem w imieniu Volku. W tym niemieckim chrześcijaństwie Chrystusowe Objawienie zostanie zastąpione przez narodowo-religijny mit¹²⁸. Praktyczną realizacją tego projektu w III Rzeszy był ruch tzw. niemieckich chrześcijan, którzy wprowadzili do chrześcijaństwa rasizm, eliminując zeń wątki judaistyczne i uniwersalistyczne¹²⁹.

W sumie to nacjonalizm niemiecki niedemokratyczny nie tyle był nacjonalizmem (odwołaniem się do wspólnoty narodowej), co rasizmem (odwołanie się do rzekomej wspólnoty genetycznej) o charakterze mistycznym i irracjonalnym. Nie był nauką, lecz mitem – stąd tytuł programowej książki Rosenberga (*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*)¹³⁰. Jego cechą charakterystyczną był charakter anty-etatystyczny (w rozumieniu prawa rzymskiego publicznego) i ignorujący prawo stanowione na rzecz subiektywnych odczuć. Dlatego rację miał Carl Schmitt, gdy dojście do władzy nazistów (1933) skwitował stwierdzeniem, że „Hegel jest martwy”¹³¹. Wtórował mu w tym czołowy nazistowski filozof prawa Otto Koellreutter pisząc: „państwo samo w sobie nie ma jakiegokolwiek własnej wartości politycznej. Narodowemu socjalizmowi obca jest hegłowska idea, że państwo stanowi *rzeczywistość etyczną*”¹³².

Sprzeciwiający się idei nowożytnego państwa prawnicy z SS (K. Eckhardt, R. Höhn) głosili więc całkowity woluntaryzm prawniczy: działający w imieniu Volku Führer nie kieruje się prawem stanowionym. W III Rzeszy formalnie obowiązywała liberalna konstytucja weimarska, a w prawie cywilnym liberalny BGB. Mimo to sądy orzekają tutaj w zgodzie z obowiązującą linią ideologiczną. Wyroki sądowe często zastępowano wprost decyzjami administracyjnymi, czyli usankcjonowano państwo bezprawne, gdzie normy zastąpiły rozkazy, instrukcje zwierzchników i arbitralne decyzje sędziów inspirowanych się ogólnymi zasadami narodowo-socjalistycznej filozofii prawa, ideologii lub programem NSDAP¹³³. Państwo traci swój prymarny charakter

¹²⁷ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, München 1938 [1930], passim,szcz. zob. I, 1, 1; I, 1, 3–4; I, 1, 6–8; I, 2, 1–3; I, 3, 5–6; II, 1, 3; II, 6.

¹²⁸ Ibidem, V. Szerzej na ten temat zob. K. Harvill-Burton, *Le Nazisme comme religion. Quatre théologiens déchiffrent le code religieux nazi (1932–1945)*, Quebec 2006, s. 20–36.

¹²⁹ Zob. np. H.J. Sonne, *Die politische Theologie der Deutschen Christen*, Göttingen 1982; J. Stroup, *Political Theology and Secularization in Germany, 1918–1939. Emanuel Hirsch as a Phenomenon of his Time*, “Harvard Theological Review”, 1987, nr 80, s. 321–368; E. Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, München 2006, s. 160–220.

¹³⁰ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, op.cit., III, 3, 3.

¹³¹ C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Berlin 1933, s. 32.

¹³² O. Koellreutter, *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss*, Berlin 1935, s. 10.

¹³³ C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello stato*, Milano 1938, s. 172–86; V. Winkler, *Der Kampf gegen die Rechtswissenschaft*, Hamburg 2014, s. 279–282.

wobec Volku, którego wyrazicielami są Führer i partia nazistowska. Ta relacja państwa z partią to podstawowa różnica między romańskim faszyzmem włoskim i niemieckim. Dla faszystów włoskich myśl, że cokolwiek mogłoby stać ponad totalitarnym państwem, nawet rządząca monopartia (PNF), jest absolutnie nie wyobrażalna¹³⁴.

Naziści jako jedyny podmiot prawa uznają Volk (*Volksgemeinschaft*), obejmujący wszystkich rasowo czystych Niemców zamieszkających tak w Rzeszy, jak i poza jej granicami. Karl Lorenz pisze:

podmiotem prawa (Rechtgenosse) jest tylko ten, kto jest częścią Volku (Volkgenosse). Częścią Volku jest zaś ten, kto jest z niemieckiej krwi. To stwierdzenie winno zostać zapisane jako źródło zdolności do czynności prawnych każdego człowieka w art. 1 BGB, stając się podstawą naszego porządku prawnego¹³⁵.

Teraz rozumiemy dlaczego w hitleryzmie to Volk, a nie państwo jest podstawowym podmiotem prawa¹³⁶, gdyż nie-germańscy obywatele tegoż państwa (np. Żydzi) nie są częścią Volku, ale są nimi obywatele innych państw, gdy są niemieckiego pochodzenia. Dlatego rozróżnienie polityki wewnętrznej i zagranicznej traci sens. Nikt nie wie kto dokładnie jest członkiem Volku i ilu ich jest. W jego imieniu wypowiada się Adolf Hitler, będący jego jedynym prawomocnym politycznym reprezentantem¹³⁷. Hans Frank i Carl Schmitt twierdzą, że wódz jest mówiącym prawem, a więc jego każda publiczna wypowiedź ma charakter normatywny, znosząc stare ustawy i ustanawiając nowe¹³⁸.

Hitlerowcy nie byli etnicznymi nacjonalistami. Nazizm nigdy nie był ruchem nacjonalistycznym, lecz imperialnym, czego symbolem była idea Tysiącletniej Rzeszy. Wierzyli, że świat należy podzielić na kilka „wielkich przestrzeni”, rządzonych przez kilka narodów-panów (Niemcy, Włosi, Japończycy, Anglicy, Amerykanie, ew. Rosjanie), gdzie każdy z nich suwerennie urządza podległy sobie obszar. Symbolem tego absolutnego panowania nad własną *wielką przestrzenią* jest doktryna Monroe, ustanawiająca zwierzchność

¹³⁴ Np. L. Viesti, *Stato e diritto fascista*, Perugia 1929, s. 15–82; C. Costamagna, *Dottrina del fascismo*, Brindisi 1983 [1938], t. I, *Il principio dello Stato*, s. 34–96; A. Rocco, *Scritti e Discorsi politici*, Milano 1938, t. III, *La formazione dello Stato fascista (1925–1934)*, s. 943–956. Podobnie na sprawę patrzyli faszyci hiszpańscy – zob. L. Legaz y Lacambra, *Introducción a la teoría del Estado Nacional-sindicalista*, Barcelona 1940, s. 129–192.

¹³⁵ Cyt. za, M. Auer, *Der privatrechtliche Diskurs der Moderne*, Tübingen 2014, s. 21, przyp. 41.

¹³⁶ C. Barrabino, *Il ‘popolo’ nell’ideologia nazional-sozialista*, Milano 1940, s. 169–184; F. Lopez de Oñade, *La certezza del diritto*, Milano 1968 [1942], s. 102–142.

¹³⁷ E. Huber, *Wesen und Inhalt der politischen Verfassung*, Hamburg 1935, s. 91; O. Koellreuter, *Deutsches Verfassungsrecht*, op.cit., s. 15, 146–148; C. Barrabino, *Il ‘popolo’ nell’ideologia...*, s. 133–141.

¹³⁸ H. Frank, *Die Neugestaltung des deutschen Rechts*, „Deutsches Recht”, 1935, nr 19/20, s. 470; C. Schmitt, *Der Rechtsstaat*, w: H. Frank (red.), *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, München 1935, s. 3–10.

Waszyngtonu nad całym Nowym Światem¹³⁹. Każdy naród, w swojej przestrzeni, ustanawia swoją ideologię i ma prawo do wszelkich form inżynierii społecznej, włącznie z eksterminacją całych narodów lub grup społecznych uznanych za wrogie lub zbędne. Dla Niemców miejscem panowania miałyby być Europa kontynentalna. Naziści marzyli o stworzeniu Stanów Zjednoczonych Europy (*Vereinigten Staaten von Europa*)¹⁴⁰. Dzięki zjednoczeniu pokojowemu (za pomocą presji ekonomicznej) lub podbojowi militarnemu niemiecki przemysł zapanuje nad gospodarką kontynentu, naród niemiecki uzyska „przestrzeń życiową” dla ekspansji ekonomicznej i migracji, wreszcie nastąpi zjednoczenie Niemców z Rzeszy, Austrii i mniejszości niemieckiej z pozostałych państw¹⁴¹. W ten sposób powstanie ogólnoeuropejska „strefa gospodarcza”, w której „narody będą współpracować dla wspólnego rozwoju wspólnej przestrzeni cywilizacyjnej, gospodarczej i kulturowej”¹⁴². Oto niemiecka idea „nowego uporządkowania rzeczywistości” (*Neuordnung*)¹⁴³.

Nazistowska Przestrzeń Życiowa (*Lebensraum*) odchodzi od myślenia w kategoriach etatystycznych. Wizja ta zakłada ostateczne „przewycięzenie suwerennych państw”¹⁴⁴ i zastąpienie tradycyjnych państw europejskich przez pan-kontynentalne rządy Volku. Ta mistyczna wspólnota, której nie sposób opisać, a można ją jedynie instynktownie wyczuć, miałyby stać się nowym suwerennym podmiotem prawa. Państwa miały zniknąć jako podmioty polityczne, a w ich miejsce jedynym podmiotem stać się miał niemiecki Volk, który miał zbudować przyszłą wspólnotę europejską ludów aryjskich. Reinhard Höhn pisze, że Europa będzie „Przestrzenią Życiową dla jednego Volku”, gdzie inne narody znajdą szczęście dzięki „harmonii nierówności”¹⁴⁵, czyli dzięki rzekomemu dobrodziejstwu hegemonii niemieckiej.

Naziści zbudowali w Niemczech system totalitarny teoretycznie będąc nurtem skrajnie antypaństwowym (anty-etatystycznym), szczególnie silnie opozycyjnym wobec prawa rzymskiego oraz, wyrosłej zeń, nowożytniej idei suwerennego państwa. Nazizm był wyrazem antypaństwowej doktryny Gierkego, negującego prawo rzymskie publiczne jako źródło idei państwa, na rzecz germańskiego prawa wspólnotowego (pozbawionej prawa publicznego)¹⁴⁶. Volk miał zastąpić państwo, a volkistowskie

¹³⁹ C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin 1991 [1941], s. 22–33.

¹⁴⁰ H. Krebs, *Panuropa oder Mitteleuropa?* München 1931, s. 16.

¹⁴¹ Ibidem, s. 3, 21–23, 29; R. Höhn, *Reich, Grossraum, Grossmacht*, Darmstadt 1942, s. 85–88.

¹⁴² R. Höhn, *Reich, Grossraum...*, s. 110, 112.

¹⁴³ Szerzej o problemie zob. M. Ziętek-Wielomska, *Idea Neuordnung jako źródło niemieckich idei zjednoczenia Europy*, w: Ł. Święcicki, A. Wielomski (red.), *Od Christianitas do Unii Europejskiej. Historia idei zjednoczenia Europy*, Warszawa 2015, s. 267–298.

¹⁴⁴ R. Höhn, *Reich, Grossraum...*, s. 133.

¹⁴⁵ Ibidem, s. 133, 136.

¹⁴⁶ R. Höhn, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, Hamburg 1935, s. 16. O roli O. von Gierkego dla nazizmu w tej kwestii zob. R. Höhn, *Otto von Gierke Staatslehre und unsere Zeit*, Hamburg 1936, s. 9–14.

wspólnotowe prawo prywatne miało wyprzeć wszelkie prawo publiczne¹⁴⁷. Dzięki zniesieniu nowożytnego państwa i prawa publicznego odbudowana miała być pradawna wspólnota narodowa (*Gemeinschaft* vs *Gesellschaft*). W nazizmie państwo powstało przypadkowo, gdy okazało się, że odebrana wyemancypowanej liberalnej jednostce wolność nie może być oddana wspólnotowemu społeczeństwu, gdyż takiego nie udało się sztucznie wskrzesić, a prawo stanowione przez wodza i partię w imieniu Volku musi mieć jakiegoś formalnego egzekutora. Zagrabione jednostkom wolności liberalne przejęło tedy państwo, stając się totalitarnym, niejako przez przypadek, jako produkt uboczny antyliberalnej rewolucji¹⁴⁸.

5. NACJONALIZM EUROPEJSKI

Po II Wojnie Światowej słowo *nacjonalizm* zostało wyklęte i w dykjonarzach politycznej poprawności – czyli języka narracji oficjalnej, a więc dozwolonej przez rządzące Europą Zachodnią elity władzy i media – znalazło się obok terminów takich jak *faszizm* i *narodowy socjalizm* (*nazizm*). Wszystkie 3 obarczono odpowiedzialnością za wybuch II Wojny Światowej i nieprawdopodobne zbrodnie dokonane przez III Rzeszę. Wszystkie 3 skojarzono z kominami Oświęcimia i egzekucją milionów ludzi, dokonaną z przyczyn rasowych. Terminy te stały się dziś wyzwiskami, a nie określeniami politologicznymi. Rozumiemy na przykład aż nadto dobrze, że można nie lubić George’a Busha i krytykować jego agresywną i imperialną politykę zagraniczną, ale nie uprawnia to do nazywania amerykańskiego prezydenta „faszystą” i porównywania ataku na World Trade Center do podpalenia Reichstagu na rozkaz Hitlera¹⁴⁹. Narracja ta dobrze pokazuje z czym kojarzą się interesujące nas pojęcia wielu współczesnym ludziom, nawet naukowcom.

Nikt nie zaprzeczy, że niemiecki nazizm miał charakter zbrodniczy i rzeczywiście odpowiada za śmierć milionów ludzi z różnych ras, narodów i religii, będących obywatelami kilkudziesięciu państw europejskich. Tak, nazizm był ideologią zbrodniczą i jego pejoratywne znaczenie jest uzasadnione. Jednak wątpliwości co do zbrodniczego charakteru pojawiają się już przy charakterystyce faszyzmu włoskiego. Za Benito Mussoliniego w Italii nie pobudowano obozów koncentracyjnych, nie rozstrzeliwano i nie mordowano milionów ludzi. Owszem, włoscy żołnierze popełnili nieco zbrodni wojennych w kolonialnej Etiopii i na Bałkanach, ale nie odbiegały one charakterem od setek podobnych (wstydliwych) wypadków, które zdarzyły się i będą

¹⁴⁷ R. Meyer-Pritzl, *Die ‚Kieler Schule‘ und das Römische Recht*, w: ibidem, A. Hoyer, H. Hatzenhauer, W. Schubert (red.), *Gedächtnisschrift für Jörn Eckert*, Kiel 2008, s. 555–84; V. Winkler, *Der Kampf gegen die Rechtswissenschaft*, op.cit., s. 263–282.

¹⁴⁸ C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista...*, s. 63–70; M. Auer, *Der privatrechtliche Diskurs...*, s. 21–22.

¹⁴⁹ Czyni tak np. L. Portis, *Histoire du fascisme aux Etats-Unis*, Paris 2008, s. 290.

zawsze się zdarzać w czasie działań wojennych, a o których media donoszą nam codziennie na przykład z Afganistanu lub z Iraku. Zbrodnię wojenną od zbrodni ludobójstwa dzieli tak skala zdarzeń jak i brak motywacji do wymordowania jakiejś grupy narodowej lub społecznej. Faszysta włoscy nie prowadzili nigdy metodycznej i zaplanowanej likwidacji fizycznej swoich przeciwników politycznych. W porównaniu z III Rzeszą liczba ofiar represji politycznych była w Italii znikoma. W ciągu 21 lat trwania faszystowskiego systemu politycznego represjonowano w sumie ok. 15.000 osób (w tym 5.000 więziono), ale do 1940 roku wykonano zaledwie 9 egzekucji z przyczyn politycznych, głównie na terrorystach-irredentystach słoweńskich¹⁵⁰. Dla porównania, po zakończeniu wojny domowej w nacjonalistycznej Hiszpanii, gdzie faszyzmu nigdy nie było, wykonano ponad 23.000 wyroków śmierci. Nawet po liberalizacji systemu, w ciągu następnych 20 lat (1954–74) wykonano tutaj więcej wyroków śmierci z przyczyn politycznych, niż w analogicznym dwudziestoletnim okresie czasu w faszystowskiej Italii (stosunek 51:9)¹⁵¹. Nie jest przypadkiem, że w poważnej literaturze naukowej trwa dyskusja czy rządy Mussoliniego miały charakter totalitarny czy też tylko autorytarny¹⁵².

W przypadku ruchów nacjonalistycznych okresu międzywojennego i w okresie II Wojny Światowej kwestia ich okrucieństwa/humanitaryzmu wyglądała bardzo rozmaicie. Byli nacjonaści, którzy mordowali przedstawicieli innych narodów (np. chorwaccy ustasze masowo mordujący Serbów), ale byli i nacjonaści, którzy sami byli mordowani przez zbrodnicze reżimy totalitarne (np. nacjonaści polscy mordowani wspólnymi siłami Sowietów i Niemców) lub autorytarne (legionści Corneliu Z. Codreanu wymordowani przez monarchistów w Rumunii w 1938 roku). Największym ludobójcą XX wieku okazał się zaś Stalin, który reprezentował ideologię na wskroś internacjonalistyczną i dowodzącą, że wszelki nacjonalizm jest *ideologią burżuazji*.

Mimo to po 1945 roku największe odium odpowiedzialności za zbrodnie wojenne i przeciwko ludzkości spadło na ruchy narodowe, co było zwycięstwem wrogiej wszelkiemu nacjonalizmowi i patriotyzmowi propagandy ze strony lewicy socjaldemokratycznej (na Zachodzie Europy) i lewicy komunistycznej (na Wschodzie kontynentu). W wielu krajach europejskich po dziś dzień całkiem na serio poważni naukowcy, politycy i publicyści twierdzą, że są zbrodnie *lepsze i gorsze*. Te pierwsze można jakoś moralnie jeśli nie usprawiedliwić całkowicie, to przynajmniej zrozumieć i zaakceptować, gdy w przypadku tych drugich jest to niemożliwe. Do tych rzekomo *gorszych* zbrodni zaliczać by się miały te, które popełniono w imię ideologii rasistowskich i nacjonalistycznych (obydwa pojęcia są zresztą ze sobą bezzasadnie mieszane i traktowane jako synonimy), a których ofiarami były obce całe grupy narodowe i etniczne,

¹⁵⁰ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000, s. 54.

¹⁵¹ J. Tusell, *La dictadura de Franco*, Madrid 1996, s. 226–228.

¹⁵² Autorytarny, miast totalitarnego, charakter włoskiego faszyzmu podkreśla np. A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino 1965, s. 290–293. Polemizuje z nim w tej kwestii J.-Y. Dormagen, *Logique du fascisme. L'Etat totalitaire en Italie*, Paris 2008, s. 7–23.

mniejszości narodowe, szczególnie zaś Żydzi (o Cyganach pisze się już rzadziej w tym kontekście, a o Polakach prawie nigdy). Opiniotwórcze lewicowe środowiska nieco inaczej, z większym zrozumieniem, podchodzą zaś do zbrodni komunistycznych. Są one w jakiś sposób usprawiedliwiane, gdyż popełniono je wprawdzie na całych klasach społecznych, z równym okrucieństwem, ale w imię rzekomo szczytnych ideałów *ludzkości, postępu, emancypacji, równości*, etc. Doskonale pokazała to, zapoczątkowana przez Ernsta Noltego, debata na temat nierównego stosunku oficjalnej nauki niemieckiej do ideologii nazistowskiej i bolszewickiej (*Historikerkstreit*)¹⁵³ czy też podobna debata we Francji, gdzie całkiem poważnie dyskutowano jeszcze kilkanaście lat temu czy zbrodnie popełnione w imię walki klas są równie moralnie potworne, jak te, które popełniono ze względów na walkę ras¹⁵⁴. Zjawisko podobne widzimy także i w Polsce, gdzie prokuratorzy chętnie ścigają grupy nacjonalistyczne czy faszystujące za propagowanie „nienawiści” i „ustroju totalitarnego”, wykazując się pobłażliwością dla podobnych grup, które atencją darzą marksizm w różnych odmianach i wariantach, propagując podobną co do natężenia nienawiść, ale nie na tle narodowościowym.

Zjawisko to ma swoje korzenie w *antyfaszystowskich* czyszkach powojennych, które przetoczyły się przez nasz kontynent¹⁵⁵, w wyniku których nacjonalistyczna prawica została fizycznie unicestwiona i trwale wyparta z debaty publicznej. Paradoksem jest, że najgłębszy charakter miały one w tych krajach, gdzie faszyzmu nigdy nie było, na przykład we Francji (*Epuración*) czy w Polsce i w krajach Europy wschodniej. Urządzano je szczególnie tam, gdzie do władzy komuniści doszli bezpośrednio (Europa Wschodnia) lub w ramach szerszej antyfaszystowskiej koalicji (Francja). W krajach tych, pod sztandarami walki z *faszyzmem* i *kolaborantami*, dokonano unicestwienia całej tradycyjnej prawicy, w tym i nacjonalistów. Dla rozwoju idei prawicowych szczególne znaczenie miało unicestwienie prawicy francuskiej, która tradycyjnie była intelektualnym matczynikiem wielkich idei na całym kontynencie. Skazanie, za rzekomą „intelektualną kolaborację” z Niemcami, na dożywocie Charlesa Maurrasa miało być symbolicznym zamknięciem dziejów francuskiej kontrewolucyjnej filozofii politycznej, poprzez penalizację samej jej doktryny politycznej i osoby jej założyciela¹⁵⁶.

Paradoksalnie, czyszki te najmniej dotknęły powojenne Niemcy i Włochy, czyli te kraje, które odpowiadały za wybuch II Wojny Światowej i w których faszyzm był zjawiskiem jak najbardziej realnym, a nie wyimaginowanym. W państwach tych na niebyt polityczny skazano idee narodowe i konserwatywne, ale niezbyt gorliwie ścigano ludzi rzeczywiście zaangażowanych w systemy totalitarne. W RFN poglądy

¹⁵³ E.R. Piper (red.), *‘Historikerkstreit’. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987.

¹⁵⁴ F. Furet, E. Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris 1998, s. 131–135.

¹⁵⁵ K. Lowe, *Dziki kontynent. Europa po II Wojnie Światowej*, Poznań 2013, s. 107–242.

¹⁵⁶ Y. Chiron, *La vie de Maurras*, Paris 1991, s. 449–463; S. Giocanti, *Maurras. Le chaos et l'ordre*, Paris 2006, s. 458–473.

prawicowe i narodowe oznaczały i oznaczają eliminację z życia publicznego¹⁵⁷, ale osoby nawet o jaskrawie nazistowskiej przeszłości, które się ich publicznie wyrzekły, przedstawiając się teraz jako *liberalni demokraci*, mogły wrócić do życia publicznego, nie tłumacząc się ze swojej nazistowskiej przeszłości¹⁵⁸. We Włoszech sprawa była jeszcze prostsza, ponieważ po krótkiej przerwie, post-faszyści zorganizowali się w Movimento Sociale Italiano (MSI), otwarcie nawiązując do spuścizny Duce¹⁵⁹. Italia była jedynym krajem powojennym o charakterze demokratycznym, gdzie nacjonaliści utrzymali się w oficjalnym życiu politycznym, przez wiele dziesięcioleci kierowani przez Giorgio Almirantego. Jednakże i tam byli politycznie izolowani, a ich poglądy były zawzięcie oraz powszechnie krytykowane i wyśmiewane.

Nacjonaliści przez dziesięciolecia utrzymywali się przy władzy także w Hiszpanii rządzonej przez Francisco Franco i Portugalii Antonio Oliveiry Salazara. Upadek obydwu autorytarnych systemów pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, po śmierci obydwu wielkich dyktatorów, oznaczał także i tam polityczny niebyt dla partii nacjonalistycznych, które zostały odsunięte na margines demokratycznego życia politycznego¹⁶⁰, a rządząca klasa polityczna i medialna prowadzi ustawiczną akcję dyfamacyjną wobec narodowej i konserwatywnej tradycji politycznej, często bezpodstawnie utożsamiając ją z faszyzmem. Zwrócono już uwagę, że o ile w literaturze światowej właściwie nikt nie uważa Salazara za faszystę, to w Portugalii jest to dość powszechne, a co wynika z dominacji badaczy o orientacji lewicowej, często z opozycyjną przeszłością¹⁶¹. W ich interpretacjach dominuje symplicystycznie ujęty marksizm, wedle którego prawica i faszyzm to synonimy¹⁶².

Badacze nacjonalizmu zwykle na 1945 roku kończą opisywanie dziejów nacjonalizmu europejskiego, a istniejące nadal ruchy czy partie nacjonalistyczne krótko charakteryzują za pomocą pogardliwych stwierdzeń o *skrajnej prawicy* lub

¹⁵⁷ H.-J. Puhle, *Conservatism in Modern German History*, „Journal of Contemporary History”, 1978, nr 4, s. 712–713; J.Z. Muller, *The other God that failed. Hans Freyer and the Deradicalisation of German Conservatism*, Princeton 1987, s. 18, 382.

¹⁵⁸ H. Grebing, *Positionen des Konservatismus in der Bundesrepublik*, w: H.-G. Schumann, *Konservatismus*, Köln 1974, s. 290–314; H. Lübke, *Die resignierte konservative Revolution*, „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, 1959, nr 115, s. 131–138.

¹⁵⁹ F. Duprat, *L'Ascension du M.S.I.*, Paris 1972; G. de Medici, *Le origini del MSI. Dal clandestinismo al primo congresso 1943–1948*, Roma 1986; M. Bankowicz, *Niedemokratyzmy*, Kraków 2011, s. 161–186.

¹⁶⁰ J.L. Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha española en el siglo XX*, Madrid 1997, s. 438–500.

¹⁶¹ A. Costa Pinto, *The Salazar 'New State' and European Fascism*, San Domenico 1991, s. 2–5, 49–52.

¹⁶² Np. F. Piteira dos Santos, *O fascismo em Portugal, conceito e prática*, w: *O fascismo em Portugal*, Lisboa 1982, s. 9–17. Znakomite odparcie podobnych tez dał M. Braga da Cruz, *O Partido e o Estado...*, s. 11–62.

o *neofaszyzmie* (obszerniejsze prace straszą podobnym językiem narracji¹⁶³). Tym samym uznają, że dzieje nacjonalizmu europejskiego już się skończyły, a sama doktryna nacjonalistyczna uległa wyczerpaniu. Rozumowanie takie, jakże częste, nie ma charakteru naukowego, lecz ideologiczne, gdyż ważne ruchy społeczne i polityczne przedstawiane są jako relikty przeszłości, rzekomo powiązane ze zbrodniami II Wojny Światowej. Dlatego też badacze nacjonalizmu przenoszą swoje zainteresowania na ruchy polityczne i społeczne Trzeciego Świata czy też na ruchy antykolonialne. Z pojęciem *nacjonalizmu* kojarzy im się kwestia kurdyjska w Turcji, Syrii, Iraku i Iranie lub też kwestia separatyzmu tybetańskiego od Chin. Widać to szczególnie silnie w literaturze anglojęzycznej, a w języku tym po 1945 roku opublikowano ok. 80% światowych rozpraw na temat nacjonalizmu.

Pogląd, że po 1945 roku nacjonalizm stał się przedmiotem badań dla specjalistów zajmujących się stosunkami międzynarodowymi krajów Trzeciego Świata uważamy za kompletne nieporozumienie. W przypadku wielu badaczy anglojęzycznych, szczególnie ze Stanów Zjednoczonych, to wynik nieprawdopodobnej ignorancji i braku elementarnej wiedzy co do myśli politycznej i systemów partyjnych na Starym Kontynencie (wszak przeciętny badacz amerykański czyta wyłącznie po angielsku i chyba nie jest do końca świadomy, że większość książek i czasopism na świecie drukowanych jest w innych językach). Ruchy nacjonalistyczne rzeczywiście po 1945 roku zostały osłabione, a przeciwko nim zwrócił się zwarty demokratyczno-liberalny konglomerat polityczno-medialny, ale to nie znaczy, że zanikły w Europie. Co więcej, kryzys gospodarczy ostatnich lat, przeradzający się w coraz większy kryzys polityczny o charakterze kontynentalnym, spowodował, że wyborcy z coraz większą sympatią patrzą na ruchy nacjonalistyczne. W Europie początku XXI wieku mamy do czynienia z prawdziwym renesansem nacjonalizmu.

Mamy dziś do czynienia z trzecią falą nacjonalizmu, która albo nie została jeszcze zanalizowana przez poważnych badaczy, albo opisywana jest nienaukowym, dziennikarskim językiem – właśnie jako wspomniana wyżej *skrajna prawica*. Wedle tej narracji partie nacjonalistyczne miałyby być wyłącznie *partiami protestu*, rzekomo nie mającymi *pozytywnego programu*. Poglądy takie uważamy za symplicystyczne albo wręcz błędne, a motywowane ideologicznymi poglądami ich autorów. Od 1983 roku, czyli od słynnych wyborów w Dreux, francuski Front National przestał być partią znajdującą się na marginesie politycznym¹⁶⁴. Masy imigrantów islamskich (z których część do religijni fanatycy i potencjalni terroryści), forsowana odgórnie integracja europejska, tzw. deficyt demokracji w instytucjach europejskich, poczucie oligarchizacji życia politycznego i ogólne rozczarowanie obietnicami związanymi

¹⁶³ Autor niniejszego tekstu został ostatnio dosłownie zszokowany prymitywnym kompromitującym naukowca językiem i żenującym poziomem naukowym zideologizowanej „antyfaszystowskiej” rozprawy na temat współczesnego nacjonalizmu austriackiego autorstwa P. Moreau, *De Jörg Haider à Heinz-Christian Strache. L'extrême droite autrichienne à l'assaut du pouvoir*, Paris 2012 (część o doktrynie politycznej s. 97–148).

¹⁶⁴ D. Albertini, D. Doucet, *Histoire du Front national*, Paris 2014, s. 90.

z powstaniem zachodniego państwa socjalnego, wreszcie obawy związane z globalizacją i powstaniem ogólnoswiatowego wolnego rynku, powołały do życia nowe ruchy nacjonalistyczne i ożywiły nacjonalistyczną myśl polityczną.

Na naszych oczach powstaje dziś trzeci historyczny nurt nacjonalizmu, który proponujemy ochrzcić mianem **nacjonalizmu europejskiego**, a to dlatego, że oś jego zainteresowań związana jest z procesami integracji europejskiej. Uważamy, że jest jeszcze za wcześnie, aby zjawisko to holistycznie zanalizować i opisać. Jest ono bardzo świeże. Niecałe 20 lat temu, w 1998 roku ukazała się rozprawa Bruno Mégreta *Nowa Europa (La Nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations)*, wydana jako praca programowa Front National, a poświęcona alternatywie dla forsowanego oficjalnego modelu Europy federalnej, stanowiąca rozwinięcie oficjalnych tez partii z 1993 roku¹⁶⁵. Istotą tej propozycji było zastąpienie traktatów europejskich przez 7 nowych, przy czym kraje członkowskie mogłyby wybrać w których chcą uczestniczyć, a w których nie, mogąc swobodnie przyjmować i wypowiadać te traktaty¹⁶⁶.

Ta napisana niecałe 20 lat temu praca stała na gruncie myślenia narodowego, wyrażając francuski, i tylko francuski, sceptycyzm co do ówczesnego kształtu Europy. Cechował ją swoisty *gallo-centryzm*, gdyż nie zakładała współpracy z podobnymi euro-sceptycznymi ruchami w innych państwach. Te ostatnie zresztą, poza Francją, znajdowały się jeszcze na marginesie życia politycznego. Mégret wyrażał więc ducha francuskiego *separatyzmu* wobec biurokratyzowanej Europy, gdzie narody krok po kroku traciły swoją niezależność na rzecz instytucji europejskich.

To *separatystyczne* myślenie wydaje się odchodzić do przeszłości. Dziś Front National ma liczących się partnerów, o podobnych programach, w innych krajach Unii Europejskiej, którzy równie stanowczo walczą z procesami europeizacji i globalizacji. Paradoksalnie, taki pan-europejski sojusz nacjonalistyczny wymusza sama Unia Europejska i tak *euro-centryczna* instytucja jak Parlament Europejski w Strasbourgu. To, że frakcji euro-parlamentarnej nie może założyć odpowiednio liczna grupa posłów, jeśli nie pochodzą z minimum 7 krajów członkowskich, powoduje, że nacjonaliści musieli utworzyć coś na kształt *nacjonalistycznej międzynarodówki*. Mowa o euro-frakcji Europa Narodów i Wolności. W naszym przekonaniu, rządzące Europą elity polityczne wkrótce zmienią zasady organizacji euro-wyborów i będą mogły w nich startować wyłącznie partie ogólnoeuropejskie. Byłaby to logiczna konsekwencja głoszonej już od wielu lat publicznie tezy o końcu suwerennych państw na naszym kontynencie¹⁶⁷. Partie nacjonalistyczne mogą tę reformę przetrwać tylko dzięki euro-nacjonalizmowi i euro-nacjonalistycznej partii politycznej. Do tej pory, w ruchach

¹⁶⁵ 300 mesures pour la renaissance de la France. Front National, programme de gouvernement, Saint-Brieuc 1993, s. 355–372.

¹⁶⁶ B. Mégret, *La Nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*, Saint-Cloud 1998, s. 94–95.

¹⁶⁷ Np. E. Denninger, *Vom Ende nationalstaatlicher Souveränität in Europa*, „Juristen Zeitung“, 2000, nr 22, s. 1119–1126.

nacjonalistycznych, idea pan-europejska znana była wyłącznie faszystowskiemu (zjazd w Montreux w 1934 roku)¹⁶⁸. Teraz stała się doświadczeniem nacjonalistów o zdecydowanie mniej radykalnych programach politycznych.

Zamieszczone w numerze 75–76 czasopisma *Pro Fide Rege et Lege* wywiady z kilkoma euro-posłami reprezentującymi frakcję Europa Narodów i Wolności, przeprowadzone przeze mnie i Magdalenę Ziętek-Wielomską w 2015 roku¹⁶⁹, pozwalają wskazać na kilka cech charakterystycznych rodzącego się nacjonalizmu europejskiego:

A/ **Zmiana narracji.** Euro-nacjoniści nie są nacjonalistami, lecz *patriotami*. Oznacza to, że nacjoniści uznali własną nazwę za przegraną i trwale skojarzoną ze stereotypami stworzonymi przez liberalną i lewicową klasę polityczną. Część z euro-posłów zrobiła to z politycznego rozsądku, a część tym chętniej, że wywodzi się z euro-sceptycznej tradycji konserwatywnej, a nie nacjonalistycznej (M. Marusik, J. Atkinson).

B/ **Demokratyczny charakter.** W pewnym sensie dzieje nacjonalizmu zatoczyły wielkie koło i nacjoniści powrócili do idei suwerenności narodu. Tak jak uczniowie Rousseau, tak i euro-nacjoniści chcą przywrócić narodom ich suwerenność, czyli prawo do samostanowienia o samych sobie. Jednak idei tych nie głoszą przeciwko monarchom z Bożej łaski, gdyż takich już w UE nie ma, lecz przeciwko elitom władzy europejskim i własnym krajowym, które wyalienowały się spod kontroli swoich wyborców. Chodzi im o to, aby narody zmaterializowały swoją suwerenność, odbierając ją z rąk tych, którzy rządzą w ich imieniu, ale faktycznie dla oligarchicznej korzyści. Widać ten element szczególnie silnie u Austriaka Georga Mayera, podkreślającego, że jego macierzysta partia wywodzi się z tradycji Wiosny Ludów. Jest on jednakże zauważalny także u Marine Le Pen, podkreślającej suwerenność Francuzów we własnym kraju.

C/ **Wizja stosunków międzynarodowych.** Nowy nacjonalizm europejski opowiada się przeciwko jednobiegunowej koncepcji świata, gdzie nad całym globem dominują Stany Zjednoczone, a przytakuje im ich młodsza i słabsza militarnie, politycznie i gospodarczo Unia Europejska. Nacjonalizm ten przeciwstawia się zarówno globalizacji amerykańskiej, jak i brukselskiej europeizacji – widząc w obydwu zjawiskach dwie twarze tego samego procesu – postulując powrót do świata wielobiegunowego, do tradycyjnego *koncertu mocarstw*, oznaczającego świat bez monopolu władzy. W tym aspekcie warto zauważyć wyraźną predylekcję euro-nacjonalistów do

¹⁶⁸ J. Medina, *O congresso fascista em Montreux (1934)*, w: *O fascismo em Portugal*, Lisboa 1982, s. 187–194.

¹⁶⁹ *Prezydent Francji jest tylko wicekanclerzem Niemiec. Rozmowa z Marine Le Pen*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76, s. 73–76; *Suwerenność jest podstawowym atrybutem państwowości. Rozmowa z Michałem Marusikiem*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76, s. 77–82; *Tworzenie narodowej międzynarodówki nie jest niczym śmiesznym. Rozmowa z Georgiem Mayerem*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76, s. 83–89; *Donald Tusk nie jest moim przywódcą europejskim. Rozmowa z Janice Atkinson*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76, s. 90–102; *Władimir Putin to człowiek mający wymiar religijny. Rozmowa z Jean-Luc Schaffhauserem*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76, s. 103–110.

Rosji Władimira Putina jako do tego mocarstwa, które jest zdolne podważyć jednobiegunowy charakter świata.

W naszym przekonaniu długofalowy cel euro-nacjonalistów wygląda dziś następująco: stworzyć Europę wolnych i suwerennych narodów, wolną od euro-biurokracji i abstrakcyjnej euro-ideologii, zdolną do konkutowania o należne jej miejsce w wielobiegunowym świecie, obok Stanów Zjednoczonych, Rosji i Chin. Właśnie dlatego sojusz ten postrzegamy nie jako doraźny, lecz mający cechy trwałości: żadne z państw narodowych europejskich nie jest zdolne do samodzielnej walki o miejsce równe obok Waszyngtonu, Moskwy i Pekinu. Europa składa się z państw zbyt słabych, aby walczyć samodzielnie o taką pozycję. Dlatego rację miał Carl Schmitt, projektując swoją koncepcję *wielkiej przestrzeni* w czasie III Rzeszy, twierdząc, że czas „małych państw” dobiegł już końca¹⁷⁰. Nowy nacjonalizm będzie miał charakter pan-europejski, albo będzie tylko wyrazem *parafialnego* buntu bez przyszłości.

Tekst ukazał się w „Pro Fide Rege et Lege”, 2015/15, nr 75–76, s. 11–52.

¹⁷⁰ C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung...*, s. 11, 51–52, 60–61, 65.

ROZDZIAŁ II

NACJONALIZM A CHRZEŚCIJAŃSTWO

NACJONALIZM A KATOLICYZM.

POZYCJE I POJĘCIA OD PIUSA VI PO JANA PAWŁA II

1. WPROWADZENIE

Na temat stosunków poszczególnych ruchów nacjonalistycznych z Kościołem katolickim można napisać grube tomy. Zresztą wiele takich monografii już napisano. W literaturze światowej ulubionym tematem są stosunki Action Française i Charlesa Maurrasa z katolicyzmem jako takim, a z Piusem XI w szczególności, a to z powodu potępienia tego ruchu w 1926 roku przez Rzym. W języku polskim zawsze popularny był (i jest) pośród badaczy temat stosunków Kościoła i katolicyzmu z Narodową Demokracją, tak z ruchem staro- jak i młodoendeckim.

Celem tego artykułu nie jest przedstawienie tej problematyki na przykładzie konkretnej organizacji, lecz rzut oka na całokształt kwestii katolicyzm a nacjonalizm w XIX i XX wieku. Wzajemne pozycje i pojęcia ruchów narodowych oraz katolików przez te dwa stulecia podlegały radykalnym zmianom, a to z tego powodu, że narodowa myśl polityczna podlegała ciągłej ewolucji, wskutek czego nacjonalizm przemieszczał się na scenie politycznej, ewoluując z pierwotnie lewej jej części ku innym jej segmentom, zwykle na prawo, czasem ku syntezom rozmaitych elementów prawicy i lewicy (faszyzm), a czasami wręcz zajmując na prawicy miejsce bliskie przysłowiowej ścianie. Jakkolwiek Kościół twierdzi, że jego nauczanie jest niezmiennie i wyrażające niezmienną naturę bytu, to jednak – poza dogmatami – przez te 200 interesujących nas tutaj lat poważnej przemianie uległo eklezyjalne podejście do wielu problemów politycznych i społecznych. W związku z tym możemy stwierdzić, że myśl polityczna i Kościoła i nacjonalizmu ma charakter płynny. Dlatego dzieje wzajemnych relacji muszą cechować się przybliżaniem i oddalaniem wzajemnych stanowisk, pojęć i pozycji. Generalnie można podzielić stosunki Kościoła i ruchów narodowych w krajach katolickich na 4 okresy:

A/ Konfliktu, gdy nacjonalizm i katolicyzm znajdują się na pozycjach antagonicznych aksjologicznie, gnozeologicznie i politycznie (1789–1849).

B/ Konfliktu złagodzonego i częściowego, gdy nacjonalizm i katolicyzm zbliżają się politycznie, ale są sobie przeciwstawne na gruncie filozoficznym (przełom XIX i XX wieku).

C/ Poddania się wielu ruchów nacjonalistycznych wymogom uniwersalistycznym katolicyzmu i stworzenie syntezy popularnie określanej mianem *narodowego katolicyzmu* (okres międzywojenny).

D/ Ponownego konfliktu, gdy po Soborze Watykańskim II (1962–65) znów doszło do antytezy pomiędzy nauczaniem Kościoła i nacjonalizmem. Stan ten trwa do dziś.

2. OKRES PIERWSZY:

ANTAGONIZM NACJONALIZMU I KATOLICYZMU (1789–1849)

Dosyć powszechnie uważa się, że pierwsza eksplozja nacjonalizmu datuje się na okres 1789–1849, czyli od wybuchu Rewolucji Francuskiej do upadku Wiosny Ludów¹. Był to nacjonalizm znacząco odmienny od tego, który dzisiaj znamy. W pierwszej części interesującego nas okresu nawet termin *naród* ma odmienne znaczenie niż dzisiaj używane. Nie jest to jeszcze naród pojęty jako *wspólnota duchowa*, lecz naród w rozumieniu wspólnoty obywatelskiej (fr. *Etat-Nation*)², co wskazuje na utożsamienie *narodu* z *ludem* w rozumieniu Jean-Jacquesa Rousseau³. Duchowe rozumienie wspólnoty narodowej przyniósł Europie dopiero Romantyzm w epoce Restauracji (1815–30), gdy pojęcia *narodu* oraz *obywatelstwa* przestały się ze sobą pokrywać, szczególnie na ziemiach polskich, co było skutkiem braku własnego państwa przez nasz naród⁴. Jakkolwiek rozumienie *narodu* jest zmienne, to wspólną cechą konstytuującą ruch narodowy tego okresu jest hasło *prawa narodów do samostanowienia*. Formuła ta miała dwa znaczenia, bowiem naród może o sobie samostanowić w dwóch wymiarach:

A/ **Prawo każdego narodu do posiadania własnego państwa.** W Europie Wschodniej rozumiano pod tym pojęciem granice etnograficzne, czyli winno być tyle państw, ile jest narodów. Każde z nich powinno posiadać granice zwane *narodowymi*. W Europie Zachodniej chodziło raczej o granice historyczne, wytworzone przez stulecia przez monarchie narodowe, czyli zgodnie z formułą, że to państwo tworzy naród (dlatego Alzatzycy i Lotaryńczycy są Francuzami, choć są niemiecokojęzyczni). Zresztą hasło *prawa narodów do samostanowienia* o swoich granicach

¹ Np. H. Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*, New York 1955, s. 22–53; O. Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, München 1996, s. 58–62.

² Zob. rozdział *Etat-Nation* w niniejszym zbiorze.

³ O.H. Gablentz, *Nationalismus*, w: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Göttingen 1961, t. VII, s. 540; G. Handwerk, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, „Studies in Romanticism”, 2001, nr 40, s. 297; H. Kohn, *Nationalism*, op.cit., s. 20.

⁴ A. Walicki, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, w: J. Goćkowski, A. Walicki (red.), *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porzecznych*, Warszawa 1977, s. 84–107.

na Zachodzie w XIX wieku nie tyle wiąże się z rewindykacjami terytorialnymi wobec sąsiadów, co z roszczeniami niektórych grup etnicznych do zjednoczenia własnego państwa. Chodzi tu przede wszystkim o Niemców i Włochów, którzy przez kilkaset lat nie przezwyciężyli rozbitcia dzielnicowego, będącego pozostałością po epoce feudalnego rozkładu instytucji państwowych. W Europie Zachodniej hasło *prawa narodów do samostanowienia* jako uprawnienie do irredenty i oderwania się od państw już istniejących jest incydentalne i dotyczy przede wszystkim Irlandczyków⁵.

B/ **Demokracja.** Idea *prawa narodów do samostanowienia* niesie ze sobą bardzo silne przesłanie polityczno-ustrojowe. Naród sam o sobie *samo-stanowiący* to taki, który sam ustala sobie formę polityczną swojego bytu oraz swobodnie wybiera osoby sprawujące władzę, kontroluje je i cyklicznie rozlicza ze sposobu w jaki wykonują powierzony im mandat. Innymi słowy, *prawo narodów do samostanowienia* to nic innego jak postulat suwerenności ludu (narodu) oraz demokracji jako ustroju politycznego. Sama formuła nacjonalistyczna nie przesądza czy winna to być formuła plebiscytarna czy też parlamentarna sprawowania władzy przez naród. Rzeczą jednoznaczną jest jedynie stwierdzenie, że nacjonalizm to władza pierwotnie należąca do narodu, a ta musi być wykonywana za pomocą demokratycznych procedur, delegitymizujących wszelką władzę, która nie pochodzi z woli powszechnej (monarchia z Bożej Łaski, zasada dynastyczna, legitymizm Kongresu Wiedeńskiego)⁶.

Te dwie fundamentalne idee, konstytuujące pierwotny nacjonalizm l. 1789–1849, stały w jaskrawej opozycji do nauczania społecznego Kościoła katolickiego, który wprawdzie tradycyjnie uznawał za równoprawne trzy klasyczne ustroje (monarchia, arystokracja, demokracja), jednak równocześnie przez stulecia nauczał, że *wszelka władza pochodzi od Boga*⁷. Nawet uznając demokrację – czyli rząd większości (a nawet wszystkich) – Kościół katolicki twierdził, że nie jest to rząd jakiegokolwiek *suwerennego ludu*, lecz *suwerennego Boga* kierującego państwami za pośrednictwem ludzi. Nakładało to liczne ograniczenia moralne, prawno-naturalne i żądanie szanowania praw Kościoła w decyzjach samo-rządzącej się wspólnoty, która swobodę zachowywała jedynie

⁵ C. Calhoun, *Nationalism and Ethnicity*, "Annual Review of Sociology", 1993, nr 19, s. 212; Ch. Tilly, *National Self-Determination as a Problem for All of Us*, "Daedalus", 1993, nr 122, s. 29; A. Buchanan, *Secesja i nacjonalizm*. w: R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 744 i nast.

⁶ H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1962, s. 9–10; J. Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIXe siècle*, Paris 1979, s. 51–52; F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Roma-Bari 1981, s. 3–10; E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programs, myth, reality*, Cambridge 1990, s. 23; C. Calhoun, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007, s. 107 i nast.

⁷ Np. F. de Vitoria, *De Potestate Civili* [1528], w: idem, *Relectiones Theologicae*, Matriti 1765, I, 11; R. Bellarmin, *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia* [1586], w: idem: *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, Parisiis 1608, t. II, I, 1 (kol. 505B); F. Suarez, *Opera omnia*, Paris 1859, t. XXIV, *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate* [?], II, 4–5, 7–8.

w kwestiach *stricto* politycznych⁸. W jakikolwiek sposób Kościół nie tłumaczyłby zasady, że *wszelka władza pochodzi od Boga*, to zawsze wnioskował, iż jej celem jest dobro Kościoła i dobro wspólne, rozumiane jako prowadzenie ludzi do zbawienia⁹, a nie do szczęścia doczesnego stwarzonego za pomocą instytucji demokratycznych czy jakichkolwiek innych emanujących od pierwotnie suwerennego ludu.

Formuła katolicka o pochodzeniu władzy stała w jaskrawej opozycji gnozeologicznej i finalistycznej względem narodowej koncepcji *prawa narodów do samostanowienia*, która głosiła, że lud właśnie po to sam sobie ustanowił władzę, aby realizowała ona jego wolę (wola ludu, interes narodowy), ale także i jego zachcianki, a nie wolę Boga wyrażającą się w uprawnieniach Kościoła czy bezwzględnej zasadzie podporządkowania prawa stanowionego prawom Bożym oraz naturalnym. Suwerenność ludu oznaczała więc antytezę prawa Boga w każdej postaci¹⁰. Dlatego też doktryna suwerenności ludu (narodu) była niezwykle mocno krytykowana przez Biskupów Rzymu w interesującym nas okresie, którzy widzieli w niej bunt ludzkiej pychy przeciwko Bogu¹¹.

Kościół katolicki zawsze był instytucją konserwatywną, broniącą świata zastanego przed emancypacyjnymi roszczeniami człowieka, a takimi wydawały się duchownym idee *prawa narodów do samostanowienia*. Ten demokratyczny dogmat godził w prawa Boże. Poza tym w politycznej praktyce zachodnioeuropejskiej epoki nowożytnej mieliśmy w Europie do czynienia prawie wyłącznie z monarchiami dziedzicznymi, wznoszącymi wysoko sztandar dynastycznego legitymizmu. I Kościół w praktyce popierał właśnie monarchię jako jedyną prawowitą formę władzy, choć nie wynikało to z literalnie pojętej nauki katolickiej. Wskazuje na tę predylekcję choćby tekst *Syllabusa* (1864) Piusa IX, gdzie w jednej z potępionej propozycji czytamy: „Wolno odmawiać posłuszeństwa legalnym władcom, a nawet buntować się przeciwko nim”¹². Zauważmy, że nie jest tu mowa o *legalnej władzy*, lecz o *legalnych władcach*, co w praktyce przesądza kwestię preferencji ustrojowych Kościoła. Papieska akceptacja, po 1815 roku, zasady legitymistycznej wyraźnie wskazywała na preferencję dla monarchii absolutnej, ponieważ legitymizm był ściśle złączony z zasadą dynastyczną, co szczególnie mocno widać w nauczaniu Grzegorza XVI¹³. Formuła legitymistyczna była, z oczywistych względów, obca republikańskiej i demokratycznej formie państwa.

⁸ Zob. np. I. Gómez Robledo, *El origen del poder politico según Francisco Suarez*, Mexico 1998, s. 113–30; L. Cedroni, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suarez*, Roma 1996, s. 67–80.

⁹ J. Ousset, *Fondements de la Cité*, Bouère 2008, s. 126 i nast.

¹⁰ J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, Paris 1986, s. 7–16.

¹¹ Pius VI, *Allocution en consistoire secret* [1790], w: idem, *Ecrits sur la Révolution française (1775–1798)*. Strasbourg B.r.w., s. 3–4; idem, *Quod aliquantum* [1791], w: ibidem, § 14; Pius VI, *Allocution en consistoire* [*Quare lacrymae*, 1793], w: ibidem, s. 56–58.

¹² Pius IX, *Syllabus errorum* [1846], na stronie papalencyclicals.net (30.12.2011.), § 63.

¹³ Grzegorz XVI, *Mirari vos / O liberalizmie*, Warszawa 2003 [1832], s. 20. Podobnie idem, *Cum primum*, [1832], na stronie internetowej nonpossumus.pl (30.12.2011.), § 3.

Doktryna *prawa narodów do samostanowienia*, czyli zjednoczenia narodów rozbitych na wiele państw, zaprzeczała zasadzie legitymistycznej, która nakazywała posłuszeństwo wszelkiej monarszej władzy ustanowionej i od dawna uznanej. Przyjęcie prawa narodów do zjednoczenia oznaczałoby równocześnie uznanie ich mocy do wyzucia z legitymistycznie posiadanej władzy wielu władców w sytuacji, gdy Niemcy i Włochy były – wedle znanej formuły Klemensa von Metternicha – wyłącznie „pojęciem geograficznym”¹⁴, stanowiąc luźny zlepek wielu drobnych państw, księstw i wolnych miast. Kościół katolicki szczególnie mocno bronił zasady legitymistycznej przeciwko zasadzie *prawa narodów do samostanowienia*, ponieważ oznaczała ona śmiertelne zagrożenie dla istnienia Państwa Kościelnego, które ówcześni katolicy – po przykrych i licznych historycznych doświadczeniach cesaropapizmu późnoantycznego i wczesnośredniowiecznego (Bizancjum) i późnośredniowiecznego (spór o inwestyturę, niewola awiniońska) – dosyć powszechnie postrzegali jako gwarancję swobody nauczania i niezależności papieża¹⁵. Dlatego też suwerenni kapłani, obawiając się zaboru Państwa Kościelnego i etatyzacji wspólnoty eklezjalnej, piorunowali zasadę *prawa narodów do samostanowienia*¹⁶.

Stosunki Kościoła i nacjonalistów układały się tym gorzej, że ci ostatni bardzo często głosili swoisty kult ojczyzny i narodu, traktując naród niczym nowego monolatrycznego bożka, nowy absolut przed którym wszystko i wszyscy muszą schylić głowę¹⁷. Zjawisko to wybornie tłumaczą socjologowie-strukturaliści wskazujący, że nacjonalizm był na przełomie XVIII i XIX wieku nowym spoiwem społecznym skupiającym jednostki we wspólnotę w epoce powszechnej laicyzacji, gdy upadła koncepcja monoideowej wspólnoty chrześcijańskiej¹⁸.

Można byłoby tutaj wymienić wiele przykładów idolatrycznego charakteru wczesnego nacjonalizmu, szczególnie radykalnego w swoim specyficznym neopogaństwie w epoce Rewolucji Francuskiej, gdy naród stał się absolutem filozoficznym i politycznym, a w praktyce wręcz przedmiotem formalnego kultu¹⁹. Podobne nastroje nie skończyły się wraz z upadkiem politycznym Rewolucji Francuskiej. Przeciwnie,

¹⁴ W. Siemann, *Metternich. Staatsmann zwischen Restauration und Moderne*, München 2010, s. 54.

¹⁵ Np. C. Schrader, *Unitate Romana. Commentarius*, Friburgi 1862, t. II, s. 481–90; G. de Ségur, *Quelques mots sur Rome adressés aus soldats français en 1852* [1852], w: idem, *Oeuvres*, Paris 1867, t. II, s. 431–432.

¹⁶ Pius VI, *Ancorché antichissimo* [1791], na stronie internetowej papalencyclicals.net (dostęp: 30.12.2011.); idem, *Adeo nota* [1791], na tejże stronie, § 53; idem, *Dum nos* [1792], na tejże stronie § 1, 11.

¹⁷ C.J.H. Hayes, *Essays on Nationalism*, New York 1933, s. 95–100; idem, *The Historical Evolution of Modern nationalism*, New York 1948, s. 56–57; A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, New York 1983, s. 47–49.

¹⁸ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 29 i nast.; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 24; P. Lawrence, *Nacjonalizm. Historia i teoria*, Warszawa 2007, s. 180–204; A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, Warszawa 2007, s. 53–54.

¹⁹ Szerzej zob. A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009, s. 232–299.

stały się podstawą dla całego ruchu narodowego w XIX stuleciu. Heglista niemiecki Arnold Ruge pisze, że „patriotyzm jest *ziemską religią* poszczególnych jedności ludzkich”²⁰. Alphonse Lamartine pisze, że „polityczna praktyka Republiki wobec ludu jest religią, prawdziwym kultem społeczeństwa przez nie same, tak, to prawdziwa religia ludzkości względem Boga”²¹. Cytaty podobne można mnożyć, a dowodzą one, że naród rzeczywiście jest – przez wielu rewolucyjnych nacjonalistów XIX wieku – traktowany jako rodzaj zastępczego boga, nowego absolutu w epoce wielkiej laicyzacji. „Naród – pisze współczesny francuski badacz – nowy tytułarny suweren, staje się przedmiotem najwyższego szacunku, ścierając legitymowość religijną i będąc pojmowanym jako usprawiedliwienie wszelkiej decyzji politycznej”²².

W zachodniej literaturze wskazuje się, że w XIX wieku tylko romantyczne nacjonalizmy polski i irlandzki – a więc z zachodniego punktu widzenia ruchy *peryferyjne* – nie utraciły swojego religijnego katolickiego charakteru²³. W innych przypadkach dochodzi do powstania melanzu nacjonalizmu, demokracji, rewolucji i antyklerykalizmu. W przypadku nacjonalizmów opartych o filozoficzne korzenie romantyczne, czyli powstałych już po zakończeniu Rewolucji, w epoce Restauracji, zamiast wojującego ateizmu mamy do czynienia z heterodoksją chrześcijańską, wyrażaną przez słynną formułę *vox populi, vox Dei*, gdzie eklezjologia i dogmaty podane zostają woli suwerennego ludu, przeistaczającego się w – równie suwerenny we wspólnotcie kościelnej – *lud Boży* (J. Michelet, G. Mazzini, A. Mickiewicz)²⁴.

Nic dziwnego, że Kościół l. 1789–1849 traktuje rodzący się nacjonalizm jako swojego zasadniczego wroga, nie rozróżniając w sumie pomiędzy ruchami narodowymi a demokratycznymi i rewolucyjnymi, zresztą ruchy te także nie umiały oddzielić poszczególnych elementów składowych, traktując postulaty narodowe jako jedną całość z demokratycznymi i rewolucyjnymi. Szczególnie groźny był dla Kościoła ruch włoskich rewolucyjnych patriotów Giuseppe Mazziniego, bardzo bliski geograficznie i zagrażający nie tylko Państwu Kościelnemu jako bytowi politycznemu, ale także hierarchii oraz liturgii i dogmatyce katolickiej. Ruch ten był hałaśliwie antyklerykalny, ale nie głosił postulatu unicestwienia Kościoła, lecz jego totalnej transformacji w zupełnie nowe *demokratyczne* wyznanie, z tradycyjnym mającym wspólną wyłącznie nazwę²⁵.

²⁰ A. Ruge, *Der Patriotismus*. Frankfurt am Main 1990 [1844], s. 53.

²¹ A. Lamartine, *Discours prononcé à l'Assemblée nationale sur le projet de Constitution*, Paris 1848, s. 11.

²² J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, op.cit., s. 18.

²³ H.-U. Wehler, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2007, s. 43–44.

²⁴ Klasyczne prace tego kierunku to J. Michelet, *Histoire de révolution*, Paris 1888, t. I, s. 1–93; A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 2004 [1832], s. 5–36; G. Mazzini, *Doveri del uomo* [1860], na stronie internetowej liberliber.it (dostęp: 12.02.2010.).

²⁵ B.M.A. King, *The Life of Mazzini*, London 1912, s. 222–248; E.Y. Hales, *Mazzini and the Secret Societies. The Making of a Myth*, New York 1956, s. 199–211; G. Salvemini, *Mazzini*, Stanford 1957, s. 35–43, 62–67.

Nie ma wątpliwości, że w l. 1789–1849 idee narodowe i rewolucyjne były ze sobą ściśle połączone, atakując i Kościół jako instytucję, jak i nauczanie katolickie. Rewolucyjni nacjonaści uważali, że absolutem i źródłem wszystkiego jest pierwotnie suwerenny lud, który ustanawia sobie ustrój społeczny, polityczny, wybiera osoby sprawujące władzę, ustanawia sobie nawet własny kult religijny. Idea ta nie miała nic wspólnego, poza odwoływaniem się do tego samego terminu, czyli *narodu*, z tradycyjnie pojmowanym narodem, którego głową był monarcha pochodzący z Bożej Łaski, a esencją tradycyjna chrześcijańska kultura²⁶. Kościół głosił, że źródłem wszelkiego istnienia i prawowitości jest Bóg, a więc wszystko powstaje nie *od dołu*, lecz *od góry*. Pomiędzy tymi przeciwstawnymi światopoglądami nie mogło być kompromisu. Dlatego też jezuici ze Szkoły Rzymskiej – tworzący wiodący kierunek teologiczny w epoce pontyfikatu Piusa IX i nadający ton debacie w czasie Soboru Watykańskiego I (1869–70) – radykalnie odzęgnują się nie tylko od wszelkich form nacjonalizmu, ale nawet od narodowej samoidentyfikacji, traktowanej jako jedno z zarzewi rewolucji przeciw katolickiemu uniwersalizmowi²⁷. Jeśli tradycjonalistyczny kler przyjmował jakiekolwiek idee narodowe, to tylko w wymiarze chrześcijańskim, na przykład w postaci idei Francji jako narodu obdarzonego przez Boga providencjalnym zadaniem obrony Państwa Kościelnego przed bezbożnym i rewolucyjnym Piemontem²⁸.

Jak zauważył jeden ze współczesnych badaczy hiszpańskich, stosunki nacjonalizmu i katolicyzmu w XIX wieku można ująć w formule podobnej do praw fizyki: stopień zainteresowania i sympatii do nacjonalizmu danego myśliciela czy ruchu politycznego jest odwrotnie proporcjonalny do stopnia katolickiego konserwatyzmu tegoż myśliciela lub stronnictwa²⁹. Nic przeto dziwnego, że w czasie trwania obrad Soboru Watykańskiego I liberalny bawarski katolik Ignaz von Döllinger pisał o niemieckich jezuitach, że „zostali odgermanizowani tak bardzo jak to tylko było możliwe”³⁰.

²⁶ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München und Berlin 1908, s. 2 i nast.; M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1949, s. 271–273; idem, *Le nationalisme et l'histoire de France*, w: M. Clément (red.), *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957, s. 78–79.

²⁷ H.E. Manning, *The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ*, London 1862, s. 28; C. Schrader, *Der Papst und die Modernen Ideen*, Wien 1864, t. I (nr tomu nie został zaznaczony na stronie tytułowej), s. 48.

²⁸ E. Catta, *La doctrine politique et sociale du Cardinal Pie (1815–1882)*, Paris 1991, s. 121–135.

²⁹ A. de Blas Guerrero, *Sobre el nacionalismo español*, Madrid 1989, s. 32–36.

³⁰ I. von Döllinger (Quirinus), *Römische Briefe von Concil*, München 1870, Brief 18, s. 182.

3. OKRES DRUGI: SOJUSZ POLITYCZNY, ANTAGONIZM FILOZOFICZNY

Drugi okres w historii nacjonalizmu zaczyna się wraz z wygaśnięciem rewolucyjnych i demokratycznych ruchów patriotycznych, co politycznie wiąże się z porażką Wiosny Ludów (1848–49), a na ziemiach polskich z upadkiem Powstania Styczniowego (1863–64), zaś literacko ze zmierzchaniem Romantyzmu. Ostatnim akordem *rewolucyjnego patriotyzmu* była Komuna Paryska (1870) – patriotyczna, antyniemiecka i socjalna równocześnie. Zaraz potem nadchodzi epoka Pozytywizmu, a wraz z nią zupełnie nowe spojrzenie na stosunki międzynarodowe. Początkowo jest to wizja kosmopolityczna, czego wyrazem jest idea *religii ludzkości* Auguste’a Comte’a³¹, ale nurt ten szybko znalazł swoje uzasadnienie w naukach przyrodniczych, które akurat przeżywały rozkwit, szczególnie zaś w hipotezie ewolucji gatunków Charlesa Darwina. Przeniesienie ewolucjonizmu do nauk społecznych, a przy okazji poważna symplifikacja tych teorii biologicznych, zaowocowały tzw. darwinizmem społecznym. W wersji liberalnej tej doktryny mieliśmy do czynienia ze spojrzeniem na społeczeństwo jako na organizm przyrodniczy, gdzie pomiędzy jednostkami trwa walka o byt (H. Spencer), a ponieważ przyroda nie zna podgatunków regionalnych, lingwistycznych czy sentymentalnych, to była to pierwotnie koncepcja kosmopolityczna. Wkrótce jednak koncepcje Darwina zostaną przyjęte przez rosnący z każdym dniem nacjonalizm końca XIX stulecia, gdzie stosunki pomiędzy narodami i państwami będą pojmowane jako permanentna walka pomiędzy *stadami ludzkimi* o przetrwanie, terytorium, zasoby i panowanie. Jest to, jak pisał nieco karykaturalnie ówczesny krytyk nacjonalizmu, teoria „nakazująca sąsiadującym ze sobą narodom tępić się wzajemnie bez litości, *usque ad finem*, aż do zjedzenia ogonków”³².

To wchłanianie przez rodzącą się drugą falę nacjonalizmu darwinowskiej koncepcji stosunków społecznych następuje 2 drogami:

A/ Z biologii. Bezpośrednia recepcja hipotezy o ewolucji gatunków, doboru naturalnego i selekcji z nauk biologicznych. Dotyczy to między innymi Romana Dmowskiego, który jako student napisał pracę kończącą studia na temat doboru naturalnego u wymoczków³³. We Francji bezpośrednim źródłem nacjonalizmu Maurice’a Barrèsa były prace na temat pracy mózgu Julesa Soury’ego, gdzie sformułowana została teoria, że rozmaite rasy i ludy różnią się budową tego organu, z czego wynikają różnice mentalności (charakteru narodowego) i uzdolnień oraz predyspozycji³⁴. Podobne idee

³¹ J. Domaradzki, *Religia ludzkości. Augusta Comte’a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005, s. 77–148.

³² Scriptor (E. Piltz), *Nasze stronnictwa skrajne*, Kraków 1903, s. 277.

³³ R. Wapiński, *Roman Dmowski*, Lublin 1988, s. 26.

³⁴ Główna rozprawa teoretyczna to J. Soury, *Le système nerveux central. Structure et fonctions. Histoire critique des théories et des doctrines*, Paris 1899, t. I–II. Przeniesienie tez biologicznych do nauk o polityce zob. idem, *Campagne nationaliste, 1894–1901*, Paris 1902,

łącznie cechy narodowe z budową mózgu szybko ukonstytuowały myśl rasistowską (H.S. Chamberlain)³⁵. Popularyzacja idei łączących budowę ciała z cechami charakteru narodowego możliwa była dzięki gwałtownemu rozwojowi prasy, która upowszechniała takie stereotypy przez odpowiednio dobrane fotografie, rysunki i karykatury³⁶.

B/ Z socjologii. W sumie nauki biologiczne raczej rzadko wpływały na myślicieli nacjonalistycznych bezpośrednio, a to z tego powodu, że w większości mieli wykształcenie humanistyczne. Darwinizm docierał do nich w takiej postaci, w jakiej zakorzenił się w naukach społecznych. Docieramy tu do drugiego źródła infiltracji nauk biologicznych do nacjonalizmu, jakim była socjologia, która akurat wtedy przeżywała swoją wielką epokę wzrostu i rozwoju³⁷. O ile socjologia anglosaska patrzyła na społeczeństwo jako na organizm, skupiając się na wewnętrznych relacjach pomiędzy jednostkami i wyrzekając się powszechników (H. Spencer), o tyle socjologia na kontynencie uzupełniła tę koncepcję o postrzeganie stosunków pomiędzy narodami jako procesów walki o byt, selekcji, etc., traktując narody jako gatunki walczące o życie lub personifikując je. Pod wpływem darwinizmu nawet taki kosmopolita jak Comte zaczął być interpretowany nacjonalistycznie i jego *religia ludzkości* poczęła się transformować w religię narodową³⁸. Szczególnie mocno widać to w socjologii Maxa Webera, który postrzegając problem relacji pomiędzy narodami jako element fundamentalny dla stosunków międzynarodowych, nie poradził sobie z tym tematem i nie stworzył całościowej koncepcji takich stosunków. Teoria takich relacji pomiędzy narodami i państwami została jednak stworzona w licznych koncepcjach postweberowskich, dając podstawy tzw. szkole realistycznej³⁹. Mało kto zresztą dzisiaj pamięta, że Weber – jak większość ówczesnych liberałów i demokratów – był nie tylko socjologiem i uczonym, ale także i radykalnie nacjonalistycznym politykiem niemieckim przełomu XIX i XX stulecia⁴⁰.

s. 138–39, 143; idem, *La rédemption d'Israël. La ligue des droits de l'homme et le régicide*, Paris 1901, s. 5. Na temat wpływu tego autora na M. Barrès zob. Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme française*, Bruxelles 1985, s. 254–267.

³⁵ H.S. Chamberlain, *La Genèse du XIX^{me} siècle [Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts]*, Paris 1913 [1899], t. I, s. 662 i nast.

³⁶ Zob. wybór zdjęć, rysunków i karykatur w zbiorze *100 Jahre deutscher Rassismus. Katalog und Arbeitsbuch Herausgegeben von der Kölnischen Gesellschaft für Christlich-jüdische Zusammenarbeit*, Köln 1988, s. 18–33.

³⁷ A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii. (L. Gumplowicz, L.F. Ward)*, Wrocław 1966, s. 33 i nast.

³⁸ M. Sutton, *Charles Maurras et les catholiques française 1890–1914*, Paris 1994, s. 19–54.

³⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002 [1921], s. 5–42. Koncepcje postweberowskie takich stosunków międzynarodowych znakomicie rysuje R. Skarżyński, *Anarchia i policentryzm. Elementy teorii stosunków międzynarodowych*, Białystok 2006.

⁴⁰ B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 107, 109–10, 114; F. Tessoro, *Introduzione a Meinecke*, Bari 1998, s. 9 i nast.

Skrajną odnogą polityczną darwinizmu okazał się rasizm⁴¹, którego związki z nacjonalizmem były (i są) powierzchowne i pozorne, a to z tego powodu, że postromantyczna idea narodu konstytuowała się wedle kryterium uczuciowego i subiektywnego, podczas gdy wspólnota rasowa miała mieć charakter nieprzekraczalny, uwarunkowany genami (*kreu*)⁴². Rasizm powstał wprawdzie we Francji (A. de Gobineau, G. Vacher de Lapouge), ale nie spotkał się tu z większym zainteresowaniem. Francuskie teorie swoich zwolenników szybko jednak znalazły po drugiej stronie Renu. Niemiecka, szczególnie zaś niemiecko-protestancka, koncepcja nacjonalizmu bardzo szybko zaczęła wykazywać coś więcej niż tylko umiłowanie narodu. Kategorię narodową stopniowo zaczęła wypierać koncepcja wspólnoty rasowej⁴³. W okresie III Rzeszy rasizm dotarł nawet do kręgów katolickich i całkiem poważnie pisano wtenczas prace na temat rasowych aspektów *Ewangelii* i chrześcijaństwa⁴⁴. Było to zresztą zgodne z koncepcją głównego ideologa III Rzeszy Alfreda Rosenberga, który postrzegał rasizm w kategoriach germańskiej „nowej religii”⁴⁵.

Rasizm to specyficzna idea niemiecka. W krajach romańskich darwinizm nie miał tendencji do przekształcania się w rasizm. W sumie rozważania rasowe, w interesującym nas okresie przełomu XIX i XX wieku, mają tutaj charakter incydentalny i związane są wyłącznie ze szczególnymi wypadkami politycznymi, na przykład z Aferą Dreyfusa we Francji. Nie zostają rozwinięte w szersze koncepcje, które mogliśmy określić mianem zaawansowanej intelektualnie myśli politycznej⁴⁶.

W krajach romańskich darwinizm infiltruje myśl nacjonalistyczną za pośrednictwem socjologii, a nie bezpośrednio z książek Darwina. Charles Maurras rozwijający literacką twórczość Barrèsa w kierunku nacjonalizmu ujętego w czytelne ramy doktrynalne, w swoich wczesnych tekstach bardzo chętnie przyrównuje społeczeństwo do organizmu, dostrzegając tu klasycznie biologiczne prawa rozwoju, selekcji, walki o władzę, specjalizacji komórek, etc.⁴⁷. W świeżo zjednoczonych Włoszech podobne idee znajdujemy u Enrico Corradiniego, który postrzega stosunki międzynarodowe jako walkę narodów-organizmów, w których to konfliktach zwycięstwo należy nie tyle do organizmów większych liczebnie, lecz lepiej zorganizowanych, lepiej kierowanych, skupiających wszystkie siły ludzkie i materialne na jednym kierunku ekspansji,

⁴¹ C. Geulen, *Geschichte des Rassismus*, Bonn 2007, s. 61–74.

⁴² J. Evola, *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre* [Sintesi di dottrina della razza], Berlin b.r.w. [1937], s. 12 i nast.

⁴³ J. Evola, *Il mito del sangue*, Milano 1937, s. 37 i nast.; G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, Milano 1992, s. 175–182.

⁴⁴ E. Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, München 2006, s. 190–220.

⁴⁵ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1938 [1930], s. 14.

⁴⁶ A. Wielomski, *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i w Niemczech*, Biała Podlaska 2011, s. 110–117.

⁴⁷ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931, t. I, s. 94, 175, 336; idem, *Mes idées politiques*, Paris 1968 [1937], s. 157, 205–206.

ekonomiczniej zużytkowujących zasoby. Niedosięgniętym przykładem takiej organizacji była dla Corradiniego Japonia, która w 1905 roku rozgromiła wielokroć (teoretycznie) silniejszą i liczebniejszą armię rosyjską⁴⁸.

Darwinowska koncepcja stosunków międzynarodowych nacjonalistów przełomu XIX i XX wieku prowadziła do nieuniknionego starcia z Kościołem katolickim, którego koncepcja relacji międzyludzkich i stosunków pomiędzy narodami oparta była na nauce Jezusa Chrystusa, a nie Charlesa Darwina i jego politycznych interpretatorów. Pozycje filozoficzne i gnozeologiczne na których ugruntowany był nacjonalizm przełomu XIX i XX stulecia mogły prowadzić do dwojakich rozwiązań na polu religijnym:

A/ Agnostycyzm lub ateizm, czyli zdystansowanie się od nauczania Kościoła, indyferencja, tworzenie filozofii politycznej obok katolicyzmu przy starannym unikaniu poruszania tego drażliwego tematu. Bardzo rzadko i incydentalnie występuje otwarta wrogość wobec Kościoła i religii, gdyż byłaby błędem politycznym.

B/ Rozwiązania o charakterze monolatrycznym, czyli faktycznie próby restauracji pogańskiej idolatrii, gdzie naród występowałby w roli boga, nowego ziemskiego absolutu.

Większość ruchów nacjonalistycznych przełomu XIX i XX wieku w krajach katolickich szła drogą agnostycyzmu, opartego o filozofię pozytywistyczną, która nie mogła przyjąć ani istnienia, ani nieistnienia Boga, ponieważ nie był to byt weryfikowalny empirycznie i możliwy do zbadania za pomocą nowoczesnej metodologii nauk. Taki pogląd na świat i religię dominował pośród inteligencji tej epoki⁴⁹. Dlatego jest to raczej pozycja agnostyczna, niżli ateistyczna. Otwarty ateizm nie sprzyjałby zresztą pozyskaniu społecznego poparcia: większość zwolenników ruchów nacjonalistycznych stanowili praktykujący katolicy, których przyciągały hasła patriotyczne, czyli postulaty polityczne, szczególnie antysocjalistyczne, afirmujące własność prywatną, hierarchię i porządek. Jednak większość przywódców politycznych i myślicieli nacjonalistycznych stanowią agnostycy (M. Barrès, Ch. Maurras, J. Bainville we Francji; R. Dmowski, L. Popławski, Z. Balicki w Polsce; Pokolenie '98 w Hiszpanii; E. Corradini w Italii), którzy starają się unikać tematu swojego osobistego stosunku do Kościoła, jak i – szerzej – relacji pomiędzy głoszonym przez siebie nacjonalizmem a katolicyzmem jako takim.

W sumie czołówka polityczna i intelektualna ówczesnego nacjonalizmu prezentowała stanowisko, które moglibyśmy określić mianem *katolicyzmu politycznego*, czyli szukania sojuszu z Kościołem na gruncie postulatów politycznych, przy jednoczesnym poglądzie, że Kościół winien tolerować agnostyków na czele tych ruchów i stronnictw, ponieważ partie te popierają Kościół przeciwko antyreligijnym zapędom liberalnych rządów (*Kulturkampf* w Niemczech, polityka antyklerykalna III Republiki we Francji oraz masońskich ideowo monarchii w Hiszpanii, Portugalii i we Włoszech). Dosyć dobrze ilustruje to stanowisko nacjonalistów znana formuła Maurrasa – zaczerpnięta

⁴⁸ E. Corradini, *La vita nazionale*, Siena 1923, s. 20–32.

⁴⁹ P. Barrière, *La vie intellectuelle en France. Du XVI^e siècle à l'Époque Contemporaine*, Paris 1961, s. 511–540.

zresztą od Barrèsa – że jest on „katolikiem-ateistą”⁵⁰, czyli człowiekiem osobiście niewierzącym, ale wspierającym katolicyzm jako integralną część narodowej tradycji przeciwko liberalnym rządóm, które z antyklerykalizmu uczyniły swoje główne hasło polityczne. W liście do swojego byłego nauczyciela z liceum, x. Penona, Maurras pisze: „Uznaję katolicyzm w całości i z namiętnością, poza teizmem, który zawiera”⁵¹. Dla francuskiego nacjonalisty, Kościół katolicki to przede wszystkim porządek (*ordre*), dlatego nazywa go mianem „Kościoła porządku” (*Eglise de l'Ordre*)⁵². Można powiedzieć, że powyższa formuła *katolicyzmu politycznego* jest charakterystyczna dla ówczesnego nacjonalizmu, szczególnie francuskiego, ale także i polskiego⁵³.

Kościół i katolicy mieli zawsze problem z zaakceptowaniem takiego postawienia problemu, gdyż wymagało to rozdzielenia kwestii politycznych od światopoglądowych, poza tym wzbudzało instynktowną nieufność do przywódców ruchów nacjonalistycznych. Nieufność ta wynikała z obawy, że skoro to nacjonalizm warunkuje postawy prochrześcijańskie, to zmiana sytuacji politycznej może pchnąć nacjonalistów na pozycje antykościelne. Nacjoniści wcale nie ukrywali, że zmiana sytuacji politycznej może spowodować rozejście się obydwu stron tego sojuszu, a szczególnie drażniły ich postawy ultramontańskie, uznające wyższość racji rzymskiej nad narodową⁵⁴. Szczególnie nacjoniści prusko-protestanccy ultramontanizm wskazywali jako główny problem istnienia katolicyzmu w zjednoczonych Niemczech⁵⁵, dowodząc empirycznie, że stanowisko nacjonalistyczne i katolickie może wejść w praktyczną opozycję. Dodajmy, że nawet Niemiec ultramontanie dostrzegali, że potencjalnie może to być realny problem⁵⁶.

Szczególnie mocno doświadczał tej katolickiej nieufności wobec nacjonalizmu Charles Maurras, który – w odróżnieniu od Dmowskiego – w młodości napisał kilka głęboko i otwarcie antychrześcijańskich tekstów. Mimo że wycinał je z późniejszych reedycji swoich pism, to nieprzychylni mu katolicy (głównie lewicujący chadecy)

⁵⁰ Y. Chiron, *Maurice Barrès. Le prince de la jeunesse*, Paris 1986, s. 306.

⁵¹ Cyt. za: V. Nguyen, *Le Chemin de Paradis, esthétique de la mort et dépassement du romantisme*, w: *Etudes Maurrasiennes*, Aix-en-Provence 1972–75, t. III, s. 152.

⁵² Ch. Maurras, *Le dilemme de Marc Sangnier* [1906], w: idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 18, 21.

⁵³ P. Świerszcz, *Miejsce katolicyzmu w systemie aksjologicznym Narodowej Demokracji do roku 1914*, w: B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000, s. 87–100.

⁵⁴ Np. [anonim], *Rząd rosyjski i kościół katolicki* [1898], w: B. Toruńczyk (red.), *Narodowa Demokracja. Antologia myśli politycznej „Przeglądu Wszechpolskiego”*, Londyn 1983, s. 59–64; Książd Polak, *Kapłani i sprawa narodowa* [1903], w: J.M. Majchrowski (red.), *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, Kraków 1990, t. I *U źródeł nacjonalizmu, myśl wszechpolska*, s. 159–166.

⁵⁵ G.H. Putnam, *Treitschke, his Doctrine of German Destiny and of International Relations*, New York 1914, s. 72, 76–79, 89–93.

⁵⁶ C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Berlin 1994 [1940], s. 156.

niezwykle chętnie mu je przypominali, szafując tu licznymi cytatami⁵⁷, na czele ze słynnym stwierdzeniem z 1892 roku, że kanoniczne *Ewangelie* zostały napisane przez „czterech ciemnych Żydów” (*quatre Juifs obscurs*)⁵⁸.

Katolicy i władze kościelne musieli tedy wybrać pomiędzy sojuszem politycznym – przeciwko wolnomularskiemu liberalizmowi i socjalizmowi – ze stronnictwami nacjonalistycznymi kierowanymi przez agnostyków, a potępieniem ich i odrzuceniem takiej współpracy politycznej ze względów doktrynalnych. Linia podziału była we Francji stosunkowo prosta: katolicy tradycjoniści, zwalczający tradycję Rewolucji Francuskiej, opowiadali się za taką współpracą ze względu na radykalnie antyliberalny charakter Action Française⁵⁹. Katolicy bardziej liberalni, chcący pogodzić katolicyzm ze światem współczesnym, osobisty agnostycyzm i fragmenty antychrześcijańskie wyjęte z młodzieńczych pism Maurrasa uważali za dogodny pretekst do odrzucenia takiego sojuszu, kreśląc wizerunek nacjonalizmu jako ruchu antychrześcijańskiego⁶⁰. Trudno mieć złudzenia: o stosunku do propozycji takiego sojuszu, proponowanego przez Maurrasa, nie decydowała wiara, lecz podejście katolików do świata liberalnego.

Sytuacja endecji na ziemiach polskich była łatwiejsza, a to z tej racji, że – mimo podobnego agnostycyzmu jej przywódców co w przypadku francuskim – Roman Dmowski nie napisał nigdy otwarcie antychrześcijańskich tekstów. W młodości był z katolicyzmem w oczywistej sprzeczności światopoglądowej, ale nie atakował go, a szczególnie osoby Chrystusa, lecz obchodził z daleka kontrowersyjne problemy. Nie tyle chrześcijaństwo zwalczał, co ignorował. Poza tym Action Française była ruchem niezwykle wpływowym intelektualnie, ale nie politycznie. Sojusz Kościoła z francuskimi nacjonalistami był politycznie kłopotliwy i sytuował katolików jednoznacznie na pozycjach nie tylko opozycyjnych wobec konkretnego rządu, lecz wręcz antysystemowych, gdyż antyrepublikańskich. Tymczasem endecja była największą partią polityczną na ziemiach polskich, uważaną za kierującą narodem jako takim, a więc w praktyce katolicy nie mieli dla niej alternatywy. Polityczną alternatywą dla endecji był wyłącznie ruch socjalistyczny, jawnie antyklerykalny. Możemy wprawdzie znaleźć katolickie teksty wytykające Dmowskiemu i endecji elementy

⁵⁷ Największy wybór antychrześcijańskich cytatów znajduje się w pracy, skądinąd przychylnego Ch. Maurrasowi, x. P. Descoqs, *A travers l'oeuvre de M. Charles Maurras*, Paris 1913, s. 76–79. Ciekawe fragmenty zostały przez nas zebrane w książce *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2009, s. 138–42. Najbardziej antychrześcijańskie młodzieńcze teksty Ch. Maurrasa, na szczęście dla niego samego, na zawsze pozostały w rękopisach. Chodzi tu o 2 opowiadania, które streszcza V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991, s. 624–626, 644–645.

⁵⁸ Ch. Maurras, *Préface*, w: idem, *Chemin de Paradis*, Paris 1921 [1892], s. XXIX.

⁵⁹ Np. J. Maritain, *Opinion sur Charles Maurras et les devoirs des Catholiques*, Paris 1926, s. 47 i nast.

⁶⁰ Antymaurrasowskie publikacje liberalnych katolików wylicza i opisuje J. Prévotat, *Le 'Correspondant' et la Revue 'L'Action française' 1905–1908. Dossier d'une polémique*, w: *Etudes Maurrassiennes*, op.cit., t. IV, s. 206 i nast.; idem, *Les catholiques et l'Action française*, Paris 2001, s. 84 i nast., 109 i nast., 215 i nast.

niechrześcijańskie⁶¹, ale przy braku politycznej alternatywy trudno było sobie wyobrazić, aby Kościół mógł odrzucić sojusz z polskim ruchem narodowym.

Drugą praktyczną formą stosunku do religii, jaką mógł przyjąć nacjonalizm, były próby konstrukcji neopogańskich idei religijnych. Terminu *neopogański* zwykle nie należy brać dosłownie, gdyż nie chodziło o literalne wskrzeszenie kultu Wotana, Odyna czy Saturna, choć źródła tego nurtu nacjonalizmu faktycznie tkwią w badaniach religioznawczych. Ojcem idei skonstruowania własnej religii narodowej był wybitny niemiecki filolog klasyczny i badacz religii antycznego Bliskiego Wschodu, a zarazem ideolog niemieckiego nacjonalizmu Paul de Lagarde, dla którego inspiracją były interesujące go monolatryczne religie orientalnej Starożytności⁶². Opisawszy jednak potrzebę takiej religii i jej hipotetyczną konstrukcję, nie posunął się do zaproponowania jakiegoś systemu wyznaniowego. Lagarde reprezentował zresztą jedynie uskrajnioną, a popularną w drugiej połowie XIX wieku północnoniemiecką (pruską) koncepcję luteranizmu jako niemieckiej religii narodowej o zabarwieniu politycznie liberalnym, która przyświecała Bismarckowskiemu *Kulturkampfowi*⁶³.

W sumie w krajach katolickich nacjonalizm neopogański miał zdecydowanie mniejsze znaczenie niż bezreligijny. Mieliśmy z nim do czynienia w Polsce, ale trudno go uznać za coś więcej niż polityczny margines (Zadruga)⁶⁴. Spośród wielkich ideologów nacjonalizmu pewne elementy takiego monolatrycznego nacjonalizmu znajdujemy tylko u dwóch z nich: Barrèsa i Corradiniego.

Neopogaństwo Maurice'a Barrèsa jest bardzo niekonkretne – tak zresztą jak cała jego religijność⁶⁵ – gdyż zawarte zostało w kilku powieściach, a opierać by się miało na swoistym kulcie przodków, których duchy miały przenikać ziemię lokalnej wspólnoty i promieniować na aktualnie żyjących mieszkańców. Oznaczało to radykalne odrzucenie wszelkich idei uniwersalistycznych. Co charakterystyczne, Barrès program ten przedstawiał zawsze w powieściach, a to dlatego, że miał świadomość, że jest to bardziej literacka wizja niż program polityczny⁶⁶.

⁶¹ Opisuje je pokrótce B. Pawłowski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec ruchu narodowego w latach 1918–1939*, [w:] S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe*, Lublin 2006, s. 322–325.

⁶² R.W. Lougee, *Paul de Lagarde 1827–1891. A study of radical conservatism in Germany*, Cambridge 1962, s. 131 i nast.; J. Favrat, *La pensée de Paul de Lagarde (1827–1891). Contribution à l'étude des rapports de la religion et de la politique dans le nationalisme et le conservatisme allemands au XIXème siècle*, Lille-Paris 1979, s. 117 i nast., 267 i nast.

⁶³ M.B. Gross, *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor 2004, s. 74–128; G. Kucharczyk, *Kulturkampf. Walka Berlina z katolicyzmem (1846–1918)*, Warszawa 2007, s. 177 i nast.

⁶⁴ J. Skoczyński, *Neopoganizm Jana Stachniuka*, w: B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006, s. 369–376.

⁶⁵ A. Wielomski, *Religijność Maurice'a Barrèsa*, w: ibidem, s. 189–210.

⁶⁶ M. Barrès, *Mes cahiers*, Paris 1929–49, t. VIII, s. 236; t. X, s. 31; idem, *Journal de ma vie extérieure*, Paris 1994, s. 513.

W przypadku Włoch sytuacja była bardziej skomplikowana, ponieważ zawsze musimy pamiętać o bardzo specyficznej sytuacji miejscowego nacjonalizmu po aneksji, przez podbite przez Piemont Włochy, Państwa Kościelnego w 1870 roku. Pius IX i jego następcy, aż do Traktatów Laterańskich (1929), nie uznali zagłady domeny doczesnej papieża i uznawali się za *uwięzionych* w Watykanie. Pius IX obłożył Wiktora Emanuela ekskomuniką i zakazał katolikom brać udział w oficjalnym życiu publicznym⁶⁷. Pomiedzy włoskim nacjonalizmem a katolicyzmem zapanowała otwarta wojna, a nacjonalistyczny antyklerykalizm stał się oficjalną doktryną rządu. W katolicyzmie nacjonałiści włoscy drugiej połowy XIX wieku popierali nurt liberalny i antypapieski⁶⁸, a niektórzy głosili wręcz, że ultramontanizm jest zamachem na jedność państwa i winien być penalizowany⁶⁹.

W tej sytuacji nacjonalizm włoski musiał szukać innych filozoficznych i światopoglądowych fundamentów niżli katolicyzm. Włoski liberalny nacjonalizm (*Destra Storica*) ufundowany został na doktrynie filozoficznej prawicy heglowskiej i w opozycji do chrześcijaństwa⁷⁰. Ten prawicowy heglizm znajdzie następnie kontynuację w doktrynie faszystowskiej statolatrii Giovanniego Gentilego⁷¹. W przypadku wspomnianego Enrico Corradiniego mamy inny pomysł, ponieważ pisarz ten nie był heglistą, lecz darwinistą⁷², który postanowił pójść tą samą drogą co Lagarde. Dlatego w jego pismach znajdujemy pochwałę starożytniej żydowskiej monolatrii Jehowah, czyli *zmilitaryzowanego* boga plemiennego prowadzącego swój lud do wojny przeciwko sąsiadom. Mamy u niego także próby nowego zdefiniowania katolicyzmu, opartego na rozróżnieniu pomiędzy *żydowskim* chrześcijaństwem, a włoskim i zachodnim katolicyzmem o eklezjologii mocno koncyliarystycznej i antypapieskiej⁷³.

Cechą charakterystyczną drugiego etapu rozwoju nacjonalizmu jest radykalizacja konfliktu z Kościołem katolickim na gruncie gnozeologicznym i filozoficznym, a jednocześnie zbliżenie stanowisk politycznych (za wyjątkiem Włoch, co wiązało się z kwestią rzymską). To zbliżenie polityczne wiązało się nie tylko ze zwycięstwem liberalizmu, który zwalczał i katolicy i nacjonałiści, ale i z pojawieniem się nowego wroga, a mianowicie socjalizmu negującego tak Boga (byt urojony, stanowiący uzasadnienie

⁶⁷ Y. Gobry, *Pie IX. Le Pape des Tempêtes*, Paris 1999, s. 413–414.

⁶⁸ K. Schatz, *Vaticanum I. 1869–1870*, Paderborn 1992, t. I, *Vor der Eröffnung*, s. 284–286.

⁶⁹ T. Grandérath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertrag*, Freiburg 1906, t. III, s. 665.

⁷⁰ J. Bartyzel, *Umierać, ale powoli!'. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2002, s. 416 i nast. Jako egzemplifikację zob. np. M. Minghetti, *Stato e Chiesa* [1878], w: idem, *Scritti politici*, Roma 1986, s. 582 i nast.

⁷¹ H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966, s. 379–387; S. Zappolli, *Gentile e il fascismo*, w: P. Di Giovanni (red.), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003, s. 147–168; L. Punzo, *I fondamenti della filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, w: ibidem, s. 367–388.

⁷² E. Corradini, *Jedność i potęga narodów*, Poznań 1937 [1922], s. 31 i nast.

⁷³ E. Corradini, *La vita nazionale*, Siena 1923, s. 39, 46–48.

dla panujących stosunków własnościowych), jak i naród (byt urojony, zasłaniający klasowe aspekty funkcjonowania społeczeństwa). W obliczu nowego wspólnego wroga uwidacznia się raczej sympatyczna względem Kościoła postawa ruchów nacjonalistycznych. To nie Kościół, lecz kosmopolityczny liberalizm, demokracja i ruchy klasowo-rewolucyjne traktowane są jako wróg. W tych sporach politycznych katolicyzm wydaje się nacjonalistom cennym sojusznikiem i dlatego też zaczyna być rewoloryzowany jako istota tradycji narodowej. Ostatecznemu pojednaniu przeszkadza pozytywistyczne dziedzictwo w których wychowali się ojcowie nacjonalizmu.

Ewentualny sojusz nacjonalistów i katolików możliwy jest dzięki zasadniczej przemianie nacjonalizmu w tym okresie. Do roku 1849 jest on emancypacyjny i stanowi esencjalną część składową świata rewolucyjnego, łącząc się z, omawianą wcześniej, doktryną *prawa ludów do samostanowienia*. Pod koniec XIX wieku następuje radykalne przededefiniowanie pojęć i pozycji: nacjonalizm zaczyna się sam rozumieć nie jako ruch głoszący suwerenność narodu, lecz propagujący ideę interesu narodowego, który bynajmniej nie jest tożsamy z wynikiem wyborów parlamentarnych. Zbieżność ta istnieje tylko akcydentalnie⁷⁴. Ruchy nacjonalistyczne zaczynają interes narodu rozumieć jako wymykający się głoszącemu narodowi, co popycha je powoli w kierunku postaw niedemokratycznych. Widać to może mniej na ziemiach polskich – gdzie nad wszystkim dominuje kwestia odzyskania niepodległości dla której trzeba było pozyskać masy hasłami demokratycznymi – ale bardzo wyraźnie można to obserwować na przykład we Francji, gdzie nacjonałiści przyjmują postulaty antydemokratyczne, a czasami nawet monarchistyczne (Action Française). To zaś powoduje, że ruchy te szukają sojuszu z siłami skonfliktowanymi z liberalną demokracją, a takim jest wtenczas Kościół. Dla garści starszych nacjonalistów, wzrosłych w tradycji emancypacyjnej i demokratycznej Wiosny Ludów, była to transformacja iście szokująca, ponieważ nacjonalizm wystąpił przeciwko emancypacji i stał się kontrrewolucyjny i antyludowładczy⁷⁵.

4. OKRES TRZECI I:

SYNTEZA NARODOWO-KATOLICKA STARSZEGO POKOLENIA

Okres klasyczny syntezy narodowo-katolickiej to, mniej więcej, lata od 1918 roku (koniec I Wojny Światowej) do lat sześćdziesiątych XX wieku, czyli do Soboru Watykańskiego II (1962–65). Z pewnością jest to najbardziej znany i popularny etap stosunków między nacjonalizmem a katolicyzmem, a to z tego względu, że – z różnych i często przeciwstawnych powodów – rozmaite grupy polityczne chętnie akcentowały ten czas. Można wręcz powiedzieć, że istnieje silny trend do autentycznej

⁷⁴ A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007, s. 394–401.

⁷⁵ Zob. np. A. Naquet, *Temps future, socialisme, anarchie*, Paris 1900, s. 13 i nast.; E. Fourrière, *L'artifice nationaliste*, Paris 1903, s. 9 i nast.

archetylizacji tej epoki w dziejach nacjonalizmu europejskiego w celu pokazania, że modelowy nacjonalizm znakomicie komponuje się z nauczaniem Kościoła.

Tym wizerunkiem zainteresowani byli (i są) zarówno sami nacjonaści, jak i ich wrogowie. Ci pierwsi wstydliwie starali się zatrzeć wcześniejsze etapy rozwoju własnych idei, które niejednokrotnie stały w sprzeczności z nauczaniem Kościoła, a w związku z tym chętnie minimalizowali niechrześcijańskie, rewolucyjne i darwinowskie wątki swoich antenatów, fałszując świadomie historię ruchu narodowego. Przypominanie tych elementów nadal wzbudza wśród nacjonalistów dużo niechęci, co uwidaczniają choćby reakcje na książkę Nikodema Bończy-Tomaszewskiego, gdzie znajdujemy dużo wczesnoendeckich krytycznych enuncjacji o Kościele⁷⁶.

Wtórują nacjonalistom w tym dziele fałszyfikacji dziejów ruchu narodowego lewicowi i liberalni krytycy nacjonalizmu, którzy zwykle są zarazem antyklerykałami. Utożsamienie niesympatycznego im ruchu z równie niesympatycznym Kościołem katolickim tworzyło modelowego wroga i politycznego i religijnego równocześnie, symbolizowanego przez nienawistną im zbitkę typu *Polak-katolik*. Skoro w pewnych środowiskach lewicowych traktuje się nacjonalizm nieomal jako orwellowską *myśl-zbrodnię*, to posługiwanie się taką zbitką równocześnie czyniło katolicyzm *współodpowiedzialnym* za nacjonalizm, a (w domyśle) za zbrodnie faszyzmu, nazizmu i III Rzeszy, gdyż w środowiskach tych nacjonalizm i nazizm uważa się za 2 twarze tego samego *ksenofobicznego* zjawiska. Dobrze ujmuje tę nienawiść do Kościoła i nacjonalizmu równocześnie Adam Michnik, opisując lewicowe środowisko polityczne swojej młodości:

Katolicyzm równał się dla nas z antysemityzmem, z faszyzmem, z ciemnogrodem, fanatyzmem i wszelkimi zjawiskami antypostępowymi i antykulturalnymi. (...) Tak zwana 'młodzież wszechpolska' w swym programie stawiała hasła Boga i Ojczyzny, dla nas jednoznaczne. Zawierało się w nich wszystko, co wsteczne, agresywne, sycone nienawiścią⁷⁷.

Wspólnymi siłami nacjonalistów i ich oponentów udało się narzucić szerokim kręgom społecznym skojarzenie, że nacjonalizm i katolicyzm organicznie i koniecznie się ze sobą łączą. Tego typu mit polityczny funkcjonuje od lat, bowiem specjalistyczne książki, poddające go w wątpliwość, nie docierają do szerszego grona odbiorców. W ten sposób synteza narodowo-katolicka z okresu międzywojennego zaczęła uchodzić za model wzorcowy dla nacjonalizmu jako takiego.

W schemacie tym jest wiele zafałszowań i symplifikacji, a nawet samo określenie *synteza narodowo-katolicka* w sumie nie jest trafne, gdyż sugeruje, że doszło tu do jakiegoś wielkiego historycznego kompromisu doktrynalnego katolicyzmu

⁷⁶ N. Bończy-Tomaszewski, *Demokratyczna geneza nacjonalizmu*, Warszawa 2001, s. 155–171. Autor te krytyki dostrzegł w prywatnych rozmowach z działaczami narodowymi i czytelnikami literatury endeckiej.

⁷⁷ A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998 [1976], s. 18.

i nacjonalizmu. Nic takiego nie miało miejsca. Wspomniana *synteza* możliwa była wyłącznie dlatego, że we wnętrzu samego nacjonalizmu, po pokoleniach romantycznych heterodoksów i pozytywistycznych darwinistów, zjawiała się nowa generacja, która była autentycznie katolicka. To ona stworzyła nowy chrześcijański nacjonalizm w krajach katolickich w okresie międzywojennym, we Francji, Hiszpanii, Portugalii, Austrii i w Polsce⁷⁸.

Nie wszędzie, nie we wszystkich krajach katolickich zresztą możemy taką syntezę obserwować. W totalitarnych Włoszech młode pokolenie zostało w całości poddane indoktrynacji faszystowskiej i trudno tu dostrzec tę katolicką generację. Cenzura nie sprzyjała też produkcji literackiej w tym duchu⁷⁹. Nacjonalizm włoskiego faszyzmu ma charakter laicki, jest stworzony na gruncie filozofii prawicy heglowskiej („państwo etyczne”)⁸⁰. Zjawiska takiego w zasadzie nie obserwujemy także w katolickiej części Niemiec w epoce hitlerowskiej chyba, że spróbujemy – tak jak czyni Helmut Quaritsch – uznać propanstwową myśl Carla Schmitta za formę niemieckiego katolickiego nacjonalizmu⁸¹.

Z kolei we Francji, obok młodej generacji katolickiej młodzieży, istniał permanentnie problem Charlesa Maurrasa. Wprawdzie wielu badaczy podejmowało próby przedstawienia późnego Maurrasa jako tomisty-agnostyka, czyli prywatnie niewierzącego człowieka, który przyjmuje tomistyczną wizję postrzegania rzeczywistości⁸², to jednak nie zmienia to faktu, że jego doktryna została w 1926 roku potępiona przez Piusa XI, co zdyskwalifikowało ją trwale jako katolicką. Nie jest tego w stanie zmienić fakt, że motywy potępienia były bardzo niejasne i po dziś dzień wzbudzają naukowe kontrowersje⁸³. Dla większości katolików przestał być autorytetem w momencie potępienia.

⁷⁸ Agathon [H. Massis, A. de Tardel], *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris 1913, s. 65–93; B. Grott, *Nacjonalizm i religia – proces zespalania nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji 1926–1939*, Kraków 1984, s. 177; R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1991, s. 279–322; Ph. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920–1930)*, Paris 1999, s. 17–78.

⁷⁹ Ph. Foro, *Włochy faszystowskie*, Kraków 2008, s. 111–136.

⁸⁰ L. Viesti, *Stato e diritto fascista*, Perugia 1929, s. 15–82; F. Lopez de Oñade, *La certezza del diritto*, Milano 1968, s. 123–42, 186–92; A.J. Gregor, *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, New Brunswick 2008, s. 17 i nast., 30 i nast., 72–73, 77–78.

⁸¹ H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995, s. 58–82.

⁸² J.-L. Lagor (J. Madiran), *La philosophie politique de Saint Thomas*, Paris 1948, s. 133–187; M. Mourre, *Charles Maurras*, Paris 1953, s. 35–36, 41–42, 56–57; A. Cormier, *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras*, Paris 1955, s. 45–186; D. Levy, *Politique maurrassienne et philosophie thomiste*, w: *Etudes Maurrassiennes*, op.cit., t. V, cz. I, s. 281–282.

⁸³ A. Wielomski, *Potępienie Action Française w 1926 roku. Przegląd stanowisk osiemdziesiąt lat po zdarzeniach*, w: B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006, s. 211–228.

We Francji, Hiszpanii, Portugalii i w Polsce – czyli w tych krajach, gdzie powstaje synteza nacjonalizmu i katolicyzmu – nie ma mowy o żadnym kompromisie pomiędzy Kościołem a nacjonalistami. Wrażenie takie powstaje w naszej świadomości wyłącznie dlatego, że funkcjonują politycznie zbitki pojęciowe w rodzaju *Polak-katolik* czy hiszpańskie pojęcie *katolicyzmu narodowego* (*nacional catolicismo*)⁸⁴. W rzeczywistości mamy do czynienia nie z kompromisem, czy „zespoleniem”⁸⁵, lecz z totalną i jednostronną kapitulacją strony nacjonalistycznej przed nauką Kościoła katolickiego⁸⁶.

Wspomnianą *kapitulację* dobrze pokazują teksty samych nacjonalistów. W 1908 roku, w dodatkach do jednego z wydań *Myśli nowoczesnego Polaka*, Roman Dmowski rozrysował wielki dualizm etyki katolickiej (obowiązującej w stosunkach interpersonalnych) oraz narodowej (w stosunkach gdy jednostki występują jako przedstawiciele skonfliktowanych narodowości), gdzie ta pierwsza opiera się na zasadzie miłości bliźniego, a ta druga bliska jest politycznemu darwinizmowi, bowiem „stosunek jednostki do narodu i narodu do narodu leży właściwie poza sferą chrześcijańskiej etyki”⁸⁷. Tymczasem w broszurze *Kościół, naród i państwo* (1927) czytamy słynne stwierdzenie, że „katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej na pewien sposób, ale tkwi w jej istocie (...). Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, odrzucania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”⁸⁸.

Podobna przemiana nastąpiła w nacjonalizmie hiszpańskim, który wyrasta z liberalnego nacjonalizmu Pokolenia '98. Jego twórcy, zafascynowani modernizacją, odrzucali dogmaty religijne, autorytety kościelne i tradycję katolicką. Religię katolicką postrzegali jako wsteczny *jezuityzm* i odrzucali ją stanowczo⁸⁹. Jednak już w kilka lat

⁸⁴ Na temat pojęcia „nacional catolicismo” zob. A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid 1993, s. 17 i nast.; J.M. Cuenca Toribio, *Sobre el nacionalismo español del siglo XX y el nacionalcatolicismo*, „Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, 2008, nr 85, s. 675–716; J.M. Margenat, *El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963*, w: E. Gentile, G. di Febo, Susana S. Seoane, J. Tusell Gómez (red.), *Fascismo y franquismo. Cara a cara – una perspectiva histórica*, Madrid 2004, s. 133–148; E. Maza Zorrilla: *La idea de España en el franquismo: el nacionalcatolicismo*, w: idem, M. de la Concepción Marcos del Olmo (red.), *Estudios de historia*, Madrid 2006, s. 601–612.

⁸⁵ B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Kraków 1996, s. 6.

⁸⁶ J. Bartyzel, *Nacjonalizm a religia w krajach iberyjskich w XX wieku*, w: B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006, s. 127–170.

⁸⁷ R. Dmowski, *Dopełnienia I. Podstawy etyczne*, w: idem, *Myśli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989, s. 96.

⁸⁸ R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo* [1927], w: idem, *Wybór pism*, Nowy York 1988, t. IV, s. 99.

⁸⁹ A. Fernández Molina, *La generación del 98*, Barcelona 1973; P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, B.m.w. 1997; B. Delgado Criado, *La Generación del 98 y la educación en España*, „Revista de Educación”, 1997, nr 1, s. 11–31; L. de Luis, *Generación del 98*, Madrid 2000; D.C. García, *El debate Modernismo-Generación del 98*, „Reflexiones”, 2009, t. 88, nr 2, s. 101–112.

później największy nacjonalistyczny pisarz tego środowiska Ramiro de Maeztu pisze w słynnej *Obronie hiszpańskości* (*Defensa de la Hispanidad*, 1931), że naród hiszpański powstał tylko po to, aby nieść światu znak krzyża i chrystianizować wielkie obszary obydwu Ameryk. Naród hiszpański istnieje tylko, aby „żyć i umierać dla większej chwały Boga”, dlatego ten misyjny naród można określić mianem „nowożytnego Izraela”, bowiem „misja ludów hiszpańskich polega na nauczaniu wszystkich ludzi na ziemi, że mogą zostać zbawieni, i że ten zaszczyt zależy tylko od ich wiary i woli”⁹⁰.

Przypadek nacjonalizmu hiszpańskiego jest o tyle interesujący, że koncepcja *Hispanidad* Ramiro de Maeztu właściwie wymyka się już nacjonalizmowi, gdyż jej istotą jest lojalność wobec wspólnoty katolickiej, przy której wspólnota narodowa nie wiele już znaczy. W tym nacjonalizmie chodzi nie o tradycyjne państwo narodowe, lecz o „Imperium Wiary” (*Imperio de la fe*)⁹¹, do którego przynależać mogą potencjalnie wszyscy ludzie i wszystkie jednostki bez względu na narodowość, kolor skóry, rasę. Jedynym kryterium jest katolicyzm, stanowiący esencję Hiszpanii. Stąd to dziwne pojęcie *Hispanidad*, którego nie należy utożsamiać z Hiszpanią (*España*), lecz z tym, co jest katolickie, a tym samym jest hiszpańskie. Najwyższym ideałem *Hispanidad* są jezuici, jakże przecież kosmopolityczni. Wyzuty z uczuć narodowych był nie tylko Inigo de Loyola, lecz także jego następca na stanowisku Generała Zakonu (zresztą konwertyta z judaizmu) Diego Laínez, który w swojej mowie na Soborze Trydenckim sformułował tezę, że każdy człowiek, bez względu na rasę i narodowość, może być zbawiony jeśli uwierzy w Chrystusa. Mimo to Maeztu pisze:

dzień 26 września 1546 roku, w moim przekonaniu, jest dniem największego sukcesu w historii Hiszpanii pod względem duchowym. To jest dzień, gdy Diego Laínez, teolog papieski, przyszły generał jezuitów (...) wygłosił na Soborze Trydenckim swoją mowę ‘O usprawiedliwieniu’⁹².

Pokolenie hiszpańskich nacjonalistów Ramira de Maeztu było autentycznie religijne i katolickie, ale kwestią otwartą było praktyczne dalsze pozostawanie tego nurtu w obrębie nacjonalizmu jako takiego, skoro faktycznie wspólnota narodowa, jako polityczny punkt odniesienia, została wyparta przez wspólnotę katolicką. Z drugiej strony idea imperialna, wielkiego organizmu łączącego Półwysep Iberyjski ze światem Ameryki Łacińskiej, była cechą charakterystyczną dla myśli hiszpańskiej jako takiej, co widać choćby we wcześniejszych rozważaniach karlistów i w późniejszej myśli politycznej gen. Francisco Franco⁹³. Ideę chrześcijańskiego imperium traktowano

⁹⁰ R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1998 [1934], s. 133, 160, 180.

⁹¹ Ibidem, s. 332.

⁹² Ibidem, s. 167.

⁹³ Np. J. Vazquez de Mella, *Antologia*, Madrid 1953, s. 66–69; F. Franco, *Pensamiento politico*, Madrid 1975, t. I, s. 116; t. II, s. 677. Zob. także A. de Blas Guerrero, *Sobre el nacionalismo español*, op.cit., s. 28–29.

w Hiszpanii jako formę nacjonalizmu, o czym świadczy fakt, że nacjonałiści którym przewodził Maeztu uważali się za lokalnych uczniów Maurrasa, co widać choćby po nazwie pierwszej hiszpańskiej partii *stricto* nacjonalistycznej: Acción Española, której nazwa była kalką z Action Française⁹⁴.

Zauważmy w tym miejscu, że znaczący politycy iberyjskich obozów narodowych – hiszpańskiego i portugalskiego – wyrosli w atmosferze głęboko katolickiej i zgoda nie mającej nic wspólnego z Pozytywizmem. António de Oliveira Salazar dosłownie wychował się i wzrósł pośród księży i zakonników, a szczególnie pod wpływem nauczania Leona XIII⁹⁵. Francisco Franco za młodu był religijnie raczej indyferentny, ale w czasie wojny domowej l. 1936–39 popadł w autentyczną dewocję i kult relikwii św. Teresy z Avili⁹⁶. Ale Maeztu, Salazar i Franco byli młodszy od Dmowskiego czy Maurrasa i dlatego właśnie nie przeszli nigdy przez głęboki agnostycyzm Pozytywizmu. Zapewne z tego powodu natury edukacyjnej nieco starsi wiekiem nacjonałiści z innych krajów katolickich, leżących po drugiej strony Pirenejów, mieli poważne kłopoty z wewnętrzną konwersją. Zmagali się z dziedzictwem Pozytywizmu⁹⁷, który w pogrążonej pod koniec XIX wieku w intelektualnej gnuśności Hiszpanii nie zapuścił głębszych korzeni. W innych krajach spuścizna pozytywistyczna była o wiele większa.

Musimy pamiętać, że Roman Dmowski pisząc *Kościół, naród i państwo* prywatnie pozostawał agnostykiem, ale dobrze się z tym problemem maskował, zresztą szczerze uznawał, że katolicyzm jest integralną częścią polskości i zwracał uwagę czy dzieci znajomych chodzą co niedzielę do kościoła, choć sam tego nie robił⁹⁸. Przywódcy Action Française, po potępieniu przez Rzym ich organizacji w 1926 roku, pozostawali z Kościołem w otwartym sporze, proponując Kościołowi wyłącznie sojusz polityczny. Maurras pisał:

Nie mogąc zgodzić się co do religii, możemy porozumieć się co do polityki w kwestiach religijnych. Niezgodni co do prawdy, spotykamy się w ocenie, co jest pożyteczne – różnice spekulacji pozostają, ale zgadzamy się w praktyce co do dobroci katolicyzmu względem narodu, jak i cywilizacji i ludzkości⁹⁹.

⁹⁴ J.J. Badia, *Acción Española, una aproximación histórico-ideológica*, „Verbo”, 1983, nr 217–218, s. 827–847; J. Olabarria Agra, *Las fuentes francesas de „Acción Española”*, „Historia Contemporánea”, 1990, nr 3, s. 219–235.

⁹⁵ L. Mégevand, *Le vrai Salazar*, Paris 1958, s. 9–48; J. Ploncard d’Assac, *Salazar*, Paris 1983, s. 11–32; Y. Leonard, *Salazarismo e Fascismo*, Março 1996, s. 61–65.

⁹⁶ J. Tusell, *La dictadura de Franco*, Madrid 1996, s. 126.

⁹⁷ B. Grott, *Religia, Kościół, etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej. Narodowa Demokracja*, Kraków 1993, s. 11 i nast.; idem, *Nacjonalizm chrześcijański*, op.cit., s. 10 i nast.

⁹⁸ R. Wapiński, *Roman Dmowski*, op.cit., s. 342–352.

⁹⁹ Ch. Maurras, *La politique religieuse* [1912], w: idem, *La Démocratie religieuse*, op.cit., s. 191.

Podobnie sądzili jego najbliżsi współpracownicy. Jacques Bainville całe życie zachował szacunek dla liberalnego autorytarysty Voltaire'a i pozytywisty Ernesta Renana, jako dla umysłów sceptycznych wobec religijnego fanatyzmu. Katolicyzmu bronił wyłącznie jako religii, która historycznie ukształtowała Francję¹⁰⁰. Miarą stosunku do Kościoła francuskich nacjonalistów był fakt, że gdy jedna z powieści Léona Daudeta trafiła na katolicki Index, to pisarz ten, zamiast poddać się temu osądowi i wyrzec się potępionych idei, ucieszył się z tego faktu, przewidując (zresztą słusznie) wzrost sprzedawalności swojego dzieła¹⁰¹.

Spostrzeżenia te każą nam wysnuć tezę, że w najstarszym pokoleniu nacjonalistów przełomu XIX i XX wieku pozostałości po Pozytywizmie bardzo mocno przeszkadzały powstaniu syntezy narodowo-katolickiej. Dla staroendeków czy aktywistów Action Française zawsze była to propozycja natury bardziej polityczno-cywilizacyjnej (Ch. Maurras, R. Dmowski), niż rzeczywistej chęci podporządkowania się nauczaniu Kościoła. Nieco młodszy od nich nacjonaści hiszpańscy (R. de Maeztu), mniej przesiąknięci pozytywistycznym warsztatem badawczym, zdołali przełamać swoje młodzieńcze uprzedzenia i stworzyć autentyczną syntezę narodowo-katolicką, acz z pewną stratą dla ich nacjonalizmu, który przekształcił się w katolicką ideę imperialną.

5. OKRES TRZECI II:

SYNTEZA NARODOWO-KATOLICKA NARODOWYCH RADYKAŁÓW

W okresie międzywojennym nacjonalizm zaczyna się mocno radykalizować społeczne, a następnie i politycznie. Jest to zjawisko paneuropejskie, wywołane przez powojenny kryzys polityczny, a szczególnie Wielki Kryzys Gospodarczy l. 1929–33. Zagrożenie komunistyczne, jakże realne od 1917 roku, prowokuje też nacjonalistów do radykalizacji metod działania politycznego, a także skłania do większej otwartości na postulaty socjalne (fasyzm włoski, nazizm, narodowy radykalizm) lub też, przeciwnie, do jeszcze silniejszej afirmacji własności prywatnej (Action Française, frankizm w Hiszpanii)¹⁰².

Równocześnie pośród nacjonalistów uwidacznia się pogłębienie pęknięcia w kwestiach światopoglądowych. Podczas gdy zwolennicy *syntezy narodowo-katolickiej* coraz bardziej ustępują, wręcz kapitulują z uprzednich darwinistyczno-pozytywistycznych pozycji filozoficznych i gnozeologicznych przed światopoglądem katolickim, to fašszyści coraz bardziej zachwycają się przemocą. W przypadku niemieckim odwołania do dziedzictwa pozytywistycznego są bardzo silne, co uwidacznia choćby rasizm,

¹⁰⁰ W.R. Keylor, *Jacques Bainville and the Renaissance of Royalist History in Twentieth Century France*, Baton Rouge 1979, s. 3; D. Decherf, *Bainville. L'intelligence de l'histoire*, Paris 2000, s. 320. Zachwyty nad Wolterem zob. J. Bainville, *Jardin des Lettres*, Paris 1929, t. I, s. 13 i nast.

¹⁰¹ L. Daudet, *Député de Paris* [1933], w: idem, *Souvenirs littéraires*, Paris 1968, s. 175.

¹⁰² A. Wielomski, *Prawica w XX wieku*, Radzymin 2013, s. 209–220.

będący tworem tej epoki. W przypadku włoskim mamy tu odejście od scjentyzmu na rzecz pomieszania socjalistycznego rozumienia państwa z romantyczną i wolicjalną wizją Nietzschego i Sorela¹⁰³. Jakkolwiek źródła filozoficzne faszyzmu włoskiego są odmienne niż niemieckiego nazizmu, to zachwyty i egzaltacja przemocą prowadzą do podobnych efektów – niemożliwych do zaakceptowania dla stanowiska katolickiego.

Egzaltacja przemocą i wizje unicestwiania fizycznego wrogów na masową skalę nie są przypadkowe. Jest to pokłosie pojawienia się zjawiska totalitaryzmu komunistycznego, poczucia zagrożenia sowytyzacją, zresztą mniej zagrożenia ze strony Rosji Radzieckiej (potem ZSRR), co wyrazem obawy przed rodzimymi partiami komunistycznymi. Szczególnie w Niemczech i we Włoszech znacząca część środowisk nacjonalistycznych, obserwując masowe ludobójstwo całych klas społecznych i narodowości na niezmiernych terenach dawnej carskiej Rosji, zaczyna się przychylić do tezy, że *wschodniemu* totalitaryzmowi sowieckiemu i rodzimym komunistom Europejczycy winni odpowiedzieć totalitaryzmem nacjonalistycznym: w gruncie rzeczy także socjalistycznym, posługującym się podobnymi metodami politycznymi, terrorem i ludobójstwem, aby tylko powstrzymać sowytyzację Europy. Dosłownie za wszelką ceną. Tak rodzą się faszyzm i narodowy socjalizm¹⁰⁴, wraz z ich wizją sugestywnie przedstawioną przez hiszpańskiego faszystę Ramiro Ledesma Ramosa, że „szwadrony faszystowskie sięją więcej gwałtu i mają więcej rewolucyjnego impetu niżli bojowe formacje marksistowskie”¹⁰⁵.

Część katolików i nacjonalistów, postawionych w granicznej sytuacji wyboru pomiędzy faszyzmem lub nazizmem a bolszewizmem, wybrała faszyzm. Prałat Ludwig Kaas, uchodzący za nieoficjalnego duszpasterza katolickiej partii Centrum, 18 XI 1932 roku grzmiał na temat sytuacji w zmierzchającej Republice Weimarskiej: „Stoimy przed ciężką zimą. Z jednej strony 12 milionów Niemców w opozycji z prawa, z drugiej strony 13,5 miliona w opozycji lewicowej. Narodowa koncentracja wymaga w końcu sięgnięcia po narodowych socjalistów”¹⁰⁶. Wtórował mu jeden z przywódców Action Française Jacques Bainville, zresztą o liberalnych poglądach gospodarczych: jeśli chłopci na Sycylii rozdają sobie medaliki przedstawiającego *świętego Lenina* (*San Lenino*), który rozdaje bezrolnym ziemię, wtenczas należy poprzeć każdy ruch broniący własności prywatnej, nawet demagogicznych faszystów Benito Mussoliniego¹⁰⁷.

¹⁰³ E. Nolte, *Marx und Nietzsche in Sozialismus des jungen Mussolini*, „Historische Zeitschrift“, 1960, nr 191, s. 249–335; J.J. Roth, *The Roots of Italian Fascism, Sorel and Sorelismo*, „Journal of Modern History”, 1967, nr 39, s. 30–45; G.B. Furiozzi, *Dal Socialismo al Fascismo. Studi sul sindacalismo rivoluzionario italiano*, Napoli 1998, s. 145–152.

¹⁰⁴ E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München 1979, s. 53; idem, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, München 2000, passim, np. s. 15–22, 33–39, 47–51, 245–246.

¹⁰⁵ R. Ledesma Ramos, *Escritos Politicos*, Madrid 1985, s. 101.

¹⁰⁶ Cyt. za: E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg...*, s. 205.

¹⁰⁷ J. Bainville, *Préface*, w: P. Gorgolini, *Le Fascisme*, Paris 1923, s. V.

Faszyści i narodowi socjaliści nie byli ludźmi religijnymi. Mussolini i Hitler byli całkowicie zlaicyzowani i obcy chrześcijaństwu¹⁰⁸. Do Kościoła podchodzili wyłącznie z punktu widzenia politycznego, uważając, że jakaś forma porozumienia z hierarchami osłabi tendencje opozycyjne w społeczeństwie¹⁰⁹. Poza tym katolicyzm mógł być użytecznym sojusznikiem w ogłoszonej przez nich krucjacie antykomunistycznej. Podobnie było z ideologami faszyzmu, którzy głosili formuły otwarcie niechrześcijańskie, a antykatolickie w szczególności. Faszyści nie godzili się przede wszystkim na uniwersalny charakter nauczania Kościoła. Dlatego w III Rzeszy chwalono Martina Lutra jako założyciela chrześcijaństwa *narodowego*¹¹⁰. Faszyści w krajach romańskich chcieli zaś spoić naród w jedną totalitarną całość na gruncie nacjonalizmu, a nie katolicyzmu, widząc w nacjonalizmie (Hiszpania¹¹¹) lub totalitarnym państwie (statolatria we Włoszech¹¹²) coś na kształt nowej świeckiej religii mogącej być spoiwem wspólnoty narodowej w sytuacji, gdy katolicyzm przestał być nie kwestionowanym światopoglądem. W tej sytuacji należało dokonać ponownej reintegracji społecznej na gruncie ideologii, czyli światopoglądu laickiego. Nacjonalizm jawił się faszystom jako rodzaj świeckiej religii, której zadaniem było odtworzenie społeczeństwa monoideowego unicestwionego w epoce nowożytnej przez podziały i wielość światopoglądów powstałych jeszcze w XVI wieku (podziały religijne Reformacji) i pogłębionych w stuleciu XIX przez podziały ideologiczne, które rozerwały dawną jedność moralną i mentalną na głęboko skonfliktowane i przeciwstawne sobie grupy i wizje świata. Alternatywą dla tak pojętego nacjonalizmu – świeckiej ideologii – miałyby być wyłącznie terror i przemoc, które zapewnią społeczeństwom zachodnim konieczną dla życia jedność¹¹³.

Naziści i faszyści podchodzili do katolicyzmu i wiary z perspektywy wyłącznie politycznej, patrząc na te problemy z punktu widzenia socjologii władzy, co w praktyce oznaczało kontynuację konceptu nacjonalistów końca XIX wieku, że idea narodowa

¹⁰⁸ D.M. Smith, *Mussolini*, Warszawa 1994, s. 24–32; R. de Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883–1920*, Torino 1995, s. 11–12; E. Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, op.cit., s. 125n.

¹⁰⁹ T. Buron, P. Gauchon, *Les fascismes*, Paris 1973, s. 25–26, 40; R. Lill, *Ideologia i polityka kościelna narodowego socjalizmu*, w: K. Gotto, K. Repgen (red.), *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, Warszawa 1983, s. 22–31; R. de Felice, *Mussolini il fascista*, Torino 1995, t. II, *L'organizzazione dello Stato fascista, 1925–1929*, s. 382–436.

¹¹⁰ Zob. np. K. Algermissen, *Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit*, Hannover 1934, s. 321–323; A. Rosenberg, *der Mythos des 20. Jahrhunderts*, op.cit., s. 107–108, 183–189; K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, Leipzig 1941, s. 235 i nast.

¹¹¹ J. Beneyto Perez, J.M. Costa Serrano, *El Partido. Estructura e Historia del Derecho Publico Totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939, s. 118; L. Legaz y Lacambra, *Introduccion a la Teoria del Estado Nacionalsindicalista*, Barcelona 1940, s. 91–92, 137 i nast., 154 i nast., R. Ledesma Ramos, *Fascismo en España? Discurso a las juventudes de España*, Barcelona 1968 [1935], s. 217 i nast., 238–239.

¹¹² S. Panunzio, *Il fondamento giuridico del fascismo*, Roma 1987, s. 261–274.

¹¹³ F.J. Conde, *Sobre la situacion actual del Europeo*, „Revista de Estudios Politicos”, 1949, nr 2, s. 15–53.

i katolicka mogą się porozumieć tylko na gruncie politycznym. Tyle tylko, że w krajach już rządzonych przez totalitarną monopartię nie mogło być mowy o sojuszu równoprawnym, lecz jedynie o przetrwaniu Kościoła na warunkach podyktowanych mu przez faszystów i nazistów. Stanowisko takie było niemożliwe do zaakceptowania dla tych nacjonalistów, którzy byli katolikami rzeczywistymi i wiarę w Boga traktowali poważnie. Przywódca Falange Española José Antonio Primo de Rivera, wracając pociągiem z Berlina po spotkaniu z Adolfem Hitlerem, miał rzecz swoim towarzyszom podróży, że „z Hitlerem nie spotkam się już nigdy. On nie wierzy w Boga”¹¹⁴.

Stosunek do Kościoła i katolicyzmu wydaje się stanowić podstawowy punkt niezgody pomiędzy dwoma wielkimi nurtami, które w okresie międzywojennym wyrsały z nacjonalizmu przełomu XIX i XX wieku, a mianowicie faszyzmu i narodowego radykalizmu. Wprawdzie część (głównie lewicowych i liberalnych) badaczy twierdzi, że różnica ta jest nikła i narodowy radykalizm miałby stanowić rodzaj *katolickiego faszyzmu*¹¹⁵, to nam wydaje się jednak, że nie rozumieją oni fundamentalnej roli katolicyzmu w systemie narodowo-radykalnym, traktując deklaracje wierności Kościołowi wyłącznie jako słowa i slogany z których nic nie wynikłoby w ewentualnej praktyce władzy. A może nawet gorzej, jako zapowiedź swojego rodzaju *klero-faszyzmu*, co część badaczy wydaje się traktować jako coś jeszcze bardziej *ustecznego* niż faszyzm klasyczny.

Pogląd ten jest trudny do zweryfikowania, ponieważ katolicycy narodowi radykałowie właściwie nigdy i nigdzie nie doszli do władzy i trudno jest jednoznacznie orzec jak wyglądałyby ich rządy. Możemy jedynie porównywać pomiędzy myślą polityczną narodowego radykalizmu, a teorią i praktyką faszyzmu i nazizmu. Mimo to pogląd o jedności narodowego radykalizmu i faszyzmu czy nazizmu wydaje się nam zupełnie błędny i to aż z dwóch powodów dla których narodowi radykałowie nie byli zainteresowani stworzeniem państwa totalitarnego:

A/ **Hierarchia bytów.** Afirmacja katolicyzmu prowadzi do specyficznego usytuowania narodu w hierarchii bytów socjologicznych i moralnych. Kościelna krytyka niektórych ruchów nacjonalistycznych i faszystowskich w okresie międzywojennym zwykle zawierała element postawienia wspólnoty narodowej (lub rasowej) ponad ekumeną katolicką i ustawienia narodu w roli absolutu, rodzaju idolatrycznego bożka, któremu nacjonaści oddają cześć w miejsce Boga¹¹⁶. Zarzut taki można

¹¹⁴ M. Primo de Rivera y Urquijo (red.), *Papeles póstumos de José Antonio*, Barcelona 1996, s. 127.

¹¹⁵ Np. Sz. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny*, Warszawa 1985, s. 99 i nast.; P. Preston, *Las Derechas españolas en el siglo XX, autoritarismo, fascismo y golpismo*, Madrid 1986, s. 37, 94, 128; S.G. Payne, *Fascism. Comparision and Definition*, Madison 1980, s. 147–151; idem, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona 1997, s. 244 i nast.

¹¹⁶ Zob. wybór dokumentów uzasadniających potępienie Action Française w 1926 roku zebranych w pracy J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, Paris 2001, s. 673–702; Pius XI, *Mit brennender Sorge* [1937] o rasizmie w III Rzeszy (na stronie opoka.org.pl, 22.11.2003.). Na temat złych stosunków katolików z faszystami w poszczególnych krajach zob. np. A. Costa Pinto, *Os Camisas Azuis. Ideologia, Elites e Movimentos Fascistas em Portugal 1914–1945*, Lisboa 1994, s. 225–228 (Portugalia); J. Cheanu, *Esquisse d'un jugement chrétien du nazisme*, Paris 2007, s. 43–173 (Francja).

było, przy odrobinie złej woli, postawić Action Française, staroendekom, a przede wszystkim – i tutaj był całkowicie zasadny – faszystom i nazistom. Trudno jednak sformułować go w kierunku młodego pokolenia narodowo-radykalnego. W słynnym tekście *Podstawy narodowego poglądu na świat* (1937) Wojciech Kwasiebski pisze: „pełnię duchowego rozwoju osiąga człowiek przede wszystkim przez naród, bo tylko w zdrowym, mocno zorganizowanym duchowo środowisku społecznym, wyrastają zdrowe duchowo jednostki”, ale mimo to „nie naród, ale Bóg jest najwyższym celem człowieka”¹¹⁷. W tym samym roku Tadeusz Gluziński deklaruje, że religia nie jest sprawą prywatną jednostek, lecz wyznaniem społecznym:

Gdyby przyjąć dążenia przeciwników katolicyzmu do zacieśnienia religii do życia prywatnego jednostek, to katolicyzm Polski sprawdziłaby się do zagadnienia, czy Polacy są prawdziwymi katolikami w swym prywatnym życiu. (...) Kto głosi, że Polska ma być krajem katolickim, kto przyznaje Kościołowi katolickiemu naczelne stanowisko, ten musi się zgodzić zarówno na regulowanie życia publicznego zasadami etyki katolickiej jak i na konsekwencje prawne, wynikające z tych zasad¹¹⁸.

Zacytowane fragmenty polskich młodoendeków, szczególnie Gluzińskiego, wyraźnie nawiązują do koncepcji Panowania Społecznego Jezusa Chrystusa formułowanej w tamtym czasie przez Piusa XI¹¹⁹. Jakże są one odległe od, autonomicznej względem religii, *etyki narodowej* Dmowskiego, czy od – wywiedzionych z tej koncepcji – zachwytów Zygmunta Balickiego nad głodem w Rosji, w wyniku którego zmniejszy się pogłowie wrogich Polsce Rosjan i formułowanych w związku z tym zakazów wysyłania do głodujących ludzi paczek z żywnością, co stanowić by miało „grzech narodowy”¹²⁰.

Totalne poddanie nacjonalizmu doktrynie katolickiej to nie tylko przypadek naszego narodowo-radykalnego *Polaka-katolika*. Podobne idee znajdujemy w hiszpańskim falangizmie. Już sama nazwa hiszpańskiej partii – Falange Española – prawdopodobnie nie jest przypadkowa, gdyż jej skrót (FE) po hiszpańsku oznacza *wiarę*¹²¹. Blas Piñar w przedmowie do biografii Primo de Rivery pisze: „w moim przekonaniu José Antonio postrzegał politykę teologicznie”¹²². Inny badacz zauważa, że deklarując

¹¹⁷ W. Kwasiebski, *Podstawy narodowego poglądu na świat* [1937], w: J. Majchrowski (red.), *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, Kraków 1993, t. III. *Nacjonalizm, myśl 'Potomstwa Obozowego'*, s. 139.

¹¹⁸ T. Gluziński, *Naród i Kościół* [1937], w: A. Meller, P. Tomaszewski (red.), *Życie i śmierć dla narodu! Antologia myśli narodowo-radykalnej z lat trzydziestych XX wieku*, Toruń 2009, s. 126–127.

¹¹⁹ J. Bartyzel, *Społeczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2007, nr 59, s. 35–52.

¹²⁰ Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1902, s. 58.

¹²¹ A. Imatz, *José Antonio, la Falange Española et le national-sindicalisme*, Paris 2000, s. 114.

¹²² B. Piñar, *Prologue*, w: G. Almirante, *José Antonio Primo de Rivera*, Roma 1980, s. 16.

się jako radykalny hiszpański nacjonalista, Primo de Rivera w rzeczywistości postrzega swoją ojczyznę jako część uniwersalistycznego świata Zachodu, a jego nacjonalizm jest ruchem obronnym katolickiego narodu przeciwko laicyzacji, liberalizmowi i ateistycznemu komunizmowi¹²³. Z jego prywatnych zapisków, opublikowanych już po śmierci, wiemy, że pasjonował się *Nowym Średniowieczem* Nikołaja Bierdiajewa i wyprawami krzyżowymi¹²⁴. Zresztą być falangistą – pisze hiszpański nacjonalista – to umieć „umrzeć z prawdą na ustach i w sercu. To umieć umrzeć w pełni łaski Boskiej”¹²⁵. Przywódca Falange sam umiał tak umrzeć w 1936 roku, gdy poszedł na miejsce egzekucji trzymając w ręku krucyfiks, który jego ojcu podarował papież Pius XI.

Podobne idee widzimy także w narodowym radykalizmie o charakterze prawosławnym. Horia Sima – następca Corneliu Zelea Codreanu w rumuńskim ruchu legionowym – trzęsie się z oburzenia na „ciemny panteizm” niemieckiego narodowego socjalizmu i przeciwstawia mu swój ruch, jak i hiszpańską Falangę. Dlatego pisze z wielką egzaltacją:

duchowość nacjonalistyczna jest nie do rozdzielenia od ostatecznych tajemnic ludzkiej egzystencji w takim pojęciu jakie zostały ludziom objawione przez Ewangelię. Nie ma ruchu nacjonalistycznego, który nie czerpałby z prawdy religijnej. (...) Dlatego widzimy zasługi hiszpańskiej Falange, która czerpie z katolickich fundamentów. I dlatego posłaliśmy naszych najlepszych ludzi do Hiszpanii (jako ochotników w wojnie domowej po stronie frankistowskiej – A.W.), aby bronić Krzyża¹²⁶.

B/ Antytotaryzm. Szacunek dla Kościoła uniemożliwia stworzenie państwa totalitarnego. Praktycznym skutkiem fundamentalistycznego i szczerego katolicyzmu młodzieży narodowo-radykalnej jest niemożność stworzenia państwa totalitarnego. Dlaczego? Są 3 powody:

a/ Sama wizja państwa totalitarno-biurokratycznego jest zaprzeczeniem organicznej koncepcji katolickiej, tak jak na przykład korporacjonizm faszystowski jest zaprzeczeniem katolickiego¹²⁷. Jest to argument wprawdzie ważny dla filozofii politycznej, ale nie dla szerszego odbiorcy.

b/ Totalitaryzm idealny (w znaczeniu weberowskiego typu idealnego) zakłada, że w państwie nie może istnieć żadna instytucja, ciało, jednostka, sfera życia społecznego

¹²³ F. Umbral, *España, del 98 a Don Juan Carlos*, Barcelona 1992, s. 167.

¹²⁴ J.A. Primo de Rivera, *Textos biograficos y epistolario. José Antonio intimo*, Madrid 1968, s. 316; M. Primo de Rivera y Urquijo (red.), *Papeles posthumos...*, s.161 i nast.

¹²⁵ J.A. Primo de Rivera, *Textos biograficos...*, s. 340; idem, *Obras completas*, Madrid 1959, s. 513, 523.

¹²⁶ H. Sima, *Destino do nacionalismo*, Lisboa 1999, s. 33.

¹²⁷ W. Kozub-Ciembroniewicz, *Doktryny włoskiego faszystwu i antyfaszystwu w latach 1922–1939*, Kraków 1992, s. 52–58; K. Jasiński, *Korporacjonizm katolicki i faszystowski. Różnice i podobieństwa*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2010, nr 66, s. 57–70.

lub indywidualnego, która nie zostałaby poddana etatystycznej kontroli. Nie jest państwem doskonale totalitarnym takie, które toleruje w swojej przestrzeni cokolwiek odeń niezależnego i gdzie uprawnienia tego niezależnego bytu do funkcjonowania nie wypływałyby z zezwolenia udzielonego przez władzę. Rozumieli to znakomicie faszyci, a wyraził ten pogląd Benito Mussolini w słynnej formule „wszystko w państwie, nic poza państwem, nic przeciwko państwu”¹²⁸. Tymczasem koncepcja narodowo-radykalna stała na stanowisku, że w państwie istnieje wielka instytucja – Kościół katolicki – której uprawnienia i samo istnienie nie wynika z zezwolenia państwa (które mogłoby być cofnięte lub ograniczone), ale z praw własnych, udzielonych jej przez Boga¹²⁹. Tak państwo, jak i Kościół, są tutaj – posługując się słownictwem tomistycznym – *społecznościami doskonałymi* i uprawnienia jednej społeczności nie wypływają z koncesji drugiej. Prawa państwa wypływają z autonomicznego obszaru polityki i natury, a uprawnienia Kościoła z bezpośredniego Bożego ustanowienia. Totalitaryzm wymaga zanegowania tego Bożego ustanowienia i wyprowadzenia uprawnień Kościoła z użyczenia zgody przez państwo, z domniemaniem, że zgoda ta może być cofnięta.

c/ Kościołowi przysługuje nie tylko niezależność instytucjonalna. Z cytowanego wcześniej tekstu Tadeusza Gluzińskiego na temat społecznego charakteru katolicyzmu wynika, że opisując jak powinno wyglądać prawo po rewolucji narodowej, Kościołowi przyznaje supremację w tzw. kwestiach mieszanych, czyli takich, w których kompetencje państwa i Kościoła zachodzą na siebie. W praktyce chodzi tutaj o prawo rodzinne (małżeństwo), wymiar instytucjonalno-prawny państwa i funkcjonującego w nim Kościoła oraz o niezależność rozmaitych instytucji religijnych (stowarzyszenia, szkoły, szpitale, ochronki, etc.). Uznanie kwestii mieszanych za domenę Kościoła ma swój praktyczny wymiar: katolicycy narodowi radykałowie uznawali, że muszą się z niektórych swoich poglądów wycofać, jeśli nakazałby im to Kościół. We Francji odżegnali się od zachwyty nad III Rzeszą i terminu *totalitaryzm* po roku 1937, czyli po publikacji encykliki Piusa XI *Mit brenner Sorge*¹³⁰; w okresie PRL w Polsce Bolesław Piasecki wycofał się ze swoich tez o sojuszu ideowym komunistów i katolików, gdy jego tezy – pisane już jako szefa PAX-u – napotkały opór Kościoła i groziły mu sankcje kościelne¹³¹.

Zarówno teoria, jak i kilka przykładów praktycznych, pokazują, że narodowo-radykalna koncepcja polityczna oznacza poddanie sfery politycznej i prawno-instytucjonalnej (jako kwestii mieszanej) pod osąd Kościoła katolickiego. To zaś

¹²⁸ B. Mussolini, *Discorsi del 1925*, Milano 1928, s. 207.

¹²⁹ A. Jaszczuk, *Ewolucja ideowa Bolesława Piaseckiego 1932–1956*, Warszawa 2005, s. 53; A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Biała Podlaska 2006, s. 148–149; B. Grott, *Od ‘totalizmu katolickiego’ do ‘monoidei’. Czy w II Rzeczypospolitej zanoszono się na ustrój totalitarny*, [w:] idem (red.), *Różne oblicza nacjonalizmów*, Kraków 2010, s. 117–130.

¹³⁰ N. Kessler, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929–1942). Une révolution conservatrice à la française*, Paris 2001, s. 270–283, 385–400.

¹³¹ A. Jaszczuk, *Ewolucja ideowa...*, s. 131–133.

oznacza, że nie jest możliwe stworzenie katolickiego państwa totalitarnego. Narodowy radykalizm stanowi kapitulację nacjonalistów przed katolicyzmem i uznanie, że nie istnieje możliwość stworzenia nacjonalizmu na innym fundamencie niż katolicyzm. Narodowy radykalizm jest przeto autentycznym narodowym katolicyzmem.

6. OKRES CZWARTY: PO 1945 ROKU

II Wojna Światowa była katastrofą dla wszystkich sił politycznych nacjonalistycznych i konserwatywnych, a także dla Kościoła katolickiego. W jej wyniku połowa Europy wpadła w radziecką sferę wpływów, co oznaczało fizyczną anihilację ruchów nacjonalistycznych i olbrzymie trudności w funkcjonowaniu Kościoła katolickiego. Ten ostatni bywał w bloku wschodnim tolerowany jako wyznanie religijne, ale bezwzględnie zwalczany, gdy próbował wypowiadać się na tematy polityczne i społeczne. Aktywni politycznie katolicy byli mordowani lub więzieni, a pozostali poddani zostali nieustannej indoktrynacji, co pozostawiło niezatarte ślady na postrzeganiu przez nich problemów politycznych i społecznych, a to uniemożliwiło odbudowę partii i ruchów nacjonalistycznych po 1989 roku. Z kolei w zachodniej Europie nacjonalizm został skompromitowany bliskością jego niektórych postulatów do upadłych systemów faszystowskich (szczególnie w Niemczech) lub też kolaboracją z okupantem (Francja). Nacjonałści, razem z faszystami i nazistami, zostali wrzuceni do jednego worka wrogów człowieczeństwa i wyeliminowani z oficjalnego życia politycznego¹³². Charakterystyczne, że ruchy narodowe we Francji zaczęto określać mianem „skrajnej prawicy” (*extrême droite*), co z jednej strony jest rodzajem pejoratywnego skojarzenia, a z drugiej świadectwem wyrzucenia poza nawias oficjalnego życia politycznego.

Po 1945 roku obserwujemy szerokie zjawisko przechylania się opinii publicznej w lewo i ku ideom integracji europejskiej, mimo że do czasu panowania na Stolicy Piotrowej Piusa XII (1958) oficjalny Kościół sprzyjał ideom konserwatywnym i prawniczym¹³³. Mimo że oficjalne stanowisko Watykanu pozostawało niezmiennie, to widać było, że duchowieństwo i wierni zaczynają hołdować nowym ideom, które w kwestiach społeczno-politycznych wyraziście odbiegały od tradycyjnej nauki Kościoła. Katolicki tradycjonalizm polityczny transformował się w niewyraziste ideowo ruchy chadeckie, zwykle mniej lub bardziej lewicowe, hołdujące ideom demokratycznym, prawom człowieka, a politycznie i ekonomicznie bliskie partiom socjaldemokratycznym. Ruchy te zastąpiły tradycyjne partie prawicowe (konserwatywne i narodowe), zmiecione

¹³² J.-P. Rioux, *Des clandestins aux activistes (1945–1965)*, w: M. Winock (red.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris 1994, s. 215–242; J.-F. Sirinelli, *Les droites françaises. De la Révolution à nos jours*, Paris 1992, s. 580–598; F. Duprat, *Les mouvements d'extrême droite en France de 1944 à 1971*, Paris 1998, s. 19–46.

¹³³ P. Corrêa de Oliveira, *Noblesse et élites traditionnelles dans les allocutions de Pie XII*, Paris 1993, s. 29–148.

w wyniku procesów *defaszyzacji* po 1945 roku. Zwykle te nowe chadeckie ruchy tworzyły środowiska, które w okresie międzywojennym były potępiane przez papieżstwo jako fałszyfikujące naukę społeczną Kościoła (np. silloniści we Francji)¹³⁴. Drogi katolików i prawicowych nacjonalistów stopniowo rozchodziły się.

Prawdziwa katastrofa dla narodowej prawicy zaczęła się wraz z pontyfikatami Jana XXIII i Pawła VI, czyli w chwili gdy idea *udźwiejszenia* (*aggiornamento*) Kościoła stała się oficjalnym programem Watykanu. Kościół katolicki przestał traktować jako swojego wroga nie tylko świat liberalny, lecz nawet i demokratyczny socjalizm, opowiadając się za demokracją, prawami człowieka i państwem socjalnym¹³⁵. Sobór Watykański II (1962–65) skodyfikował to nowe nauczanie społeczne, uznając zasadę wolności religijnej (deklaracja *Dignitatis humanae*) i akcentując zasadę *godności osoby ludzkiej*. Z zasady powyższej wyprowadzono, jawnie niezgodną z tradycyjnym nauczaniem, koncepcję jakoby demokracja była jedynym prawowitym ustrojem uznawanym przez Kościół za zgodny z chrześcijaństwem¹³⁶. Nauczanie Soboru Watykańskiego II było nie do pogodzenia z nacjonalizmem z kilku powodów:

A/ Negacja nacjonalizmu jako idei obronnej narodów katolickich. Przez cały czas swojego istnienia nacjonalizm miał problemy z dostosowaniem się do uniwersalistycznego charakteru katolicyzmu. Tymczasem soborowa i posoborowa nauka Kościoła poszerzyła swój uniwersalizm nie tylko na protestantów i schizmatyków (*bracia odłączeni*), ale także i na „wszystkich ludzi dobrej woli”¹³⁷, także na komunistów i innych niechrześcijan. Politycznym wyrazem tego stanowiska była afirmacja praw człowieka, w miejsce dotychczasowej afirmacji praw Kościoła i katolików¹³⁸. Doktryna ta oznaczała niemożność dalszego popierania przez katolików idei narodowo-katolickich, czy też – jak to było dotychczas¹³⁹ – przyjęcia stanowiska, że nacjonalizm jest ruchem reagującym na zagrożenie narodów katolickich ze strony narodów o innej religii (szczególnie niemieckich i anglosaskich protestantów). W oczach posoborowego duchowieństwa idea narodowo-katolicka

¹³⁴ J. Stefanowicz, *Chadecja wczoraj i dziś*, Warszawa 1973, s. 94–130; M. Nowaczyk, *Włoska lewica chrześcijańska*, Wrocław 1990, s. 23–60; R. Havard de la Montagne, *Histoire de la démocratie chrétienne. De Lamennais à Georges Bidault*, B.m.w. 2005, s. 168–216.

¹³⁵ K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971, s. 129–154; W. Mysłek, *Spółeczno-polityczna doktryna kościoła papieża Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1981, s. 177–471; Ph. Prévost, *L’Église et le ralliement. Histoire d’une crise 1892–2000*, Paris 2001, s. 369–410.

¹³⁶ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań b.r.w., pkt 73–76.

¹³⁷ Pierwszy raz pojawia się ten termin u Jana XXIII, *Mater et Magistra* [1961], na stronie opoka.org (03.03.2003.), a potem znajdujemy ten termin w nauce Soboru Watykańskiego II – zob. *Gaudium et spes*, op.cit., pkt 22, 52.

¹³⁸ Np. *Gaudium et spes*, op.cit., pkt 87; *Deklaracja o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*, w: *Sobór Watykański II*, op.cit., pkt 3, 6.

¹³⁹ R. de Maeztu, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid 1957, s. 271 i nast.

stała się nagle neopogańską monolatrią, próbą bezprawnego wykorzystania religii do celów politycznych¹⁴⁰.

B/ Negacja nauki o państwie katolickim. Przyjęcie przez Kościół zasady rozdziału pomiędzy wspólnotą polityczną a kościelną oraz postulat wolności religijnej oznaczało negację samej idei państwa katolickiego, którą głosili nacjonaści. Za-uważmy, że narodowi katolicy w pewnym momencie uznali, że doktryna katolicka stanowi fundament ich światopoglądu, a doktryna polityczna nacjonalizmu jedynie ją uzupełnia, uszczegóławia w kwestiach politycznych. Badacz frankizmu Javier Tusell pisze, że katolicyzm nie jest tutaj „tylko obszarem o częściowej autonomii względem państwa, lecz samą esencją podtrzymującą system polityczny”¹⁴¹. Gen. Francisco Franco głosił, że „naród hiszpański uważa za punkt honoru przestrzeganie w swoim prawodawstwie prawa Bożego, wedle doktryny Świętego Kościoła Katolickiego, Apostolskiego i Rzymskiego, jedyne prawdziwego oraz wiary nieodłącznej od świadomości narodowej”¹⁴². W takiej sytuacji radykalna zmiana nauczania politycznego tegoż *jedynie prawdziwego* Kościoła musiała wstrząsnąć filozofią polityczną narodowego katolicyzmu. Nie mamy wątpliwości, że był to główny powód rozkładu frankizmu, a w efekcie całego systemu politycznego Hiszpanii, który utracił swoją legitymizację tak w oczach obywateli, jak i samych rządzących¹⁴³.

Rozkład frankistowskiej Hiszpanii świadomie i celowo przyspieszał Paweł VI mianując na wakujące stolice biskupie osoby znane ze swoich liberalnych, lewicowych, a przede wszystkim antyfrankistowskich przekonań. Biskupi ci dali *zielone światło* dla wszystkich ruchów katolicko-emancypacyjnych, socjalistycznych, demokratycznych, nawet komunistycznych. Działo w nich wielu duchownych katolickich (księża-robotnicy)¹⁴⁴. Po Soborze Watykańskim II frankizm gremialnie opuścili działacze Opus Dei, dotąd bardzo aktywni w elitach politycznych tego systemu politycznego¹⁴⁵.

C/ Uznanie demokracji za jedyny prawowity ustrój polityczny. Akceptacja przez Sobór Watykański II liberalnej demokracji jako jedyne prawowitego typu państwa oznaczała całkowitą destrukcję nacjonalistycznego pojęcia *narodu*, u źródeł którego stało przekonanie, że interes narodowy to coś innego niż suma woli poszczególnych jednostek wyrażonych i zsumowanych za pomocą głosowania powszechnego¹⁴⁶. Interes narodowy miał być, wedle nacjonalistów, obiektywnym pojęciem

¹⁴⁰ Np. J.M. Setién, *Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia*, „Iglesia Viva”, 1970, nr 30, s. 485–496; J. Puente Egido, *El Nacionalcatolicismo como desviación del catolicismo*, „Iglesia Viva”, 1970, nr 30, s. 479–484.

¹⁴¹ J. Tusell, *La dictadura de Franco*, op.cit., s. 182.

¹⁴² F. Franco, *Pensamiento político*, op.cit., t. I, s. 347.

¹⁴³ A. Wielomski, *Hiszpania Franco*, op.cit., s. 343–364.

¹⁴⁴ V.M. Pérez-Díaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Kraków 1996, s. 180–189; T. Miłkowski, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku*, Łask 2006, s. 162–188.

¹⁴⁵ R. Calvo Serer, *La dictadura de los franquistas*, Alençon 1973, t. I, s. XX–XXIX.

¹⁴⁶ P. Alter, *Nationalism*, London 1989, s. 9.

wyrażającym rzeczywiste aspiracje i cele narodu. Charakter tegoż interesu jedynie przypadkowo łączyć się może z wynikami głosowania powszechnego. Stąd w nacjonalizmie XX wieku tak silna skłonność do autorytarnych form władzy, które mogłyby wyrażać tenże interes w sposób *obiektywny*¹⁴⁷.

Słowem, posoborowa katolicka nauka społeczna była nie do pogodzenia z nacjonalizmem, a przynajmniej z takim nacjonalizmem, jaki dominował w Europie w okresie międzywojennym. Byłaby do zaakceptowania wyłącznie dla nacjonalistów pierwszego okresu, gdy jego istotą było *prawo narodów do samostanowienia* (tak o granicach, jak i o ustroju politycznym). Wizji tej odpowiadała integrująca się liberalno-demokratyczna Europa, ponieważ nacjonaści pierwszego okresu wierzyli, że gdy wszystkie ludy wywalczą sobie *prawo do samostanowienia*, to dobrowolnie zjednoczą się w państwie uniwersalne, które Victor Hugo nazwał mianem „Stanów Zjednoczonych Europy”¹⁴⁸.

W nowych posoborowych warunkach nacjonaści w krajach katolickich mogli przyjąć 4 rozwiązania:

A/ Apostazja teologiczno-polityczna. Wariant pierwszy jest dziś nieco zapomniany. Zresztą najbardziej znany przykład wyrzeczenia się dawnych idei z powodu nauczania posoborowego Kościoła znaleźć możemy nie w nacjonalizmie, lecz w tradycjonalizmie politycznym i stanowi go nagła degeneracja hiszpańskiego karlizmu, a więc ruchu tradycjonalistycznego politycznie, bez większej skłonności do nacjonalizmu, który przeistoczył się nagle w ruch socjalistycznej i demokratycznej rewolty przeciwko wolnorynkowej i autorytarnej Hiszpanii Franco¹⁴⁹. Ale nacjonalizm także miał swoich *apostatów*: mało kto dziś pamięta, że znany modernistyczny religijnie i politycznie chadecki aktywista Emmanuel Mounier rozpoczynał swoją karierę w narodowo-radykalnych grupkach francuskiej młodzieży¹⁵⁰, a przywoływany wcześniej portugalski faszysta Francisco Rolão Preto w interesującym nas okresie przeszedł na pozycje antysalazarowskie, głosząc program socjalnej i demokratycznej monarchii¹⁵¹. Szczególnie znacząca, i bez wątpienia najgłośniejsza, była tutaj ewolucja ideowa Jacquesa Maritaina, który w 1926 roku odszedł ze środowiska Action Française, potępiający je za laicyzm i liberalizm¹⁵², a w interesującym nas okresie powojennym, pod wpływem progresywnych nurtów przedsoborowych, został głównym

¹⁴⁷ A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007, s. 418–426, 475–479.

¹⁴⁸ V. Hugo, *Politique*, Paris 2002, s. 275.

¹⁴⁹ F. Javier, C. G. Gorrutia, *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo, 1962–1977*, Pamplona 1997, s. 65–136.

¹⁵⁰ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000, s. 425–68; N. Kessler, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929–1942). Une révolution conservatrice à la française*, Paris 2001, s. 209–211, 223–233, 242–249.

¹⁵¹ F. Rolão Preto, *Carta aberta ao Doutor Marcello Caetano*, Lisboa 1972, s. 11 i nast.

¹⁵² Ph. Beneton, *Jacques Maritain e Charles Maurras*, [w:] R. Papini (red.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano 1978, s. 135–165.

propagatorem chrześcijańskiej demokracji i to w mocno lewicującej wersji¹⁵³. Stał się, jak to ujmuje niezależnie od siebie kilku badaczy, „katolikiem z lewicy”¹⁵⁴.

W sumie musimy jednak uznać takie stanowisko, przynajmniej wyrażone w formie zwartej doktryny, za marginalne. Ex-nacjoniści w powojennej Europie raczej starannie zacierali ślady swojej wcześniejszej działalności, która mogłaby im przeszkadzać w życiu i karierze w świecie triumfującej demokracji. Najlepiej udało się to emigrantom rumuńskim (E. Cioran i M. Eliade), których legionowa przeszłość w Żelaznej Gwardii została, na szczęście dla samych zainteresowanych, skryta za drugą stroną Żelaznej Kurtyny¹⁵⁵. Inna sprawa, że ta wolta kompletnie nie była związana z ewolucją katolicyzmu, gdyż byli to myśliciele prawosławni.

B/ Ignorowanie rewolucji soborowej. Drugą próbą poradzenia sobie z problemem Soboru Watykańskiego II był pomysł, aby nie dostrzegać poczynionych przezeń zmian i ignorować je. Strategia polegała na publicznym wychwalaniu soborowych reform i ignorowaniu ich treści jako kłopotliwych. Podjęli taką próbę hiszpańscy frankiści, którzy kościelnych reformatorów uważali za faktycznych marksistów, zresztą w Hiszpanii często była to obserwacja słuszna¹⁵⁶. Franco udawał, że niewygodnych mu eklezjologicznych faktów nie dostrzega, ignorował je licząc na zmianę trendów. Objawiało się to referencją narodowego dyktatora wobec papieża z nauczaniem których kompletnie się nie zgadzał i publicznymi stwierdzeniami, że Hiszpania realizuje koncepcję katolicyzmu politycznego zgodnego z nauczaniem posoborowego Kościoła¹⁵⁷. *Caudillo* pomijał milczeniem problem, że Sobór, głosząc rozdział Kościoła od państwa, właśnie odrzucił koncepcję *katolicyzmu politycznego*. Jedynym oficjalnie *dostrzeżonym* nowym elementem myśli soborowej była wolność religijna dla protestantów (widocznie nie sposób było ten element *przeoczyć*), którą z niechęcią wpisano do hiszpańskich praw konstytucyjnych¹⁵⁸.

Próba ta nie mogła się powieźć w sytuacji, gdy pod wpływem impulsu soborowego wielu duchownych, a za nimi katolicy świeccy (np. z Opus Dei), przeszło na pozycje liberalno-demokratyczne lub wręcz zaczęło się zbliżać do marksizmu, studiować teologię wyzwolenia, głosić rozdział Kościoła od państwa¹⁵⁹. Episkopat w 1967 roku

¹⁵³ J. Meinville, *De Lamennais à Maritain. Du mythe du progrès à l'utopie de la 'nouvelle chrétienté'*, Bouère 2001, s. 95–133, 174–278; G. Dickès-Lafargue, *Le dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*, Paris 2005, s. 165–334.

¹⁵⁴ E. Rossi, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milano 1956, s. X; B.W. Smith, *Jacques Maritain. Antimodern or Ultramodern?*, New York 1976, s. 31.

¹⁵⁵ A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, France 2002, s. 383–416, 471–504.

¹⁵⁶ S. Petschen, *La Iglesia en la España de Franco*, Madrid 1977, s. 137–38; R. Beck, *Das Regierungssystem Francos*, Bochum 1979, s. 222.

¹⁵⁷ F. Franco, *Pensamiento politico*, op.cit., t. I, s. 261, 265–66; t. II, s. 549, 658, 716.

¹⁵⁸ Ibidem, t. I, s. 402.

¹⁵⁹ E. de Blaye, *Franco ou la monarchie sans roi*, Ligugé 1974, s. 390–392; R. Calvo Serer, *La dictadura de los franquistas*, op.cit., t. I, s. XX–XXIX.

zalecał dialog ze związkami zawodowymi, także tymi o charakterze marksistowskim, gdyż i Kościół i marksiści są po stronie *ubogich i maluczkich*¹⁶⁰. W 1971 roku na konferencji episkopatu hiszpańskiego doszło do prawdziwej teologiczno-politycznej katastrofy: Kościół oficjalnie odzegnał się od idei Krucjaty 1936 roku i poprosił wiernych o wybaczenie, że ją poparł 35 lat wcześniej¹⁶¹. W tej sytuacji próba *niedostrzeżenia* zmiany nauczania kościelnego na Soborze Watykańskim II była skazana na porażkę. Nacjonalistyczna dyktatura, odwołująca się wprost do nauczania Kościoła, a równocześnie ignorująca fakt, że uległo ono radykalnej zmianie, nie mogła się utrzymać, ponieważ utraciła całą legitymizację swojego istnienia.

W piśmiennictwie prawniczym próby takiego *politycznego oślepienia* możemy spotkać i w okresie późniejszym. Należy do nich książka niemieckiego współczesnego katolickiego pisarza Friedricha Romiga *Prawa narodu* (*Die Rechte der Nation*, 2002), której autor nie ukrywa fascynacji katolickim konserwatystą Othmarem Spannem¹⁶², próbując dowieść, że istotą prawnicowości jest afirmacja katolicyzmu i stworzenie „wielkiej syntezy” państwa i Kościoła w postaci „Imperim Sacrum”¹⁶³. Romig uporał się z problemem nauki posoborowej przez ciekawy zabieg: stojąc (domyślnie) na stanowisku, że skoro nauczanie Kościoła – tak jak on sam to głosi – zachowuje ciągłość, to encykliki i dokumenty przedsoborowe zachowują ważność. Dlatego też niemiecki myśliciel cytuje je wszędzie tam, gdzie porusza kwestie nauczania Kościoła w kwestiach polityki i problemów społecznych, podczas gdy papieży posoborowych cytuje tam, gdzie wypowiadają się oni o kwestiach etycznych, ponieważ nie ma tutaj elementów kontrowersyjnych dla konserwatysty. Zabieg taki może jest i pomysłowy, ale trudno wybudować na nim szerszy ruch narodowo-kontrrewolucyjny. Zauważmy, że w tym samym czasie posoborowi duchowni autorzy wprost wykluczają z nauki społecznej Kościoła wszystko, co jest starsze niż encykliki Leona XIII, czyli najbardziej krytyczne wobec demokracji i liberalizmu dokumenty¹⁶⁴.

C/ Negacja zmian soborowych. Spójna i konsekwentna jest postawa tych środowisk narodowych (i konserwatywnych), które wprost umniejszają lub negują nauczanie posoborowego Kościoła katolickiego wskazując, że jest to *nauka nowa*, niezgodna z nauczaniem tradycyjnym Kościoła. Grupy te przyjmują pozycje religijnie abpa Marcela Lefebvre’a i określają się jako *tradycjonalistyczne*. Sobór Watykański II uważany jest tu za teologicznie podejrzany, ewentualnie wskazuje się na fakt, że nie był to sobór dogmatyczny, lecz duszpasterski i dlatego jego nauczanie w hierarchii nauki Kościoła stoi poniżej soborów dogmatycznych (np. Trydentu) i nauczania

¹⁶⁰ S. Petschen, *La Iglesia en la España...*, s. 169–170, 188–189.

¹⁶¹ V.M. Pérez-Díaz, *Powrót społeczeństwa...*, s. 187–189.

¹⁶² F. Romig, *Die Rechte der Nation*, Gratz-Stuttgart 2002, s. 167–171.

¹⁶³ Ibidem, s. 55.

¹⁶⁴ Zob. np. W. Kerber, H. Ertl, M. Hainz (red.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. Main 1998, s. 21.

papieskiego (Magisterium), szczególnie tradycji, którą moglibyśmy określić mianem *wielkich Piusów*¹⁶⁵.

Pozycje nacjonalistów-tradycjonalistów są czytelne i zachowują większą wewnętrzną spójność niż próby wspomnianego Romiga. Ich praktyczną słabością jest to, że skazują nacjonalizm, a szerzej całą prawicę, na społeczny margines, mniej więcej pokrywający się z liczbą tradycjonalistów katolickich, albo i mniejszy, gdyż nie każdy uczęszczający na Mszę św. Trydencką zalicza się automatycznie do ich klienteli politycznej.

D/ **Kreacja laickiego nacjonalizmu.** Ostatnią możliwością jest próba stworzenia ruchu narodowego niezależnego od katolicyzmu. W sumie próba ta to nic innego niż pewien powrót do korzeni, gdy nacjonalizm istniał poza, a nawet wbrew Kościołowi. W krajach katolickich ta linia rozwojowa została przecięta przez pokolenie narodowo-katolickie okresu międzywojennego (Hiszpania, Polska, Portugalia) lub przez czasowy zanik politycznego nacjonalizmu w wyniku powojennych represji (Francja). Spośród wielkich myślicieli nacjonalistycznych okresu międzywojennego podtrzymywał ją jednak Charles Maurras, który nie przeszedł przez fazę narodowo-katolicką i aksjologicznych źródeł nacjonalizmu nie szukał w religii, lecz w prawach naturalnych dotyczących społeczeństw, które odkrywała przed nim pozytywistyczna socjologia¹⁶⁶. Francja była krajem najbardziej predestynowanym do stworzenia takiego nacjonalizmu, a to z dwóch powodów:

a/ **Mniejszościowy charakter katolicyzmu.** Radykalna dechrystianizacja rewolucyjna i późniejsza (dokonana przez laicką etatystyczną szkołę) spowodowała, że nacjonalizm katolicki nie mógł być nad Sekwaną popularny, skoro katolicyzm faktycznie był już dawno wyznaniem mniejszości Francuzów. Wszystkie znaczące nowoczesne ruchy narodowe we Francji miały charakter laicki.

b/ **Tradycja gallikańska.** Nawet wśród mniejszościowej grupy katolików dominował zawsze tradycyjny we Francji gallikanizm. I choć brakło mu monarchy – „biskupa zewnętrznego” (*évêque du dehors*) – to przetrwało tu silne poczucie odrębności galijskiego katolicyzmu względem Rzymu, co uwidacznia się obecnie choćby w sile antypapieskiego impulsu w ruchu stworzonym przez abą Lefebvre’a. Po pewnej laicyzacji dawało to możliwości rozwoju nacjonalizmu, który nie byłby związany z katolicyzmem.

Nie jest przypadkiem, że to we Francji istnieje w tej chwili najsilniejszy ruch nacjonalistyczny w Europie, personifikowany najpierw przez Jean-Marie, a obecnie Marine Le Pen. Front National jest partią laicką, uważającą, że chrześcijaństwo ma we Francji wyłącznie wymiar historyczny, który nie oddziałuje już na współczesne społeczeństwo.

¹⁶⁵ M. Strutyński, *Miejsce tradycjonalizmu katolickiego w ideologii Narodowego Odrodzenia Polski*, w: B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000, s. 315–322; G. Tokarz, *Konserwatyści polscy wobec chrześcijaństwa w latach 1989–1999*, Wrocław 2002, s. 66–84; M. Musiał, *Dyskusja z nauczaniem Soboru Watykańskiego II w kwestii relacji państwo-Kościół w publicystyce KZM*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2010, nr 65, s. 11–20.

¹⁶⁶ D. Frescobaldi, *La controrivoluzione* (Barrès, Maurras, Daudet), Firenze 1949, s. 23; C. Capitan Peter, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française*, Paris 1972, s. 11.

Front National odwołuje się do szeroko pojętych uczuć patriotycznych, francuskiego ducha obywatelskiego, chwały i historii Francji, ale nie do Objawienia i nie do katolicyzmu jako takiego. Jeśli katolicyzm jest doceniany, to raczej jako antidotum na zagrażający krajowi islam, a nie na laicyzm. W ostatnich latach nacjonałiści francuscy zaakceptowali nawet małżeństwa homoseksualne i tzw. aborcję, co oznaczało doszlusowanie do laickich standardów współczesnej Francji. W reakcji na tę woltę ideową, grupa katolickich tradycjonalistów opuściła szeregi tej nacjonalistycznej partii¹⁶⁷.

Podobne zjawiska możemy obserwować w szeregach hiszpańskiej postfrankistowskiej Partido Popular, której wieloletni przywódca José Maria Aznar także traktował katolicyzm wyłącznie jako element historyczny, bez większego wpływu ani na doktrynę partii, ani na jej praktykę polityczną w trakcie sprawowania władzy. Godząc się, że – na wniosek Polski – przyszła konstytucja zjednoczonej Europy powinna mieć wzmiankę o *wartościach chrześcijańskich*, polityk ten zaznacza:

wzmianka o chrześcijaństwie nie znaczy, że Europa powinna być klubem chrześcijańskich narodów. To byłby absurd. (...) Zachód to (...) przestrzeń szanująca wolność i prawa człowieka. (...) Ani ja, ani nikt inny nie stawia pod znakiem zapytania zasad laickich Konstytucji europejskiej. (...) Kwestia religijna jest, w moim przekonaniu, kwestią dotyczącą wyłącznie jednostek i musi się rozstrzygać wedle zasady wolności sumienia każdego¹⁶⁸.

Trudno postfrankistowską Partido Popular uznać za partię katolicką, zresztą podobnie wątpliwe jest, czy można ją jeszcze określić jako narodową, skoro jest proeuropejska.

Spośród znaczących zachodnich partii narodowych do katolicyzmu przyznaje się jeszcze wyłącznie włoska Alleanza Nazionale. Z tym, że – zaznaczymy to bardzo mocno – chodzi tu wyłącznie o katolicką naukę społeczną, za pomocą której włoscy nacjonałiści uzasadniają swoje socjalne idee narodowe (*destra sociale*)¹⁶⁹. Tożsamościowo nie są jednak partią katolicką, gdyż bronią „kulturowego pluralizmu”, w tym także przed „kulturą katolicką”, która praktycznie stała się we Włoszech sojusznikiem lewicy przeciwko „propozycji rewolucyjno-konserwatywnej” nacjonalistów¹⁷⁰. W słowach tych łatwo doszukać się można słabo zawoalowanej krytyki nauczania posoborowego Kościoła katolickiego.

¹⁶⁷ Zob. rozdział *Francuski Front Narodowy a kwestia religijna* w niniejszym tomie.

¹⁶⁸ J.M. Aznar, *Ocho años de gobierno. Una visión personal de España*, Barcelona 2004, s. 189–190.

¹⁶⁹ G. Alemanno, *Intervista sulla destra sociale*, Venezia 2002, s. 24, 28, 39, 107.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 125–126.

7. KATOLICYZM I NACJONALIZM: 200 LAT WSPÓLISTNIENIA

Nasz przegląd pozycji i pojęć w historii stosunków pomiędzy Kościołem katolickim a europejskimi ruchami nacjonalistycznymi pokazuje nam ciekawą tendencję. Przez pierwsze stulecie swojego istnienia – od 1789 do okresu międzywojennego – nacjonalizm i katolicyzm znajdowały się na pozycjach radykalnie sprzecznych, a to z tego powodu, że nacjonaści głosili postulaty, których Kościół nie mógł zaakceptować, ponieważ zaprzeczały one podstawowym prawdom uznanym przez katolicyzm. W okresie pierwszym (1789–1849), gdy ruchy narodowe głosiły *prawo narodów do samostanowienia*, Kościół odrzucał samą ideę pochodzenia władzy politycznej od narodu, stojąc na gruncie władzy pochodzącej od Boga, który udziela jej monarchom. W drugim okresie, symbolizowanym przez wielkich ideologów narodowych epoki pozytywistycznej (lata osiemdziesiąte XIX wieku do okresu międzywojennego), stopniowo zanikały sprzeczności wiążące się z problemami filozofii politycznej na rzecz nowego punktu sprzeczności, a mianowicie kwestii etyczno-filozoficznych, które wprowadził do nacjonalizmu darwinizm. Dopiero w okresie międzywojennym doszło do wielkiej syntezy nacjonalizmu i katolicyzmu, szczególnie w Polsce, Hiszpanii i Portugalii, choć były i takie kraje, gdzie synteza ta była tylko częściowa (Francja) lub też doszło do *modus vivendi* na gruncie politycznym, ale nie aksjologicznym (Włochy i Traktaty Laterańskie). Obok tradycyjnych ruchów narodowo-katolickich na scenie politycznej pojawiły się nacjonalistyczne partie faszystowskie, które miały charakter otwarcie laicki. Można powiedzieć, że z katolicyzmem pogodziła się tylko część nacjonalistów, która dosłownie skapitulowała przed wymaganiami Kościoła. O faszystach trudno byłoby coś takiego powiedzieć, gdyż pozostali oni na głęboko laickich pozycjach.

II Wojna Światowa wyeliminowała trwale nacjonalizm ze scen politycznych państw europejskich. Ruchy tego typu zostały oskarżone o bliskość ideową do faszyzmu i bliżej nieokreślony stopień odpowiedzialności za zbrodnie III Rzeszy. Paradoksalnie, dotyczyło to także endecji, która zbrojnie walczyła z hitleryzmem i poniosła ciężkie straty w swoich szeregach. Zarzuty takie pojawiły się z powodu nielicznych przypadków kolaboracji pojawiających się na jej marginesie ideowym, nad którymi kierownictwo stronnictwa nie miało żadnej kontroli (Brygada Świętokrzyska stworzona przez dawny ONR „ABC”). Jedynie na Półwyspie Iberyjskim przetrwała enklawa narodowego-katolicyzmu, utrzymująca się aż do lat siedemdziesiątych XX wieku.

Po politycznej porażce i wyeliminowaniu ze sceny politycznej ostateczny cios zadał nacjonalizmowi Kościół katolicki dokonując transformacji swojego nauczania społecznego na Soborze Watykańskim II. Doszło do paradoksu, że gdy ruchy narodowe skapitulowały przed postulatami katolickimi w okresie międzywojennym, to 30 lat później Kościół odciął się od nich zmieniając swoje nauczanie społeczne i druzgocąc ich bazę społeczną oraz potępiając właśnie te pozycje polityczne i pojęcia doktrynalne, które zostały ufundowane na tradycyjnej nauce tegoż Kościoła. Jest

wielkim paradoksem, że obecnie w Europie ruchy narodowe rozwijają się ponownie w opozycji do katolicyzmu i mają charakter laicki, choć robiły wszystko, aby pogodzić się z nauką społeczną Kościoła. Trudno jednak oczekiwać, aby ruchy polityczne przechodziły z pozycji konserwatywnych na lewicowe i liberalne z tego powodu, że Kościół zreformował swoje wcześniejsze (i wielowiekowe) nauczanie. Partie nacjonalistyczne to organizacje polityczne, a nie Akcja Katolicka, która z natury podlega władzom eklezjalnym.

Pierwodruk w zbiorze B i O. Grott (red.): Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza. Kraków 2012, s. 15–52.

RELIGIA A NACJONALISTYCZNA MYŚL POLITYCZNA WE FRANCJI I W HISZPANII. NOWE PERSPEKTYWY BADAWCZE

1. NACJONALIZM I RELIGIA W TRADYCYJNYCH BADANIACH POLITOLOGICZNYCH

Przez wiele dziesięcioleci badania nad religią a myślą polityczną, także nacjonalistyczną, ograniczano do dwóch zagadnień. Pierwszym z nich była klasyczna kwestia, którą umownie możemy nazwać mianem *stosunki państwo-Kościół*. To ujęcie bardzo typowe dla klasycznej politologii, jak i badań historycznych i historyczno-prawnych, charakterystyczne dla tych badaczy, którzy przyjęli język dyskursu charakterystyczny dla Europy po Rewolucji Francuskiej, gdzie problematyka relacji państwa i Kościoła katolickiego była kluczowa nie tylko dla refleksji teoretycznej, ale i praktycznej polityki. Spór Rewolucji z Kонтrewolucją ogniskował się na problemie tychże relacji, co wiązało się ze sporem czy źródło władzy znajduje się – jak chcieli kонтrewolucjoniści – w Bogu, a więc świat nie jest przypadkowy, lecz winien odtwarzać Boską wizję społeczną i polityczną? Z kolei rewolucjoniści twierdzili, że źródłem wszelkiej władzy i porządku społecznego jest samodzielny człowiek, gromadnie zebrany w postaci pierwotnie *suwerennego ludu*. Tak pojęty suwerenny ogół jest panem stworzenia i wolno mu budować porządek polityczny, społeczny, a nawet i religijny, wedle własnego wyobrażenia. Przez cały wiek XIX nacjonalizm w sporze tym stał po stronie Rewolucji, ponieważ identyfikował *naród* z suwerennym *ludem*, przeciwstawiając suwerenności monarchy z Bożej łaski suwerenność narodu¹.

Drugim często poruszanym problemem była kwestia stosunku nacjonalistów do religii i moralności. Nowoczesny nacjonalizm genetycznie wywodził się z Pozytywizmu. Powstawał w czasie, gdy triumfy święciła hipoteza o ewolucji gatunków Charlesa Darwina, którą do nauk społecznych zaadaptował Herbert Spencer. Dlatego też nacjonalizm końca XIX wieku był mieszanką demokratycznej doktryny politycznej (suwerenność narodu) i pozytywistycznego warsztatu badawczego. Stąd

¹ M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957, s. 293–324; J. de Viguierie, *Les deux patries. Essai historique sur l'idée patrie en France*, Paris 2003, s. 82–116.

też bardzo często występowały tam para-naukowe zabobony klasyczne dla tej epoki: dobór naturalny, ewolucja, walka o byt. Były one zmieszane z demokratycznymi hasłami antyklerykalnymi, wyniesionymi z tradycji rewolucji 1789 i 1848 roku. Pierwotny nacjonalizm był nie tyle niechrześcijański, co wręcz antychrześcijański, gdzie Narodowi oddawano cześć niczym nowemu bożkowi. Czyniono zeń absolut, który miałby być nie do pogodzenia z uniwersalnym charakterem *Ewangelii* i Kościoła katolickiego. Tworzono rozmaite „etyki narodowe”, rzucano hasła „narodowych religii”². Popularne wtenczas koncepcje nacjonalizacji religii i moralności jako żywo przypominały protestanckie państwa konfesyjne, gdzie władza ustanawiała porządek nie tylko dyscyplinarny w kościele reformowanym, lecz wręcz dyktowała creda wiary, księgi liturgiczne i katechizmy.

2. MAX WEBER, JEGO UCZNIOWIE I ANTAGONIŚCI

Znaczącą przemianę badań nad nacjonalizmem przyniosła niemiecka reakcja na popularną na początku XX wieku socjologię Maxa Webera. Dla tego wielkiego naukowca nacjonalizm nie stanowił przedmiotu specjalnych badań, choć sam był prusko-protestanckim nacjonalistą o dosyć liberalnych poglądach politycznych i gospodarczych³. Poglądy Webera, jakkolwiek ukryte za zasłoną naukowości, były głęboko antychrześcijańskie. Przede wszystkim z tego powodu, że twierdził jakoby przyczyny społeczne tworzyły nasz świat ideowy, w tym też wytwarzały pojęcia i dogmaty religijne. Zrozumienie tego procesu umożliwia „odczarowanie” świata i spojrzenie nań z perspektywy układu realnych i naturalistycznie pojętych sił społecznych⁴.

Reakcję na ten naturalizm weberowski stanowiły w Niemczech prace 2 badaczy, którzy radykalnie odmienili nasze spojrzenie na wzajemne stosunki pomiędzy religią i polityką, odchodząc od paradygmatu oglądania ich przez pryzmat związków państwa z Kościołem czy kwestii stosunku danej doktryny politycznej do moralności chrześcijańskiej.

Pierwszym z nich był Carl Schmitt, który był bezpośrednim uczniem (seminarzystą) Maxa Webera. Ten wielki prawnik i największy (być może) intelektualny krytyk liberalizmu w XX wieku, stworzył rodzaj *weberyzmu odwróconego* – nazwanego przezeń mianem *teologii politycznej* – czyli teorii, że w okresie nowożytnym to nie baza społeczna determinowała idee religijne, lecz to wierzenia i poglądy teologiczne determinowały kształt społeczeństwa, prawa i państwa⁵. Koncepcja teologii

² Np. P. de Lagarde, *An die Deutschen. Eine Auswahl aus den ‚Deutschen Schriften‘*, Berlin b.r.w., s. 195–254.

³ W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920*, Tübingen 2004.

⁴ J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden 2007, s. 84–106.

⁵ G. Eisermann, *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat”, 1994, nr 33, s. 88–89, 94–95; C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt contre Max Weber, rationalité juridique et rationalité*

politycznej zakłada, że wszystkie ważniejsze wizje państwa i prawa w epoce nowożytnej stanowią zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Schmitt wskazuje nam 3 takie przykładowe pary pojęć:

cud w religii – stan wyjątkowy w państwie
wszechmocność Boga – niepodzielna suwerenność monarchy
deizm – monarchia parlamentarna⁶.

Teza Schmitta wywołała głośny spór z Erichem Petersonem na temat zasadności istnienia chrześcijańskiej teologii politycznej, który ciągnął się przez kilkadziesiąt lat⁷.

Drugą nowością zaproponowaną przez Carl Schmitta w politologii religii było wywiedzenie nowożytnej teorii państwa z katolickiej papalistycznej eklezjologii, gdzie suweren miałby być wzorowany na papieżu⁸. Dziś teza ta jest w literaturze bardzo popularna⁹. Niemiecki konstytucjonalista tworzy ogólną teorię, że nowożytne państwo intelektualnie wywodzi się ze zlaicyzowanej teologii i zeświecczonego prawa kanonicznego. Konkretnie, powstaje jako uwięcenie wojen religijnych XVI i XVII wieku¹⁰.

Eric Voegelin wystąpił z dwoma teoriami, które odmieniły spojrzenie na stosunki pomiędzy religią i polityką. Najpierw w 1938 roku sformułował teorię *religii politycznych*, czyli etatyzacji religii tak, aby chrześcijaństwo utraciło swój wymiar uniwersalistyczny i przekształciło się w wyznanie państwowe, uznając tym samym (szkodliwy dla religii) prymat polityki nad teologią jako cechę Nowożytności. Dzięki temu nadużyciu państwo nabiera swojej samoświadomości, ponieważ konfesja staje się prawzorem oficjalnej ideologii państwa, która wyróżnia je od innych państw, gdzie religią państwową (polityczną) jest inne wyznanie¹¹.

Następnie Eric Voegelin, w licznych pracach powojennych, przedstawił swoją wielką teorię nowożytnej myśli politycznej jako procesu laicyzacji, utraty poczucia

économique, w: C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995, s. 210–211.

⁶ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 33–83.

⁷ A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, s. 174–181, 212–224.

⁸ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [1923], w: idem, *Teologia polityczna...*, s. 84–114.

⁹ Np. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris 1942, t. I, *Bilan au XIIIe siècle*, s. 163–64; A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450*, Cambridge 1970, s. 80–84.

¹⁰ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997 [1950], s. 112–122.

¹¹ E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 2007 [1938]. Koncepcję tę omawia np. G.F. Lami, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della transcendenza, la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*, Milano 1993, s. 99–126.

transcendencji i „immanentyzacji eschatonu” w postaci gnostyckich ideologii, które obiecują zbudowanie Raju doczesnego na ziemi, zamiast po śmierci. Oto źródło utopii charakteryzujących świat zachodni XIX i XX wieku¹².

3. ZNACZENIE NIEMIECKIEJ NAUKI POLITOLOGII RELIGII

Fakt, że najbardziej interesujące teorie naukowe dotyczące relacji pomiędzy religią a polityką przedstawiono w XX wieku w Niemczech nie jest kwestią przypadkową. W XVIII–XX wieku zarysowały się, odnośnie stosunku do religii, trzy tendencje w Europie Zachodniej:

A/ **Brytyjska**. Polegała ona na stopniowym, acz powolnym odchodzeniu od transcendencji z zachowaniem pozorów sztywnej chrześcijańskiej moralności. Kłasyycznym przykładem był tu wiktorianizm, pod płaszczykiem którego rozpowszechniał się darwinizm i inne nauki utrzymujące, że religia jest fałszywa, gdyż o wszystkim decyduje dobór naturalny, ale jest rzeczą korzystną społecznie, aby ludzie wierzyli w Boga jako dawcę moralności. W koncepcji tej ginie transcendencja na rzecz bliżej nieokreślonej religii naturalnej i utylitarnie pojętych norm moralnych¹³.

B/ **Francuska**. Dziedzictwem Oświecenia i Rewolucji Francuskiej nas Sekwaną nie był sceptycyzm wobec religii, lecz skrajna antyklerykalna nienawiść badaczy głoszących *postęp* i *wartości republikańskie*. Religia nie jest tu przedmiotem poważnych badań, także natury politologicznej, lecz przedmiotem jednostronnej i tendencyjnej krytyki, jako symbol *zabobonu* i politycznego *reakcjonizmu*, ponieważ Kościół postrzegany jest jako wróg liberalizmu, demokracji oraz *idei 1789 roku*¹⁴. Odpowiedzią chrześcijan jest stworzenie rodzaju *katolickiego getta*, gdzie także nie prowadzi się żadnych działań naukowych, lecz wyłącznie apologetyczne. Nie bardzo ma je kto prowadzić, ponieważ państwowe szkoły nie mają w swoich programach ani wiedzy o religii, ani o chrześcijańskim Średniowieczu. Równocześnie zakazane są prywatne – a więc i katolickie – uniwersytety. Jedynym źródłem wiedzy religijnej jest katecheza i seminaria dla przyszłych duchownych¹⁵. W tych warunkach nie ma miejsca na rzetelne badanie relacji religii i zjawisk politycznych.

¹² Problem omawia np. M. Möres, *Im Zirkel von Grund, Bewußtsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric Voegelins*, Regensburg 2007, s. 56–170.

¹³ G.M. Travelyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961, s. 471–474, 535–538.

¹⁴ P. Barrière, *La vie intellectuelle en France. Du XVI^e siècle à l'Epoque Contemporaine*, Paris 1961, s. 334–366, 498–502, 521–525; R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1789–1998)*, Paris 1998, s. 171–208.

¹⁵ R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Tournai b.r.w., s. 211–218.

C/ **Niemiecka.** Reformacja i zjawisko tzw. konfesjonalizacji w XVI i XVII wieku, czyli podporządkowania wyznań i ich teologii państwu¹⁶ spowodowały całkowite rozbrojenie klasycznego oświeceniowego napięcia pomiędzy elitami społecznymi (laikat) a duchowieństwem. Wyznania protestanckie były w XVIII wieku już mocno zlaicyzowane i nie stawiały oporu filozofii racjonalistycznego Oświecenia, ta zaś atakowała katolicyzm, ale nie luteranizm. Protestanckie Niemcy nowożytnie to miejsce, gdzie nie istnieje spór pomiędzy rozumem a wiarą, ponieważ twierdzenia religijne ustępują twierdzeniom rozumu i są do nich dostosowywane. Arcydziełem tego kierunku jest Hegłowska filozofia religii, oparta na twierdzeniu o wyższości rozumu nad wiarą, ale bez konfliktu pomiędzy nimi, gdzie strona religijna akceptuje roszczenia rozumu wyrzekając się nawet transcendencji na rzecz immanencji¹⁷.

Spośród trzech wymienionych tradycji tylko niemiecka stwarza dogodne warunki do prowadzenia badań nad stosunkiem religii i polityki. Nie ma tu ani pogardy, ani nienawiści do religii, cechujących tradycje brytyjskie i francuskie. W Niemczech religia traktowana jest jako taka sama sfera życia ludzkiego jak każda inna. O ile sfery materialne opisuje socjologia, to interesującą nas kwestię bada filozof religii. Istnieje tu bardzo silne poczucie, że na oczach człowieka nowożytnego dokonuje się powolna sekularyzacja, która winna być przedmiotem dociekań socjologa, filozofa czy politologa. Nic przeto dziwnego, że właśnie w Niemczech powstawały rozmaite koncepcje *teologii politycznych* czy *religii politycznych*, pojętych jako elementy procesu sekularyzacji, bez których nie można zrozumieć współczesnego państwa, doktryn i ideologii politycznych.

4. NOWE TENDENCJE A BADANIA HISZPAŃSKIE I FRANCUSKIE

Niemieccy badacze uznawali naukowe spojrzenie na kwestie związków religii i polityki za rzecz dosyć oczywistą i nie poświęcali historii tych badań oddzielnych prac. Dopiero ostatnio we Francji dostrzeżono tkwiący w nich olbrzymi potencjał naukowy, czego wyrazem były dwie niezwykle interesujące rozprawy o niemieckiej filozofii religii i badaniach religioznawczych pozostających w związku z polityką.

Koncepcja teologii politycznej Carla Schmitta omawiana była szeroko w rozprawach Jeana-Claude'a Monoda z 2002 roku¹⁸ i Alberta D. Ogougbe z 2010 roku¹⁹.

¹⁶ E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift“, 1958, nr 185, s. 249–299; H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.

¹⁷ T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982, s. 7–11; K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001, s. 64–72.

¹⁸ J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002, s. 121–202.

¹⁹ A.D. Ogougbe, *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, Paris 2010, s. 89–138.

Nie są nam jednak znane prace francuskojęzyczne w których próbowano by badać francuską myśl polityczną, w tym i nacjonalizm, właśnie w kategoriach schmittiańskiej teologii politycznej.

Niestety, Eric Voegelin pozostaje we Francji myślicielem właściwie nieznanym, któremu bodaj nie poświęcono w języku francuskim żadnej monografii, acz jego kluczowa dla interesującego nas problemu książka *Religie polityczne* została wydana po francusku w 1994 roku. Nie odbiła się jednak większym echem.

Również w Hiszpanii Eric Voegelin nie był nigdy szerzej znany i istnieje tylko 1 poświęcona mu monografia autorstwa Carlosa A. Casanovy, której autor skupił się na kwestii transcendencji i polityki, pomijając całkowicie problem religii politycznych²⁰. Luki tej nie zapełnia także kilkanaście hiszpańskojęzycznych artykułów naukowych o Voegelinie.

Inaczej rzecz wygląda z Carlem Schmittem, który był niezwykle chętnie czytowanym prawnikiem i politologiem w okresie frankistowskim. Był tu jednak recypowany przede wszystkim jako teoretyk nauki o państwie, decyzyzizmu, dyktatury i stanów nadzwyczajnych²¹. Jego teologia polityczna długo cieszyła się mniejszym zainteresowaniem²² i nie stanowiła inspiracji dla badań nad nacjonalizmem hiszpańskim. Sytuacja ta zmieniła się w ostatnim czasie, gdy poczęto analizować jego teologię polityczną²³. Czytelnik hiszpańskojęzyczny dostał także w 2001 roku wydaną w Meksyku obszerną, gdyż liczącą 500 stron, antologię tekstów Schmitta na temat teologii politycznej oraz relacji pomiędzy Kościołem, religią a polityką²⁴.

Badania w krajach romańskich nad koncepcjami teologii politycznej i religii politycznych są dopiero w stanie embrionalnym. Niestety, nie doczekaliśmy się jeszcze analizy francuskiego i hiszpańskiego nacjonalizmu w nowych kategoriach badawczych. Można jednak wskazać ewentualne pola owocnej eksploracji tych koncepcji w politologii religii we Francji i w Hiszpanii, przynajmniej w przypadku nacjonalizmu.

²⁰ C.A. Casanova, *Verdad escatológica y acción intramundana*, Pamplona 1997.

²¹ Np. J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitt und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 20–61; M. Fraga Iribarne, *Carl Schmitt en interpretación española*, w: D. Negro Pavón (red.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid 1996, s. 137–160; P.C. González Cuevas, *Carl Schmitt en España*, w: ibidem, s. 231–262; G. Gullión Kalle, *Carl Schmitt en España*, Madrid 1996; J. López García: *La presencia de Carl Schmitt en España*, „Revista de Estudios Políticos”, 1996, nr 91, s. 139–168; J. Molina Cano, *Contribución a una bibliografía panhispánica de Carl Schmitt*, „Empresas Políticas”, 2004, nr 4, s. 75–88; idem, *Sombra y fama de Carl Schmitt en España*, „Razón Española”, 2009, nr 155, s. 271–301; R. Campderich Bravo, J.A. Estévez Araujo, *Der Einfluss Carl Schmitts in Spanien*, w: R. Voigt (red.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Baden-Baden 2007, s. 150–166; D. Kisoudis, *Carl Schmitt, pensador español*, „Empresas Políticas”, 2010, nr 14–15, s. 169–172. Omawiamy te kwestie pokrótce w tekście *Carl Schmitt we Frankistowskiej Hiszpanii*, „Pro Fide Rege et Lege”, 1998, nr 32, s. 14–18.

²² J.M. Beneyto, *Politische Theologie...*, s. 36–39.

²³ M. Herrero López, *El 'nomos' y lo político, La filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona 2007, s. 341–418.

²⁴ H.O. Aguilar (red.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, Mexico 2001.

5. PERSPEKTYWY DLA BADAŃ NAD NACJONALIZMEM FRANCUSKIM

Cechą charakterystyczną nacjonalizmu francuskiego jest jego laicki charakter. Wynika to z jego jakobińskiej, a więc antyklerykalnej i antychrześcijańskiej genezy. Nawet ci nacjonaści, którzy na początku XX wieku przeszli na pozycje konserwatywne czy wręcz kontrrewolucyjne (M. Barrès, Ch. Maurras), zachowali ten charakterystyczny rys światopoglądowy, wyrażający się w formule „katolik-ateista”²⁵, czyli kogoś, kto osobiście jest niewierzący lub jest agnostykiem, lecz popiera Kościół katolicki i chrześcijaństwo jako konieczne elementy francuskiej tradycji i świadomości narodowej²⁶. Ta postawa światopoglądowa powoduje, że badacze francuskojęzyczni uwielbiają rozpisywać się na temat antychrześcijańskich elementów młodego Maurrasa, mnożąc z łatwością efektowne obrazobórcze cytaty z jego wczesnych dzieł, które pisarz ten później starannie retuszował i wycinał w kolejnych reedycjach²⁷. Badacze piszący o Maurrasie z sympatią starają się bagatelizować te elementy, zrzucając je na karb radykalnej młodości, której *stary* Maurras całkowicie się wyrzekł.

Drugim elementem na którym skupiają się francuskie badania nad nacjonalizmem, jest potępienie Action Française przez Piusa XI w 1926 roku. Problem ten ma bardzo bogatą literaturę²⁸. Badania te wpisują się w tradycyjny schemat problematyki relacji pomiędzy państwem a Kościołem, antyklerykalnej polityki III Republiki, pierwszego i drugiego *Ralliement* Leona XIII i Piusa XI oraz relacji pomiędzy Kościołem a ruchami politycznymi i społecznymi.

Zajmując się francuskim nacjonalizmem (i konserwatyzmem) przez wiele lat pracy naukowej nie znaleźliśmy ani jednej pracy, która wyłamałaby się z tego schematycznego a tradycyjnego spojrzenia na relacje myśli politycznej i religii. Nauka francuska jest dosyć konserwatywna metodologicznie. Poza tym cechuje ją pewne skostnienie, związane z faktem, że badacze zajmujący się dziejami francuskiej myśli politycznej zwykle nie znają języków obcych, a języka niemieckiego w szczególności. Język ten nad Sekwaną jest znany w ogóle dosyć rzadko. Szkoda, ponieważ do badań nad nacjonalizmem francuskim zastosować można teorie Schmitta i Voegelina.

W przypadku teologii politycznej Carla Schmitta szczególnie cenne może być zbadanie koncepcji absolutnej monarchii bourbońskiej – której hołdowała Action

²⁵ Formuła wymyślona przez M. Barrèsa (Y. Chiron, *La vie de Maurras*, Paris 1991, s. 306).

²⁶ Np. M. Sutton, *Charles Maurras et les catholiques française 1890–1914*, Paris 1994, s. 55–86; F. Huguenin, *A l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris 1998, s. 115–150.

²⁷ Np. P. Descoqs, *A travers l'oeuvre de M. Charles Maurras*, Paris 1913, s. 76–79; V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991, s. 576–660.

²⁸ Literaturę tę omawiamy w tekście *Potępienie Action Française w 1926 roku. Przegląd stanowisk osiemdziesiąt lat po zdarzeniach*, [w:] B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006, s. 211–228.

Française – jako zlaicyzowanego konceptu Boskiej wszechmocy. Nie jest przypadkiem, że to właśnie wychowany w katolickiej rodzinie i wykształcony w szkole przez duchownych Maurras wprowadził ten koncept do francuskiego nacjonalizmu. Barrès i wszyscy wcześniejsi nacjonaści byli republikanami, chcąc co najwyżej republikę parlamentarną zastąpić prezydencką, opartą na plebiscytach i referendach.

Wizję monarchizmu Charlesa Maurrasa można także zbadać przez pryzmat teorii religii politycznych Erica Voegelina. Wielokrotnie podkreślano polityczny wymiar katolicyzmu Action Française²⁹. Sam Maurras określał Kościół katolicki mianem „Kościoła Porządku”³⁰. W kościelnych potępieniach jego pism pokazywano, że próbuje on zasymilować katolicyzm na korzyść kontrrewolucyjnego nacjonalizmu, dokonując falsyfikacji pewnych elementów doktrynalnych (szczególnie relacji pomiędzy polityką a moralnością: doktryna „najpierw polityka”, *politique d'abord*). Przecież to nic innego jak zjawisko opisane przez Voegelina jako religia polityczna, tyle, że w tym przypadku dotyczy ono nie wyznań protestanckich (jak opisywany w *Religiach politycznych* Thomas Hobbes), lecz wyznania katolickiego. Być może zmniejsza to pole manewru do manipulacji politycznych, w kwestiach *stricte* doktrynalnych, ale przecież zjawiska takie znamy z dziejów także w odniesieniu do państwa katolickich. Historycy niemieccy opisują nie tylko konfesjonalizację protestancką (najbardziej znaną), lecz także i konfesjonalizację katolicką³¹. Zresztą gallikańskie i anty-ultramontańskie teorie eklezjalne epoki bourbońskiej (szczególnie za Ludwika XIV) były niczym innym jak przejawem francuskiej konfesjonalizacji, która nie dotyczyła wprawdzie dogmatów, ale nie omijała kwestii dyscyplinarnych i eklezjologicznych.

6. PERSPEKTYWY DLA BADAŃ NAD NACJONALIZMEM HISZPAŃSKIM

W przypadku nacjonalizmu hiszpańskiego mamy pewien problem z jego delimitacją, związany z faktem, że w okresie frankistowskim nacjonalizm, konserwatyzm i tzw. katolicyzm polityczny funkcjonowały obok siebie, w jednej partii politycznej kierowanej przez Francisco Franco. Nacjonalizm hiszpański tego okresu był bardzo katolicki i konserwatywny, nie był także niechętny wobec obcych. Był to nacjonalizm pełen sentymentów imperialnych, a nie ksenofobicznych. Stąd problem z jego wyodrębnieniem od konserwatyzmu. Problem ten można ująć w następującym pytaniu: czy dyktatura Franco była nacjonalistyczna czy konserwatywna? Nie ma na to jednoznacznej odpowiedzi, ponieważ reprezentowała kierunek narodowo-konserwatywny. Sam Franco i frankiści określali się, od wybuchu powstania w 1936 roku, jako *obóz narodowy*, który

²⁹ J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, Paris 2001, s. 35–108.

³⁰ Ch. Maurras, *Le dilemme de Marc Sangnier* [1906], w: idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 18, 21.

³¹ W. Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung*, w: idem, H. Schilling (red.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, s. 419–452.

odwołuje się do światopoglądu katolicko-konserwatywnego. Gwoli ścisłości dodajmy, że sam Generalissimus prywatnie uważał się za narodowca³². W sumie jest krokiem uprawnionym uznać cały obóz frankistowski za nacjonalistyczny, co pozwala zadać pytanie, czy do badania jego doktryny politycznej można zastosować znane nam już nowe pojęcia i problemy przyniesione przez niemiecką politologię religii?

Z pewnością niewielkie zastosowanie mają w tym przypadku teorie Erica Voegelina. Jego neoplatońska koncepcja transcendencji nie ma zastosowania w tym przypadku, ponieważ frankizm jest ruchem esencjalnie katolickim. Tymczasem Voegelinowska koncepcja transcendencji jest wprawdzie religijna, ale wymyka się ortodoksji. W sumie jest bardziej neoplatońska niż chrześcijańska³³. Nie ma tu także zastosowania jego teoria religii politycznych. Jakkolwiek w regalistycznej tradycji kastylijskiej państwo także podporządkowywało sobie Kościół, to frankiści odeszli od tego modelu, przyznając mu całkowitą autonomię, a nawet uznając, że cała legitymizacja ich władzy pochodzi od Kościoła. Trudno byłoby się tu doszukać śladu tego, co Voegelin określał jako *religię polityczną*.

Zdecydowanie lepsze horyzonty badawcze widać, gdybyśmy hiszpański nacjonalizm zaczęli rozpatrywać w kategoriach teologii politycznej Carla Schmitta. Jeśli uznamy, za niemieckim prawnikiem, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”³⁴, to nietrudno znaleźć nam we frankistowskim obozie nacjonalistycznym znakomity przykład na potwierdzenie tej tezy. W wydanej w 2006 roku monografii o Hiszpanii Franco, poszukując przyczyn nagłego upadku dyktatury, wskazaliśmy, że nie miało ono bezpośrednich przyczyn politycznych czy ekonomicznych, lecz przede wszystkim kulturowe. Przyczyną upadku frankizmu były liberalne reformy Soboru Watykańskiego II. Frankistowska myśl polityczna nie była bytem samoistnym (filozofią polityczną), lecz jedynie rodzajem nadbudowy nad tradycyjną nauką społeczną Kościoła, czyli czymś, co czasami określa się jako *katolicyzm polityczny*. Gdy Kościół katolicki, w latach sześćdziesiątych, przedefiniował swoje stanowisko wobec liberalnej demokracji i wolności religijnej, wtenczas doktryna frankistowska utraciła swój fundament i – dosłownie – rozpadła się w ciągu zaledwie kilku lat³⁵.

Konstatacja ta sugeruje, że nacjonalistyczną myśl polityczną w Hiszpanii można i nawet należy badać w kategoriach teologii politycznej, czyli zlaicyzowanego refleksu dogmatyki i tradycjonalistycznej (przedsoborowej) nauki Kościoła, a nie jako klasyczną myśl polityczną stanowiącą owoc samodzielnego ludzkiego racjonalnego namysłu.

³² A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Białą Podlaską 2006, s. 281–285.

³³ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, Athens 1978, s. 193–208; E. Webb, *Philosophers of Consciousness*, Washington 1988, s. 95 i nast.

³⁴ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op.cit., s. 60.

³⁵ A. Wielomski, *Hiszpania Franco*, op.cit., s. 339–364.

Niestety, nie są nam znane hiszpańskojęzyczne monografie, które zajęłyby się nacjonalistyczną doktryną polityczną z tej perspektywy, acz jej możliwość została już dostrzeżona. Mamy tu na myśli monografię Pedra C. Gonzaleza Cuevasa o *Acción Española*, w której podtytuł znajduje się termin *teología política*³⁶. Badacz ten, opisując hiszpański odpowiednik Action Française, definiuje jej doktrynę jako teologię polityczną, czyli „systematyzację tego, co religijne jako legitymizację dla praktyki politycznej”³⁷, a co wynikało z barokowego rozumienia Hiszpana jako synonimu katolika³⁸. Niestety, badacz ten rozumie pojęcie *teologii politycznej* dosyć opacznie, widząc w niej legitymizację myśli politycznej hiszpańskiego prawicowego nacjonalizmu, zamiast – jak czyni to Schmitt – źródło pojęć prawnych i politycznych. Zaznaczając pozytywny fakt, że Gonzalez Cuevas posługuje się interesującym nas pojęciem, wskazać trzeba, że błędnie je rozumie.

7. PODSUMOWANIE

Nie można wykluczyć, że mieszkający nad Wisłą polski badacz francuskiej i hiszpańskiej myśli nacjonalistycznej nie dostrzegł i nie przeczytał jakiegś ważnej monografii na temat hiszpańskiej czy francuskiej myśli politycznej. Jeśli nawet taka sytuacja miałaby miejsce, to przeoczenie jednostkowej monografii nie zmieniłoby i tak naszej ogólnej oceny słabej znajomości w Paryżu i Madrycie dwudziestowiecznych niemieckojęzycznych klasycznych rozpraw na temat politologii religii autorstwa Carla Schmitta i Erica Voegelina, a także innych autorów niemieckojęzycznych. Podkreślamy jednak brak recepcji właśnie Schmitta i Voegelina, ponieważ teologia polityczna tego pierwszego znakomicie nadaje się do interpretacji nacjonalizmu hiszpańskiego (frankizm), a tego drugiego nacjonalizmu francuskiego (maurrasizm). Z drugiej strony wskazuje to na możliwe zupełnie nowe interpretacje myśli politycznej w tych krajach, czyli wprowadzenie zupełnie nowej narracji do badań nad tą problematyką.

Pierwodruk w zbiorze B. Grott, O. Grott (red.):

Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych. Warszawa 2015, s. 147–58.

³⁶ P.C. Gonzalez Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913–1936)*, Madrid 1998.

³⁷ Ibidem, s. 14.

³⁸ Ibidem, s. 16.

ROZDZIAŁ III

IDEA NARODU
I PAŃSTWA NARODOWEGO WE FRANCJI

ETAT-NATION.

O SPECYFICE FRANCUSKIEGO ROZUMIENIA NARODU

1.1. NARÓD TRADYCYJNY

1.1.1. NARODZINY NARODU FRANCUSKIEGO

Badacze dość zgodnie narody francuski i angielski uważają są za najstarsze. Obydwa miały powstać w okresie Wojny Stuletniej (1337–1453), gdy doszło do trwającego kilka pokoleń konfliktu zbrojnego, który z wojny dynastycznej przemienił się w narodowy¹. Wojna Stuletnia nie była konfliktem tradycyjnym, czyli ograniczonym społecznie, w którym udział brali tylko królowie i lenne rycerstwo. Po pierwszych klęskach francuskiego rycerstwa na polach bitewnych i zdziesiątkowaniu całego pokolenia szlachty, obleganych przez Anglików miast bronią wszyscy ich mieszkańcy, bez względu na przynależność stanową, zamożność i miejsce zajmowane w hierarchii społecznej. Dziewczyna z ludu Jeanne d'Arc ratuje monarchię, widząc w niej esencję ojczyzny i narodu. Inna Jeanne, o nazwisku Laisné, zdobywa sztandar w walce wręcz z Burgundczykami o bramę miasta Beauvais (1472)². Dowódca oblężonego przez Anglików Meaux (1421–1422), niejaki Vaurus – bastard bez praw publicznych – wygłasza słynną kwestię, że „śmierć za państwo nie jest ani haniebna, ani nędzna”³. Równocześnie słowo *ojczyzna* zostaje przeniesione z łaciny do języka francuskiego (*patrie*).

W Wojnie Stuletniej przestało chodzić o zasady feudalne, ponieważ mieszkańcy okupowanego kraju poczęli czuć się najpierw Francuzami, a dopiero potem poddanymi tego lub tamtego króla lub feudała. O ile wcześniej uważano, że rycerz może sobie zasłużyć na zbawienie broniąc i ginąc albo za wiarę, albo za swojego suzerena,

¹ M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957, s. 163–81; C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985; J. de Viguier, *Les deux patries. Essai historique sur l'idée patrie en France*, Paris 2003, s. 18–26.

² C. Beaune, *Naissance de la nation...*, s. 248–249.

³ Ibidem, s. 450.

tak teraz pojawiło się przekonanie, że bramę Niebios otwiera chwalebna śmierć za ojczyznę⁴. Pojawiło się przekonanie, że granice Francji powinny pokrywać się z lingwistycznymi, a jej królem nie powinna być osoba, dla której francuski nie byłby językiem ojczystym⁵. W czasie tej wojny idea panowania we Francji Plantageneta, czyli króla-obcokrajowca, Anglika (choć przecież o francuskim pochodzeniu i nazwisku), szerokim masom społecznym wydaje się poniżająca, gdy jeszcze akceptują ją feudałowie myślący w kategoriach lennych i wolni od pojęć narodowych⁶. Szlachetnie urodzeni wyraźnie odstają od panującej tendencji, najdłużej zachowując feudalną *fides* i przekonanie, że narodowość i język nie mają znaczenia. Zmienia się to dopiero w drugiej fazie działań zbrojnych. Powtórzmy: oryginalnie idea narodu powstaje jako sojusz króla z mieszczanstwem, które jest najbardziej patriotyczną częścią nowopowstającego narodu.

W literaturze przedmiotu zgodnie króluje pogląd, że Francja jako państwo, a Francuzi jako naród są tworem monarchii Kapetyngów. Czyli we Francji to nie naród wytworzył państwo, lecz państwo wykreowało naród, spajając w jedną całość liczne galo-rzymskie (z frankijską domieszką, szczególnie na północy) plemiona, o podobnym języku i zwyczajach, pierwotnie nie czujące ze sobą związku politycznego i wolne od poczucia moralnej jedności⁷. Dzięki unifikującej pracy monarchii Burgundczycy, Prowansalczy, Gaskończycy, Bretończycy i inne etnie poczuły się Francuzami, wypracowując wspólne symbole polityczne i kulturowe, religijne, przede wszystkim zaś nabożny szacunek dla osoby królewskiej będącej niczym węzeł jednoczący te wszystkie partykularyzmy w jedną całość. Już w XIII wieku tradycyjny tytuł Króla Franków (*Rex Francorum*), czyli zwierzchnika zdobywców rzymskiej Galii, przekształcono w tytuł Króla Francji (*Rex Franciae*), sprawującego rządy nad wszystkimi Francuzami, a nie tylko nad Frankami⁸. Pojawia się też termin *suwerenność*, ukuty przez Philippe'a de Beaumanoira, który ok. 1280 roku pisze, że „król jest suwerenem nad wszystkimi”⁹.

Czym tak bardzo różnią się mieszkańcy Francji sprzed i po Wojnie Stuletniej, że uprawnione jest stwierdzenie, iż stali się narodem? Do czasu tych dramatycznych wydarzeń lojalność wobec Francji i jej króla nie była lojalnością zasadniczą dla ogółu. Feudałowie zwykle czuli najsilniejszą lojalność wobec siebie i swoich interesów, co jest cechą charakterystyczną dla wszystkich oligarchii, od Starożytności po współczesnych bankierów; rycerstwo było wierne wobec feudałów, ale nie wobec króla, co było pokłosiem

⁴ Ibidem, s. 446–451.

⁵ Ibidem, s. 401–403.

⁶ Ibidem, s. 163–181.

⁷ M.-M. Martin, *Histoire de l'unité...*, s. 115–118, 280–281; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985, s. 188–190.

⁸ G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris 1942–63, t. I, s. 137–140.

⁹ H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986, s. 15.

feudalnej formuły, że *wasal mojego wasala nie jest moim wasalem*; duchowieństwo pogratoriańskie silniej czuło się związane z Rzymem niż z ojczyzną, co czyniło je indyferentnym narodowo; miasta były lojalne wobec swoich interesów ekonomicznych, często tworząc ligi broniące partykularyzmów; chłopci posiadali silne poczucie wyłącznie lokalnej przynależności. Słowem, nad afirmatywnym uczuciem wobec Francji jako takiej przeważało uczucie wobec własnego stanu lub prowincji. Francja była ta druga czy trzecia w kolejności lub zgoła w ogóle jej nie było. Za prawomocnego monarchę uznawano tego, który obiecał największe ulgi podatkowe, bez względu na jego pochodzenie i narodowość. Często pojawiała się chęć przyłączenia własnych ziem do sąsiedniego państwa, gdy jego monarcha ofiarowywał namacalne korzyści.

W wyniku Wojny Stuletniej ten pogląd radykalnie się zmienia. Francja jest teraz najważniejszym przedmiotem lojalności. Feudałowie przestają uważać za rzecz dopuszczalną zdradę Kapetyngów, gdy angielscy Plantageneci ofiarują lepsze warunki; duchowni czują się związani bardziej z Paryżem niż z Rzymem; mieszczenie okazali się być najwierniejszą grupą poddanych, wiążąc trwale swoje interesy z monarchią narodową. Nawet chłopci, o których poglądach wiemy najmniej, żywiłowo kultywują tradycje religijne związane ze świętymi i aniołami strzegącymi króla, królestwa i granic Francji.

Z Wojny Stuletniej Francja wychodzi duchowo zjednoczona w jeden naród. Za tym zjednoczeniem moralnym nie nadążają jednakże jej instytucje polityczne. Francuzi dorosli już do stworzenia w miarę nowoczesnego narodu, lecz nie zdołali stworzyć jeszcze nowoczesnego państwa, zatrzymując się na unifikujących reformach przeprowadzonych przez legistów w XII–XIII stuleciu, w wyniku których królowie zmonopolizowali w swoich rękach stanowienie prawa i stworzyli w miarę zwarty system administracyjny i podatkowy¹⁰. Późniejsze reformy stopniowo powiększały monarsze uprawnienia, nie doprowadzając jednakże do oczywistej i bezdyskusyjnej supremacji króla nad stanami oraz nie eliminując do końca zasad lennych i wasalnych. Było to zresztą zgodne z klasyczną dla późnego Średniowiecza wizją społeczeństwa organicznego i korporacyjnego, które nie znało jeszcze nowożytniej konstrukcji państwa i któremu na dobrą sprawę obce było pojęcie niepodzielnej i absolutnej suwerenności znamionującej dopiero okres późniejszy. Jedność państwa wciąż bardziej opiera się na jakiejś formie zgody poddanych, na ich milczącym poczuciu, że lojalność narodowa jest pierwsza i najważniejsza. Rodzącemu się państwu narodowemu brakuje instrumentów utrzymania i wymuszenia tejsz jednoci w sytuacji kryzysowej dla własnej egzystencji. Dzięki moralnej jednoci, liczebności swoich poddanych i ich zamożności Francja była zdolna odeprzeć najazd wroga zewnętrznego i ukonstytuowała się w postaci relatywnej militarnej potęgi. Nie wytworzyła jednak

¹⁰ A. Luchaire, *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens (987–1180)*, Paris 1891, t. I–II; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit...*, t. I, s. 144–165; F. Lot, R. Fawtier, *Institutions royales*, Paris 1958, s. 183–238; J. Ellul, *Histoire des institutions*, Paris 1976, t. III, *Le Moyen Age*, s. 264–271.

mechanizmów charakterystycznych dla nowożytnego państwa, zdolnego zaprowadzić porządek i wymusić posłuch w razie zburzenia tej moralnej jedności. Francja ma już ciało, ale brak jej instytucjonalnego szkieletu.

1.1.2. SUWERENNOŚĆ I SUWEREN WE FRANCUSKIEJ MONARCHII

Gdy w 1517 roku Martin Luter wszczyna w całych Niemczech wielki bunt religijno-polityczny przeciwko władzy cesarskiej, to nad Sekwaną i Loarą władza monarsza tylko pozornie jest ugruntowana. Jest to tzw. monarchia renesansowa, z silnymi elementami feudalnych przeżytków, będąca ni to monarchią mieszaną, ni absolutną, z królem, którego władza wywodzona jest z woli Boga, ale bardzo mocno ograniczona i w teorii (religia, etyka), jak i przez prawa fundamentalne królestwa (*Lois fondamentales*), z których najważniejsze jest prawo salickie (antykwaryzm wykopany w czasie Wojny Stuletniej przeciwko Plantagenetom, dziedziczącym władzę nad Francją nie *po mieczu*, lecz *po kądzieli*), prawa stanów i instytucja Stanów Generalnych uchwalających podatki i doradzających monarsze¹¹. Mamy monarchię teoretycznie absolutną, która nie jest taką w praktyce. Osią ówczesnych dyskusji ustrojowych jest pytanie czy monarcha jest suwerenem absolutnym, który tworzy, modyfikuje i znosi prawa fundamentalne, czy też rządzi w ich ramach?¹². Na pytanie to udzielano 3 odpowiedzi:

A/ **Absolutyści-tradycjonałiści** wywodzili suwerenność monarchy z mediewalnego legizmu, prawa rzymskiego i kanonicznego, umieszczając go w ramach praw fundamentalnych (Jean Feu, Jean Ferrault)¹³.

B/ **Konstytucjonałiści** głosili pochwałę monarchii stanowej, podkreślając rolę uprawnień regionalnych i przywilejów stanów, a także wagę Stanów Generalnych, acz bez negacji suwerenności monarszej (Claude de Seyssel)¹⁴.

C/ **Legiści**, których myśl stanowi kontynuację tradycji absolutyzmu późno mediewalnego, ale zarazem zerwanie z nim pod względem argumentacji. Władza nie ma u nich sakralnego charakteru. Jej uzasadnieniem jest skuteczność i wysoka racjonalność podejmowanych decyzji (Guillaume Budé)¹⁵.

¹¹ E. Sciacca, *Le Radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese de primo Cinquento (1498–1519)*, Milano 1975, s. 1–4. Szerzej na temat istoty praw fundamentalnych monarchii francuskiej zob. np. G. Coutant de Saisseval, *La Légitimité monarchique. Le droit royal historique*, Paris b.r.w., s. 21–56; B. de Chergé, *La légimité*, Paris 2005, s. 47–66.

¹² E. Sciacca, *Le Radici teoriche...*, s. 16–18.

¹³ B. Paralisi, *La Scuola di Orléans: un'epoca nuova del pensiero giuridico*, "Studia et Documenta et Iuris", 1960, nr 26, s. 347–362; E. Sciacca, *Le Radici teoriche...*, s. 29–68.

¹⁴ V. De Caprariis: *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, t. I (1559–1572), s. 1–69; E. Sciacca, *Le Radici teoriche...*, s. 87–156; B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, s. 119–190.

¹⁵ E. Sciacca, *Le Radici teoriche...*, s. 69–86.

Wszystkie wymienione kierunki dyskutują głównie o sytuacjach skrajnych i stanach nadzwyczajnych, gdyż panuje zgoda, że w normalnych sytuacjach postulowaną formą rządów jest „król wraz z radą” (*Roi en son Conseil*)¹⁶. Formuła ta zapewniała równowagę władzy monarchy i wpływów stanów, o czym mówią dobrze statystyki. W Radzie Królewskiej 15% stanowili feudałowie, 45% szlachta, a 40% mieszczenie, w tym wielu prawników¹⁷.

W środku tych spokojnych i rzeczowych dyskusji ustrojowych wybucha nagle bomba w postaci pojawienia się nad Loarą pierwszych protestantów. Początkowo to luteranie, ale wszystkie kierunki polityczne i instytucje zgodnie dają im odpór, dosłownie prześcigając się w gorliwości karania heretyków¹⁸. Luteranizm szerzył się pośród drobnomieszczaństwa, które politycznie nic nie znaczyło. Sytuacja zmieniła się wraz z pojawieniem się kalwinów, zwanych we Francji mianem *hugenotów*. To panowie feudalni, szlachta prowincjonalna i bogate miasta, szczególnie na południu kraju (ok. 10% ludności). W sumie nie chodziło im o religię i nie wykazywali dla niej wielkiej gorliwości. Kwestie dogmatyczne nie budziły ich zainteresowania, nawet wśród pastorów¹⁹. Projekt kalwiński to doktryna polityczna antysystemowej opozycji, która nie zgadza się na powstanie nowożytnego i scentralizowanego państwa, opartego o zawodową armię i administrację, co oznacza faktyczne odsunięcie szlachty od władzy i od urzędów²⁰. Celem rzeczywistym było odtworzenie „wielkiego feudalizmu” (*grande féodalité*)²¹.

Wystąpienia kalwinów doprowadziły do trzech wojen domowych w l. 1562–1570, przerwanych dopiero rzezią elit hugenockich w Noc św. Bartłomieja (1572), która – pomimo swojego tragizmu – uratowała jedność państwa przed kolejną wojną domową i dlatego należy ten akt ocenić pozytywnie, przynajmniej z punktu widzenia francuskiej racji stanu. Kończący wojnę konfesyjną Edykt Nanteski (1598) gwarantował kalwińskiej szlachcie i miastom szeroką autonomię wewnętrzną, własne siły zbrojne i niezależne od władzy królewskiej fortece²². Wojna domowa była skończona, lecz naród francuski podzielił się na dwie nienawidzące się

¹⁶ A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris 2013, s. 72.

¹⁷ Ibidem, s. 74.

¹⁸ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Paris 1905, t. III, s. 203–272; J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, Warszawa 1964, t. II, s. 14–19, 25–26.

¹⁹ T. de Bèze, *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique*, La Rochelle 1592, s. 4, 14–24, 35–41.

²⁰ P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, op.cit., t. IV, s. 485–496; M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, New York 1973, s. 68–74; J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. I, s. 107–109.

²¹ Zob. np. P. Jurieu, *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, B.m.i r.w. [1690?], s. 124–126, 172–174.

²² *L'Edit de Nantes*, w: *Edits, Déclarations et Arrests concernant la Religion P. Réformée, 1662–1751 précédés de l'Edit de Nantes*, Paris 1885, s. I–LIX.

konfesje, przy czym lojalność wyznaniowa wyraźnie przewyższała narodową. Dlatego kalwini chętnie zwracali się o pomoc finansową i wojskową do protestanckiej Anglii²³, a Liga Katolicka do Hiszpanii²⁴. Oto powstały w czasie Wojny Stuletniej naród rozpadł się na dwa.

Wojny z hugenotami postawiły na wokandzie kwestię prawa do oporu i prerogatyw króla. Do ich wybuchu uznawano, z jednej strony, że do króla stosuje się zasada władca jest jedynym prawodawcą (*princeps legibus solutus*), z drugiej zaś, że panuje zgodnie z „prawym rozumem” (*recta ratio*), czyli jest związany religią, prawem natury i prawami fundamentalnymi. Stąd zapoczątkowana od 1489 roku tradycja zatwierdzania królewskich ustaw przez Parlament Paryża, który badał ich „racjonalność”, a jego veto oznaczało uznanie ich za „nieracjonalne”, a przecież wola króla nie może być irracjonalna²⁵. Dzięki takiej formule zachowywano z pełną powagą dogmat o nieograniczonej suwerenności monarszej i jego legislacyjnej omnipotencji. Konsekwentnie, wielcy prawnicy dopuszczali bunt wobec tyrana, który stanowiłby prawo bez Rady Królewskiej i Parlamentu Paryskiego, czyli sprzeczne z rozumem²⁶. Stany Generalne zwoływane są rzadko, gdyż toczą się tutaj wyłącznie spory. Zresztą koszty utrzymania tej instytucji są olbrzymie. Dlatego monarchowie dają posłuchania przedstawicielom stanów po kolei z poszczególnych prowincji. Ideałem renesansowym jest „monarchia konsensusu”, jak ją nazywa Arlette Jouanna, dowodząc, że na początku XVI wieku „konsensus ciała politycznego, wyrażony w zgromadzeniach konsultacyjnych lub deliberacyjnych, tych małych i tych dużych, nadal uznawano za test zgodności praw pozytywnych z prawem transcendentnym. Władza absolutna pozostawała czymś nadzwyczajnym”²⁷.

Wraz z pojawieniem się kalwinizmu sytuacja zmieniła się, gdyż hugenoci uznawali króla-katolika za tyrana z samego tylko faktu, że monarcha nie opowiedział się po ich stronie i nie pozwolił użyć aparatu państwa do siłowego wprowadzenia nowej konfesji. Ogłosili więc, że władza królewska pochodzi z pierwotnej umowy społecznej i może zostać prawowicie obalona, a król-katolik zostać zamordowany (monarchomachowie)²⁸. W odpowiedzi, katolicy skupieni w Lidze Katolickiej, odwrotnie,

²³ H.G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, „The Journal of Modern History”, 1955, nr 27, s. 338.

²⁴ F. Baumgartner, *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*, Geneva 1976, s. 173–174, 231–233.

²⁵ A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu*, op.cit., s. 79–83.

²⁶ Ibidem, s. 24–49.

²⁷ Ibidem, s. 117, 145.

²⁸ T. de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets: traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les sujets*, Magdebourg 1575, s. 16–22, 79–81; Junius Brutus (Ph. Duplessis-Mornay, H. Languet), *De la puissance légitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince* [Vindiciae Contra Tyrannos sive, de principis in Populum, Populique in Principem, legitima postestate], B.m.w. 1581 [1579], s. 222–261.

za tyrana uznali monarchę sprzyjającego protestantom lub choćby godzącego się na tolerancję dla nich. Ostatecznie także katolicy wypowiedzieli się przeciwko idei silnego państwa, popierając uprawnienia stanowe, prowincjonalne i autonomię wielkich miast²⁹. W wolnościach tych widziano remedium na zagrożenie ze strony ewentualnego dojścia do króla-heretyka, aby nie miał mocy nawrócenia kraju na swoją wiarę. Podkreślano też uprawnienia poddanych do obalania króla-heretyka³⁰. Ostatecznie katolicy uznali za swój własny warcholski program hugenotów. Po rozpadzie jedności moralnej narodu, natychmiast rozpadła się jego jedność polityczna.

Toczące się od 1550 roku gwałtowne spory i wojny religijne postawiły pod znakiem zapytania istnienie narodu francuskiego. Z próbą wyjścia z impasu wyszło stronnictwo tzw. polityków (*politiques*), proponując zastosowanie remedium w postaci pacyfikującego nastroje absolutyzmu ustrojowego. Politycznie było to, gdybyśmy dla jego opisu użyli współczesnego języka politologicznego, liberalne skrzydło obozu katolickiego (skupiające zwolenników irenizmu Erazma z Rotterdamu), do którego przystąpiła też część liberalnych protestantów. *Politycy* mają kluczowe znaczenie dla genezy idei *Etat-Nation*. Stronnictwo to głosiło ideę wyższości suwerennego państwa narodowego, mającego być najwyższym punktem politycznej lojalności, nad lojalnościami konfesyjnymi³¹. Państwo stronnictwa polityków nie ma korzenia religijnego, nie pochodzi od Boga ani za pośrednictwem Kościoła katolickiego, ani kościoła protestanckiego, gdyż to natychmiast uprawomocniałoby roszczenia duchowieństwa/pastorów do władzy i decydowania o prawowitości rządzącego króla³². Uprawomocnieniem władzy jest jej „użyteczność” (*utilité*)³³ dla narodu, którego jedność i istnienie musi zostać uznane za stojące ponad podziałami religijnymi.

Uczeń Carla Schmitta Roman Schnur zwraca uwagę, że logicznie rzecz biorąc *politycy* powinni byli, tak jak nieco później uczynił Thomas Hobbes w Anglii, wyprowadzić władzę absolutną suwerena wprost od narodu, z umowy społecznej³⁴. Rzeczywiście, koncepcja taka byłaby logiczna w ich filozofii politycznej, pozwalając ominąć konfesyjne rasy pochodzenia władzy od Boga. Odrzucili jednak taką możliwość, zapewne dlatego, że władzę od ludu (bardzo różnie i sprzecznie pojętego) wyprowadzali

²⁹ F. Baumgartner, *Radical Reactionaries*, op.cit., s. 123–160; M. Penzi, J.J. Ruiz Ibáñez, „*Ius populi supra regem*”. *Concepciones y usos políticos del “pueblo” en la Liga Radical Católica Francesa (1580–1610)*, „Historia Contemporánea”, 2004, nr 28, s. 111–145; A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu*, op.cit., s. 257–281.

³⁰ [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii Abdicatione e Francorum Regno*, Lugduni 1591, I, 4; II, 38; G. Rosseo (W. Reynolds), *De Iusta Reipub. Christianae in Reges Impios et Haereticos Autoritate*, Antverpiae 1592, I, 6; VIII, 9–12; IX, 9, 12.

³¹ R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962, s. 65–71.

³² Ibidem, s. 67.

³³ Ibidem, s. 69.

³⁴ Ibidem, s. 23.

zarówno ligowcy, jak i hugenoci³⁵. *Politycy* władzę monarszą wywodzili bezpośrednio od Boga, omijając niechciane pośrednictwo kościołów i kapłanów obydwu wyznań. Tendencję tę dobrze widać u najznamienitszego prawnika tego stronnictwa, a mianowicie Jeana Bodina, który ustawicznie powołuje się na Boga jako na źródło władzy (co stwarza pozór jego głębokiej wiary³⁶), ale nie na Kościół katolicki lub zbór kalwiński. Niegdyś zastanawiano się nawet czy ten legista był katolikiem, protestantem, ateistą lub sefardyjskim żydem³⁷. W końcu badacze ustalili, że był nie tylko katolikiem, ale (przejsiowo) nawet członkiem Ligi Katolickiej, do której wstąpił w 1589 roku z obawy o przejęcie tronu przez fanatycznego protestanta³⁸.

Jean Bodin jest uważany za twórcę teorii suwerenności państwa³⁹, którą inni teoretycy – na czele z Thomasem Hobbesem – jedynie udoskonaliłi⁴⁰. Różnica pomiędzy Bodinem a wcześniejszymi teoretykami monarszej suwerenności polegała na tym, że przed jego dziełem skupiano się na suwerenności zewnętrznej Francji. Najpierw były to formuły skierowane przeciwko uniwersalistycznym roszczeniom cesarskim (*rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat*)⁴¹, a potem przeciw podobnym roszczeniom pontyfikalnym (spór Filipa IV Pięknego z Bonifacym VIII), gdzie suwerenność zewnętrzną Francji monarcha określił tymi słowami: „Kierownictwo kwestiami doczesnymi królestwa przynależy tylko do króla i do nikogo

³⁵ Ze strony Ligi Katolickiej: [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii Abdicatione...*, I, 2; I, 9–10; G. Rosseo (W. Reynolds), *De Iusta Reipub. Christianae...*, I, 5; I, 12–14. Ze strony protestanckiej: T. de Bèze, *Du droit des magistrats...*, s. 70–76; F. Hotman, *La Gaule françoise*, Cologne 1574, s. 2–4, 59–70, 100–101, 134 i nast.; P. Jurieu, *Examen d'un libelle Contre la Religion, contre l'Etat et contre la revolution d'Angleterre, Intitulé "Avis important aux Refugiés sur leur prochain retour en France"*, La Haye 1691, s. 76 i nast.

³⁶ Pozorowi temu, na łamach naszego periodyku, przed laty uległ A. Górski, *Idea władzy suwerennej w poglądach Jana Bodinusa*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 1992, nr 2, s. 14–15.

³⁷ Z. Izdebski, *Poglądy Jana Bodinusa na państwo i prawo*, w: J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576], s. XX; idem, *Quelques observations sur les idées politiques de Jean Bodin*, Łódź 1965, s. 8. W rzeczywistości oficjalne wyznanie J. Bodina ma znaczenie drugorzędne, gdyż był synkretystą religijnym, znajdującym się pod silnymi wpływami neoplatonizmu (S.F. Nowicki, *Problematyka religii w Colloquium Heptaplomeres Bodina*, „Euhemer”, 1970, nr 1, s. 33–41; E. Voegelin, *Jean Bodin*, München 2003, s. 68–88).

³⁸ S. Baldwin, *Jean Bodin and the League*, „Catholic Historical Review”, 1937, nr 23, s. 160–184; P.L. Rose, *The "politique" and the prophet: Bodin and the Catholic League 1589–1594*, „Historical Journal”, 1978, nr 4, s. 783–808.

³⁹ S.G. Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris 1989, s. 86–99; Y. Zarka: *Etat et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d'Etat*, w: idem (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996, s. 151–156.

⁴⁰ S.G. Fabre, *La souveraineté de Bodin à Hobbes*, „Hobbes Studies”, 1991, nr 4, s. 3–25; L. Foisneau, *Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes*, w: H.A. Lloyd (red.), *The Reception of Bodin*, Leiden 2010, s. 323–342.

⁴¹ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, w: *Patrologia Latina*, Paris 1844–55, t. 214, V, 128 (kol. 1132). Szerzej o problemie interpretacji tej maksymy papieskiej na korzyść suwerenności państwa narodowego wobec cesarza zob. A. Prieto Prieto, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, Leon 1982, s. 204–211.

innego i nie uznaje on nikogo nad sobą, jak i nie ma zamiaru poddać się i ograniczyć komukolwiek co do kwestii doczesnych w swoim królestwie”⁴².

Jean Bodin kieruje zasadę suwerenności nie przeciwko zagranicznym ośrodkom politycznym, lecz przeciw ośrodkom politycznym wewnątrz państwa, które rozrywają je od środka, tworząc w ten sposób kategorię suwerenności wewnętrznej państwa. W *Sześciu księgach o Rzeczypospolitej* (1576) znajdujemy dwie kluczowe definicje: suwerenności i państwa. Poprzez państwo legista rozumie „prawe rządzenie wieloma rodzinami i tym, co jest im wspólne z władzą suwerenną”⁴³, a przez wspomnianą *władzę suwerenną* „absolutną i nieustającą władzę państwa”⁴⁴. Pojęcia *państwa* i *suwerenności* tłumaczą się więc wzajemnie: suwerenność to absolutna władza państwa, a państwo to władza suwerenna. Nie jest to przypadek, gdyż są to dwie idee nowożytnie wzajemnie się warunkujące i powstałe w tym samym czasie. Suweren monopolizuje w swoim ręku władzę prawodawczą, decyduje o wojnie i pokoju, powołuje urzędników, posiada prawo łaski, bicia monety⁴⁵. Istotą Bodinowskiej suwerenności jest brak podległości prawu zastanemu, które nie krępuje monarchy. Nie jest to zresztą na gruncie francuskim koncepcja nowa, gdyż już Budé pisał:

Królowie (...) nie podlegają prawom i zarządzaniem swojego królestwa, jak inni ludzie, chyba że mają taką wolę. Zakładamy, że są tak doskonali w cnocie, tak wielce szlachetni, tak przesyceni sprawiedliwością, że nie trzeba im żadnej reguły, ani ustawy, ani groźby kary (...) ani konieczności posłuszeństwa, jak innym poddanym. Do rządzenia wystarczy im samo prawo Boskie, mające autorytet BOGA suwerennego prawodawcy, a nie ludzi, wedle których wszyscy jesteśmy równi wobec prawa, bez względu na dystynkcje⁴⁶.

Koncepcji suwerenności Jeana Bodina zarzuca się dziś tradycjonalizm światopoglądowy (powiązanie jej z wolą Boga, od którego bezpośrednio pochodzi osoba ją sprawująca) i patriarchalną genezę (z władzy ojcowskiej i męzowskiej). Rzeczywiście, suweren nie jest tutaj całkowicie onnipotentny, mimo że jego prawzorem jest wszechmocny Bóg⁴⁷. Jednak dla Bodina fakt, że suweren to zsekularyzowany obraz Stwórcy

⁴² Cyt. za: M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957, s. 189. Szerzej o problemie zob. F. Ercole, *L'origine française d'une nota formola Bartoliana*, „Archivio Storico Italiano”, 1915, nr 73, s. 241–294.

⁴³ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, I, 8, s. 89.

⁴⁴ Ibidem, I, 8, s. 88.

⁴⁵ Ibidem, X, s. 183–219.

⁴⁶ G. Budé, *De l'institution du Prince*, Paris 1547, s. 20.

⁴⁷ M.-D. Couzinet, *La logique divine dans 'Les Six livres de la République' de Jean Bodin*, w: L. Foisneau (red.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1999, s. 47–70; M. Isnardi Parente, *Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?* w: *Actes du colloque Jean Bodin*, München 1973, s. 39–51.

stanowi właśnie źródło ograniczenia jego wszechwładzy, gdyż Bóg nie może czynić irracjonalnie i źle. Dlatego suweren jest ograniczony prawem Boga i uczciwością, nie mogąc nastawać na własność i prawa poddanych, w tym także nakładać podatków bez zgody stanów, jak i samowolnie zmieniać praw fundamentalnych królestwa⁴⁸.

W literaturze przedmiotu wskazywano, że tak pojęty suweren nie pochodzi z woli narodu i w praktyce nie posiada uprawnienia do przeprowadzenia wielkich reform typu religijnego (sekularyzacja lub zmiana wyznania na wzór erastiański), społecznego (emancypacja, nowy rozdział własności). Konserwatyzm Bodinowskiego suwerena przeciwstawiano więc rewolucyjnemu światopoglądowo i społecznie suwerenowi Hobbesa, który pochodzi od ludu, który wyraża wszechmoc ludu i którego nikt i nic nie ogranicza⁴⁹. Uwagi te są trafne: Bodin nie był rewolucjonistą i nie chciał nim być. Cechą nauki o suwerenności Hobbesa była negacja rozróżnienia między władcą prawowitym a tyranem⁵⁰, gdy dla Bodina była ona wyraźna i prawnik starannie ją podkreślał, nie kryjąc odrazy dla tyranów⁵¹. Jego celem było zachowanie społecznego *status quo*. Jeśli sekularyzował tradycyjną naukę o władzy, to czynił to jedynie w imię wygaszenia konfliktów konfesyjnych rozrywających Francję. Zresztą tenże proces sekularyzacji, o czym była już mowa, pełen był ładnych ozdobników o bezpośrednim pochodzeniu władzy od Boga, a także o związaniu suwerena mocą Prawa Bożego⁵², nawet jeśli nie wiemy wedle interpretacji którego wyznania miałyby się to odbywać.

Cała oficjalna francuska nauka prawa publicznego po Bodinie, aż po epokę Oświecenia, głosiła zasadę niepodzielności władzy suwerennej. Jak ujął to mało w Polsce znany, ale wybitny legista Cardin Le Bret, suwerenność jest „równie niepodzielna jak punkt w geometrii”⁵³. Absolutyzm zrodził się nad Sekwaną w wyniku wojen religijnych i gdyby nie one być może nigdy by nie powstał. Absolutyzm jest konsekwencją załamania się konsensusu politycznego i ustrojowego z tej racji, że spiski i rewolty – najpierw kalwińskie, a potem ligowe – doprowadziły do sytuacji, gdy kraj można było spacyfikować i zjednoczyć jedynie przemocą⁵⁴. Dlatego stronnictwo polityków określano wtenczas mianem *makiawelistów*⁵⁵. Jakkolwiek

⁴⁸ J. Bodin, *Sześć ksiąg*..., I, 8, s. 111–147.

⁴⁹ R. Calleja Rovira, *Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía*, „Revista de Estudios Políticos”, 2014, nr 166, s. 32–37.

⁵⁰ T. Hobbes, *O obywatelu* [1542], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II, VII, 2–3, s. 306–307; XII, 4, s. 368–369; idem, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651], II, 26, s. 235–236.

⁵¹ J. Bodin, *Sześć ksiąg*..., I, 8, s. 140; II, 4, s. 276–280.

⁵² Ibidem, I, 8, s. 102, 105.

⁵³ C. Le Bret, *De la souveraineté de Roy* [1632], w: idem, *Les oeuvres*, Rouen 1689, s. 19.

⁵⁴ A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu*, op.cit., s. 149–170.

⁵⁵ Zarzuty te wysuwali zarówno jezuici (P. de Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener le principe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan* [1595], w: J. Peña Echeverría (red.), *La razón de Estado en España. Siglos*

wychodzili z humanistycznego irenizmu, to ostatecznie ich idea państwa oparła się, jak to się dzisiaj definiuje w politologii, na *zinstytucjonalizowanej przemocy*.

Po zwycięstwie *makiawelicznej* monarchii nad hugenotami W XVII wieku, zmianie ulega język dyskursu. Już nie *użyteczność* stronnictwa polityków, lecz odwołanie do religii katolickiej i bezpośredniej woli Boga – co u Bodina było tylko teologiczno-politycznym ornamentem – czyni z monarchy francuskiego suwerena o specjalnym statusie ontologicznym. W XVII stuleciu władza królów Francji pochodzić już miała bezpośrednio z woli Boga. Odrzucane zarówno pochodzenie tej władzy od ludu, jak i pośrednictwo Kościoła, szczególnie zaś papieża rezydującego za granicą⁵⁶. Jak pisze Le Bret, suwerennym monarchą jest tylko ten, „kto nie zależy od nikogo poza samym Bogiem i podlega tylko Jego prawom”⁵⁷. Antypapieska obsesja we Francji tego okresu, ujawniająca się w postaci gallikanizmu, czyli woli podporządkowania sobie Kościoła przez państwo, ma swoje źródła we wspomnieniach po anarchistycznych wyczynach Ligi Katolickiej⁵⁸. Z kolei hugenoci traktowani są jako zdrajcy państwa z samej racji konfesyjnej.

1.1.3. SAKRALIZACJA SUWERENA

Ostateczne uformowanie teologii politycznej monarchii to dzieło bpa Jacquesa Bossueta – nadwornego kapelana Ludwika XIV. Najdojrzalszą formę jego teologia polityczna przybrała w *Polityce wysnutej z Pisma Świętego* (*Politique tirée de l'Écriture-Sainte*, 1709). Znajdujemy tutaj dojrzałą koncepcję absolutnej suwerenności króla, który winien w polityce kierować się wyłącznie racją stanu, ponieważ monarcha inkarnuje w sobie wyższą racjonalność, co zwalnia go z ograniczeń moralnych w działaniach politycznych. W pracy tej silnie zaznaczony jest pierwiastek pre-nacjonalistyczny, w postaci gallikańskiej autonomii Kościoła francuskiego względem papieża i faktycznego podporządkowania katolicyzmu racji stanu państwa narodowego⁵⁹, organicznie złączony z autentycznym religijnym kultem państwa francuskiego i osoby jego suwerena⁶⁰. Jest to swoista doktryna narodowo-katolicka, bo-

XVI–XVII (*Antología de textos*), Madrid 1988, s. 9–10), jak i kalwini (I. Gentillet, *O ateizmie francuskich makiawelistów* [1576], w: A. Nowicki (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973, s. 338–339).

⁵⁶ Zob. np. Louis XIV, *Mémoires et réflexions*, Paris 1995 [1665], s. 7; *Edit de Louis XIV qui donne force de loi à la déclaration du clergé* [1682], w: J. Lemer (red.), *Dossier des Jésuites et des libertés de l'Eglise gallicane*, Paris 1877, s. 207; A. de Richelieu, *Oeuvres*, Paris 1933, s. 154.

⁵⁷ C. Le Bret, *De la souveraineté de Roy*, op.cit., s. 3.

⁵⁸ V. Martin, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris 1929, s. 323.

⁵⁹ A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953, s. 317–29; A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009, s. 59–77.

⁶⁰ J. Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture-Sainte*, Paris 1818 [1709], s. 8 i nast.

wiem trudno Bossuetowi zarzucić, że postuluje, aby suweren posługiwał się religią w celach instrumentalnych. Król Francji ma obowiązek, w polityce wewnętrznej, prowadzić swoich poddanych do zbawienia, co oznacza, że suwerenność wewnętrzna jest wykonywana zgodnie z prawem Bożym i naturalnym. Ma ona bardzo silny posmak konfesyjny⁶¹. Duchowny ten jest wielce zdystansowany względem katolicyzmu ultramontańskiego, ale jeszcze bardziej w stosunku do protestantyzmu, żywiąc głęboką i szczerą niechęć do religii terytorialnych, gdzie dogmaty i rytury ustalają księżęta, zmieniając się wedle ich kaprysu (zasady Pokoju Westfalskiego w Rzeszy)⁶².

Jacques Bossuet, w sposób charakterystyczny dla francuskiej tradycji politycznej, stoi na stanowisku, że władza króla pochodzi bezpośrednio od Boga, bez pośrednictwa ani ludu, ani Kościoła katolickiego. Posuwa się jednak znacznie dalej niż Budé, Bodin i Le Bret, ponieważ dokonuje prawdziwej mitologizacji i sakralizacji osoby monarchy. Głosi, że „władcy działają jako ministrowie Boga i jego poręcznicy na ziemi. To przez nich On zarządza swoimi królestwami. (...) tron królewski nie jest tronem człowieczym, ale tronem samego Boga. (...) osoba króla jest święta i godzenie weń jest świętokradztwem”⁶³. Z tej sakralizacji osoby króla (a nie urzędu) wywodzi jego prawo do posługiwania się tytułami „Chrystus” i „Mesjasz” – czyli *pomazaniec* po grecku i hebrajsku.

Z innych pism Jacquesa Bossueta dowiadujemy się, że królowie są „śmiertelnymi bogami” i „bogami na ziemi”, a „poddani uznają rozkazy Boskie w osobach swych panów”⁶⁴. Jeszcze w innym fragmencie czytamy, że „jest coś religijnego w szacunku oddawanym władcy. Służba Bogu i szacunek dla królów są tym samym”⁶⁵. W końcu dowiadujemy się, że „władca widzi dalej i wyżej, a przynajmniej trzeba wierzyć, że widzi lepiej i trzeba być posłusznym bez szemrania, skoro szemranie jest zapowiedzią buntu”⁶⁶. A podsumowaniem całego obrazu sakralnego władcy Bossueta jest myśl, że „zbrodnia złego mówienia o królu, jest traktowana prawie na równo ze zbrodnią świętokradztwa przeciw Bogu”⁶⁷.

Teologia polityczna Jacquesa Bossueta stanowi zaprzeczenie fundamentalnych zasad reformy gregoriańskiej, ponieważ w tej doktrynie król Francji przestaje być tylko przywódcą politycznym, stając się suwerenem tak państwa, jak i Kościoła francuskiego. Nie jest przypadkiem, że ten wielki teolog i polityk był zarazem obrońcą zasad

⁶¹ J. Bossuet, *Politique*, Paris 1966, s. 55, 120–121, 158–161, 232.

⁶² J. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris b.r.w. [1688], t. I–II.

⁶³ J. Bossuet, *Politique tirée...*, s. 47.

⁶⁴ Wedle kolejności cytowań: J. Bossuet, *Politique tirée...*, s. 47, 221; idem: *Politique*, op.cit., s. 82; idem: *Uwagi nad historią powszechną*, Warszawa 1788 [1681], t. I, s. 373.

⁶⁵ J. Bossuet, *Politique tirée...*, s. 49.

⁶⁶ Ibidem, s. 142.

⁶⁷ Ibidem, s. 229.

gallikańskich, podporządkowujących Kościół królowi⁶⁸, jak i zwolennikiem sakralizacji osoby monarchy, czemu gregorianie zdecydowanie się sprzeciwiali⁶⁹. Bossuet był najwybitniejszym wyrazicielem koncepcji, jakże we Francji popularnej, wedle której króla należy określać mianem „biskupa zewnętrznego” (*évêque du dehors*). Pod pojęciem tym rozumiano suwerena namaszczonego przy okazji koronacji, czyli osobę quasi-duchowną, nie będącą wprawdzie formalnie duchownym, ale zsakralizowaną i z tej racji rządzącą Kościołem, na przykład przez prawo do nominacji biskupów, prawo zwoływania synodów i stanowienie, wraz z nimi, dyscypliny wewnątrzkościelnej⁷⁰.

Naszkicowana powyżej teologia polityczna Jacquesa Bossueta ma źródła tak w jego gorącym francuskim patriotyzmie, z którego wynikała sakralizacja narodu, ojczyzny i osoby króla, jak i w przesłankach teologicznych. Św. Tomasz z Akwinu i neotomiści wywodzili instytucje państwa i władzy z natury (której twórcą jest Bóg), z czego logicznie wynikało, że król jest, z punktu widzenia ontologicznego, jedynie człowiekiem, tyle, że pełniącym wysoki urząd. Człowiek ten może rządzić swoim państwem sprawiedliwie, wedle „prawego rozumu” (*recta ratio*), lecz może także ulec namietnościom i popaść w tyranie, nadużywając władzy. Tyrana zaś wolno obalić. Tomiści kładli tedy nacisk na rozróżnienie nieprzemijającego urzędu od akcydentalnej osoby władcy⁷¹. Z tak pojętej genezy państwa i władzy trudno wyprowadzić wizję sakralizacji rządzącej osoby. Jednakże Bossuet nie doceniał ani Arystotelesa, ani Akwinaty, ani scholastyki, co podkreślają skwapliwie badacze⁷². Był uczniem i jednoznacznym zwolennikiem teologii św. Augustyna, zresztą podobnie jak cały francuski klasycyzm XVII stulecia⁷³. Gdy w XVI–XVII wieku neotomizm triumfował w Hiszpanii (Szkoła z Salamanki), to we Francji znajdował się w wyraźnej defensywie, nie ciesząc się ani poparciem dworu, ani gallikańskiego episkopatu. Działo się tak głównie z racji

⁶⁸ J. Bossuet, *Défence de l'église gallicane* [*Defensio Declarationis celeberrimae, quam de potestate ecclesiastica sanxit Clerus Gallicanus XIX Martii MDCLXXXII*], Paris 1845 [1730].

⁶⁹ B. Töpfer, *Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherswürde in der Zeit des Investiturstreits*, „Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus“, 1982, nr 6, s. 163–172.

⁷⁰ Na temat pojęcia „biskupa zewnętrznego” we francuskim prawie kanonicznym zob. P.L. Bousset, *Droits constitutionnels, des évêques de France et véritables libertés de l'église gallicaine*, B.m.w. 1828, s. 111; R. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de la Jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, Paris 1849, t. III, s. 348.

⁷¹ Zob. na temat św. Tomasza z Akwinu zob. np. P. Bourdin, *La théologie politique de saint Thomas*, w: Ch. Zarka (red.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris 1999, s. 25–43. Na temat tego problemu u neotomistów z XVI i XVII w. zob. np. F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934, s. 196–202; E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948, s. 165–182; I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Mexico 1998, s. 59–194.

⁷² J. Le Brun, *Bossuet*, Bruges 1970, s. 27–28.

⁷³ J. Dangers, *Le XVII^e siècle, siècle de Saint-Augustin*, „Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises”, 1953, nr 3–5, s. 31–38; G. Ferreyrolles, *L'âge d'or de la „Cité de Dieu”*, w: L. Devillairs (red.), *Augustin au XVII^e siècle*, Firenze 2007, s. 79–100; A. Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, Paris 2011, s. 266–270.

politycznych, ponieważ tomistyczna racjonalna i zdesakralizowana koncepcja władzy nie pasowała do oficjalnej legitymizacji władzy królewskiej, opartej z jednej strony na dziedziczeniu, a z drugiej na jej sakralnym charakterze. Fideistyczny augustynizm, podporządkowujący rozum wierze, pozwalał władzy misternie tkać wizje króla-kałana (biskupa zewnętrznego) i wywodzić władzę monarszą wprost z łaski Bożej.

W teologii politycznej Jacquesa Bossueta znajdujemy podsumowanie francuskiej wizji narodowej i suwerennej monarchii, powstałej po wojnach religijnych XVI stulecia. Jest to państwo rządzone przez suwerena absolutnego, który z nikim nie dzieli swojej władzy, którego osoba pochodzi wprost od Boga i która tylko przed Stwórcą odpowiada za swoje czyny. Oto suweren absolutny, jednoosobowy, zarazem zsakralizowany tak, że w powszechnej wyobraźni staje się pół-bogiem i pół-człowiekiem, którego władza jest niepodzielna, a wszystkie inne instytucje istnieją wyłącznie na mocy bodinowskiej delegacji czasowej i odwoływalnej pewnych atrybutów suwerenności. Jest to zarazem monarchia absolutna o wyraźnie narodowym charakterze, która powstała dzięki temu, że przez wiele wieków pieczętowała skupiała i jednociła wszystkie ziemie francuskojęzyczne, acz różniące się dialektami, stapiając poszczególne galijsko-rzymskie etnie w jeden naród, ze wspólnym językiem literackim wypracowanym w Paryżu i jego okolicach. Suwerenny i narodowy król Francji nie uznaje nad sobą ani cesarza, ani papieża, będąc faktycznym naczelnikiem lokalnego Kościoła katolickiego (gallikanizm). Na szczęście władca nie próbuje ingerować w dogmaty, rytę i prawdy wiary, gdyż panowanie Ludwika XIV niechybnie skończyłoby się francuską wersją Aktu Supremacji z 1534 roku.

1.1.4. „DYKTATURA” LUDWIKA XIV

W XVIII wieku monarchia Ludwika XIV, za panowania którego Bossuet pisał swoje rozprawy, dla całej Europy stanowi niedościgniony archetyp państwa suwerennego i rządzonego przez absolutnego suwerena⁷⁴. Na też same monarchie wzorują się wszystkie tzw. absolutyzmy oświecone XVIII stulecia. Nie będziemy tutaj dokładnie omawiać całego systemu rządów Króla-Słońce, gdyż istnieje na ten temat pokaźna literatura⁷⁵. Dlatego ograniczymy się do jego nowatorskiego ujęcia suwerenności.

Między rządami Ludwika XIV a jego poprzednikami istnieje zasadnicza różnica w rozumieniu roli suwerena w państwie. W tradycyjnym systemie suwerenność króla nie stoi ponad społeczeństwem, lecz jest zakreślona przyjętymi przezeń ograniczeniami. Suwerenny i absolutny monarcha jest wpisany w system polityczny, nie będąc jego kreatorem. Amerykańska badaczka Keith M. Parker tak charakteryzuje wcześniejszą suwerenność:

⁷⁴ F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, Paris 2000, s. 350–355.

⁷⁵ Zob. np. F. Bluche, *Louis XIV*, Paris 1986; W. Magdziarz, *Ludwik XIV*, Wrocław 1991.

Porucznicy Boga na ziemi, czyli władcy, są poddani prawu Boga. Są dzierżycielami władzy ustanowionej w sposób konstytucyjny, dlatego są poddani prawom fundamentalnym regulującym zasady sukcesji tronu i niezbywalności domeny królewskiej. W sprawowaniu prawowitej władzy są także podporządkowani prawu naturalnemu. Muszą także szanować wolność i własność poddanych istniejącą w ramach arystokratycznego porządku. Istotą tego społeczeństwa było to, że składało się z wielości uporządkowanych grup i stanów, wspólnot i korporacji, prowincji i regionów – oto założenie fundamentalne tak Bodina, jak i pozostałych teoretyków suwerenności monarszej. Suwerenność definiująca dobro publiczne ma za zadanie zadbać o porządek i jedność w wielości korporacji i stanów. Bez niej one nie istnieją. Ta funkcja porządkująca w społeczeństwie pojętym jako agregat oddzielnych ciał jest fundamentalna dla teorii monarchii absolutnej. Inaczej mówiąc, realna władza prawodawcza – prawo stanowienia i modyfikacji praw – jest atrybutem suwerenności, ale rządowi przyznawano zarazem ograniczone kompetencje w ramach określonych granic, których celem jest podtrzymywanie prawowitej organizacji ludzi i rzeczy w ramach ukonstytuowanego już porządku społecznego. W tym sensie państwo jest bytem pasywnym. Ma za zadanie raczej chronić i podtrzymywać zastany porządek niżli mieć wolę stania się jego twórcą za pomocą prawodawstwa. Rząd ma funkcję rozjemczą, aby oddać każdemu to, co mu się należy pośród wielości korporacji, porządków i stanów, których przywileje wynikają z tradycyjnego porządku rzeczy⁷⁶.

Zmienia się to powoli, ale ustawicznie, za panowania Ludwika XIV znaczonego ustawicznymi wojnami. Państwo potrzebuje na nie coraz więcej pieniędzy, co zmusza monarchę do przyjęcia nowej logiki rządzenia. Król i jego administracja (intendenci) przestają pełnić rolę rozjemców sprzecznych interesów zorganizowanych grup, stając się z wolna organizatorami życia gospodarczego i społecznego. Suwerenność z pasywnej przekształca się w dynamiczną, kreującą nowe stosunki ekonomiczne i społeczne. Organizująca społeczeństwo administracja narusza tradycyjne prawa stanów, korporacji i prowincji, próbując zmusić je do większego wysiłku finansowego. Interweniuje także w ekonomię, produkcję i handel, aby zwiększyć później dochody budżetu⁷⁷.

Konsekwentnie, zmianie ulega także symbolika relacji suweren-poddani. Wcześniej bardzo popularne i z wielką pompą obchodzone były tzw. wjazdy królewskie (*entrées royales*) do miast i prowincji. Były to wielkie i wielogodzinne uroczystości, na końcu których monarcha potwierdzał tradycyjne przywileje lokalne⁷⁸. Ludwik XIV kończy z tym zwyczajem, zastępując *wjazdy* rozsyłaniem rozkazów do poszczególnych miast i prowincji oraz nakazując uroczyste odśpiewanie *Te Deum* z okazji

⁷⁶ K.M. Baker, *Souveraineté*, w: M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992, s. 484–485.

⁷⁷ Ibidem, s. 487.

⁷⁸ Zob. zbiór opisów takich "wjazdów królewskich" z l. 1700–01 zebranych przez Ch. Laven-tal (red.), *La Route royale. Le voyage de Philippe V et de ses frères de Sceaux à la frontière d'Espagne (décembre 1700–janvier 1701) d'après la relation de Mercure Galant*, Paris 1996.

kolejnych zwycięstw militarnych lub znaczących wydarzeń politycznych. To widomy znak, że król przestał być częścią tradycyjnego systemu korporacyjnego, stając się jego kreatorem, ślącym rozkazy i wydającym prawa ze swojego pompacyjnego dworu w Wersalu. Fascynat absolutyzmu, którym bez wątpienia był Jacques Bainville, uznał rządy kard. Armanda de Richelieu i Ludwika XIV za pierwowzór nowoczesnej dyktatury, sprawowanej w imię racji stanu, gdzie monarchia przestaje być ograniczona tradycyjnymi węzami i likwiduje elementy konstytucjonalizmu⁷⁹. To trafna diagnoza.

Zmienia się także legitymizacja władzy monarszej. Gdy wcześniej była ona połączeniem bezpośredniej woli Boga i przestrzegania tradycyjnej niepisanej konstytucji, to teraz zastępuje ją sakralność osoby królewskiej. W dziele tym zasadnicza rola przypadła Bossuetowi. Zacytujmy raz jeszcze Keith M. Parker:

Bossuet znakomicie ilustruje ten proces. Jego Polityka wysnuta z Pisma Świętego stanowi znaczący kontrast z teoriami Bodina, odwracając się plecami do francuskiej tradycji konstytucyjnej. W Bossuetowskiej obronie monarchii absolutnej, historię monarchii francuskiej zastępuje historia biblijna w roli źródła dla debaty politycznej. Autorytet z Litery zastępuje precedens konstytucyjny i rozumowanie abstrakcyjne, tytuły prawne. Zrywając z tradycjami konstytucyjnymi, jego roszczenia dla suwerenności monarchicznej mogą tylko wzrastać. Bossuet radykalizuje sakralny charakter królewskiej mocy, a w konsekwencji jej niezależność względem ukonstytuowanego już świata społecznego⁸⁰.

Stąd trafna jest także opinia Feliksa Konecznego, że sakralizacja władzy Ludwika XIV, połączona z likwidacją wszelkich form samorządności, regionalizmu i uprawnień grupowych, to zachodnie naśladownictwo bizantyjskiego modelu władcy⁸¹. Faktycznie, filozofia państwa i prawa Ludwik XIV czyni zeń frankofońskiego Konstantyna Wielkiego, gdy Bossuet to odpowiednik cesarskiego nadwornego teologia politycznego, czyli Euzebiusza z Cezarei. Nawet gallikanizm Króla-Słońce przypomina cesaropapizm tego imperatora.

1.2. REWOLUCYJNY ETAT-NATION

1.2.1. ETAT-PEUPLE ROUSSEAU

Rządy *dyktatorskie* Ludwika XIV, naginające prawa fundamentalne królestwa na korzyść suwerena, wzbudziły we Francji rozmaite uczucia. Z jednej strony kolejne zwycięstwa i rosnąca pozycja mocarstwowa kraju dawała poczucie dumy narodowej.

⁷⁹ J. Bainville, *Les dictateurs*, Paris 1996 [1935], s. 53–64.

⁸⁰ K.M. Baker, *Souveraineté*, op.cit., s. 486.

⁸¹ F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyjska*, Komorów 2006, 326–327, 336–337.

Z drugiej jednakże odczuwano rosnący dyskomfort związany z odsunięciem od praktycznej władzy arystokratycznych elit, czego skutkiem była degeneracja moralna szlachty stłoczonej na dworze. Z kolei Stan Trzeci coraz bardziej odczuwał ciężar rosnących podatków. Właściwie łatwo można było przewidzieć, że – wcześniej lub później – wywoła to falę nastrojów opozycyjnych wobec absolutyzmu. Nastroje te musiały być tym groźniejsze, że narastały pośród ludzi nie mających najmniejszego praktycznego doświadczenia politycznego, ponieważ całość sfery politycznej przez dziesięciolecia znajdowała się w rękach króla i jego najbliższego otoczenia. Wszelka opozycja z natury rzeczy musiała opierać się na teoretykach, filozofach i pisarzach nadających ton opinii publicznej, ale państwo znających tylko z obrazka, co znalazło wyraz w późniejszych konserwatywnych krytykach poczynąń rewolucjonistów, którym trafnie zarzucono utopizm i ideologiczne przeteoretyzowanie⁸².

Radykalna opozycja teoretyków musiała znaleźć swój doktrynalny wyraz w ideologiach politycznych oderwanych od rzeczywistości, w swojego rodzaju platońskich światach doskonałych. Nie były one konstruowane przy założeniu, że świat empiryczny wygląda w ten sposób, iż mamy katolicką absolutną monarchię i społeczeństwo stanowe, a więc ten stan empiryczny należy traktować jako wyjściowy do dalszych rozważać i propozycji reform. Przeciwnie, były to czyste i abstrakcyjne konstrukcje intelektualne, wychodzące od refleksji nad idealnym państwem i społeczeństwem. Większość z nich ograniczała się do opisanie takiego idealnego państwa i społeczeństwa bez zastanowienia się czy i jak można te postulaty wcielić w życie? Zachwyt opozycyjnej publiki nad najbardziej zuchwałymi i odbiegającymi od rzeczywistości teoriami, najlepiej wzorowanymi na starożytnych Atenach, Sparcie lub Rzymie, zwalniał opozycyjnych filozofów od jakiegokolwiek refleksji praktycznej. Publika domagała się przedstawienia jej światów alternatywnych, to dawali jej takie propozycje. Opozycja wobec tego zalewu utopii wskazywała na absolutnie niepraktyczny wymiar tej filozofii politycznej, ale nie zyskiwała szerszego posłuchu. O jej słabości świadczy nikt zainteresowanie badaczy tą tematyką, traktowaną jako niszowa⁸³.

Z perspektywy współczesnej, a także interesującego nas tutaj tematu, zdecydowanie najważniejszą rozprawą teoretyczną tego typu była praca szwajcarskiego, lecz mieszkającego na stałe we Francji, filozofa Jeana-Jacquesa Rousseau *Umowa społeczna* (1762). W literaturze można spotkać rozpowszechniony pogląd, że w odróżnieniu od innych jego prac, bardziej ckliwych i znamionujących wyczerpywanie się

⁸² Zob. np. E. Burke, *Refleksje o rewolucji we Francji*, Warszawa 1994 [1790]; J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et d'autres institutions humaines*, Lyon 1833; H. Taine, *Psychologia jakobina* [1881], [w:] S. Krzemień-Ojak: *Taine*, Warszawa 1966, s. 178–184.

⁸³ Zob. np. D.M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford 2001; A. McKenna, *Les critiques de Bayle au dix-huitième siècle: l'exemple de Jean-Pierre de Crousaz*, w: S. Asal, Rohbeck (red.), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich. Selbsteutungen des 18. Jahrhunderts im Spiegel der Zeitgenossen*, Berlin 2003, s. 35–62; S. Alberton-Coppola, *Bergier contre Rousseau: un dialogue de sourds*, [w:] ibidem, s. 63–88.

Oświecenia i zbliżanie się Romantyzmu literackiego, *Umowa społeczna* do wybuchu Rewolucji 1789 roku nie była szerzej znana i interpretowana⁸⁴. Przed 1789 rokiem cieszyć się miała popularnością przede wszystkim pośród przyszłych jakobinów, czyli radykalnej inteligencji, która chciała nie tylko reform ustrojowych, lecz wprowadzenia państwa demokratycznego, opartego na powszechnej równości obywateli wobec prawa, a więc zniesienia stanów społecznych jako kategorii prawnej, jak i dokonania reform własnościowych w duchu egalitarnym. Pogląd ten został wprawdzie obalony⁸⁵, acz jest prawdą, że w salonach arystokratycznych i zamożnego mieszczaństwa rozprawa ta cieszyła się małą popularnością ze względu na jej charakter antyarystokratyczny i podważanie własności prywatnej. Jeśli była tutaj gdzieś popularna, to tylko przy specyficznym odczytaniu jej przesłania, gdy lud i jego suwerenność rozumiano tak, jak czyniono to w XVII wieku, czyli jako rządy szlachty, będącej *ludem* właściwym, ponieważ Stanu Trzeciego nie traktowano jako podmiotu suwerenności, nawet hipotetycznego. Interpretacja ta wymagała jednakże zupełnej falsyfikacji w interpretacji tekstu oryginalnego⁸⁶.

Mimo że *Umowa społeczna* została rozpropagowana i spopularyzowana w szerokich kręgach dopiero przez lewicę *górali* w czasie Rewolucji, to zawiera idee, bez których trudno wprost sobie wyobrazić powstanie idei *Etat-Nation*. Fakt, że jakobini byli roussoistami, szczególnie zaś Maximilien Robespierre, spowodował, że koncepcja umowy społecznej silnie oddziaływała na francuską tradycję polityczną. Jak mówi anegdota, podobno Robespierre zawsze nosił ze sobą egzemplarz *Umowy społecznej* i gdy tylko miał wolną chwilę otwierał w przypadkowym miejscu, aby przez moment dokonać relektury choćby małego fragmentu.

Umowa społeczna zaczyna się od delegitymizacji zastanych we Francji stosunków politycznych, narzekań na niewolę i na monarchów mało dbałych o swoich poddanych, których panowanie opiera się na sile zamaskowanej pod postacią stanowionych przez nich prawa. Rousseau proponuje ten stan zmienić i oprzeć państwo na wielkim kontrakcie, z tym warunkiem, że nie może to być – jak na przykład zakładał Hobbes – akt zrzeczenia się (cesji) przez lud swojej pierwotnej suwerenności. Przeciwnie, „ażeby rząd samowolny stał się prawowitym, trzeba, by lud w każdym pokoleniu decydował o jego uznaniu lub odrzuceniu”⁸⁷. Umowa społeczna nie jest cesją suwerenności ludu na suwerena, bowiem nie obowiązuje tych, którzy takiej cesji nie dokonali. Rząd sprawowany nad obywatelami, których nie pytano w tej kwestii

⁸⁴ Zob. np. A. Diaw, *Rousseau et la Révolution française*, „Cahiers de Philosophie Politique et Juridique”, 1988, nr 14, s. 138.

⁸⁵ J.-J. Tatin-Gourier, *Le Contrat Social en question. Echos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Lille 1989, s. 15–108.

⁸⁶ R. Barny, *Le Comte d'Antraigues: un disciple aristocrate de J.-J. Rousseau. De la fascination au reniement, 1782–1797*, Oxford 1991, 57–76, 125–172.

⁸⁷ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920 [1762], I, 4, s. 16. O różnicy T. Hobbes – J.-J. Rousseau w tej kwestii zob. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953, s. 233–234.

o zdanie, jest nieprawowity. Podobnie nieprawowity jest taki ustrój, w którym wszyscy obywatele nie są sobie równi (system arystokratyczny). Prowadzi to do wniosku, że „wszelki rząd prawowity jest republikański”⁸⁸.

Umowa społeczna to pomysł na zbudowanie Francji zupełnie od nowa, niejako *ex nihilo*. Idea kontraktualna zakłada, że lud ma prawo zbudować od nowa cały gmach polityczny i społeczny, gdyż akt umowy unieważnia wszystko, co wydarzyło się przed jego zawarciem. Kontrakt tworzy państwo demokratyczne, ale zarazem mające charakter totalny, by nie rzec, totalitarny, nie pozostawiając jednostkom żadnego miejsca na indywidualizm i znosząc ich prawa subiektywne. Na przykład u Johna Locke’a kontrakt społeczny zostaje zawarty dla wspólnej obrony istniejących uprzednio praw naturalnych, czyli dla ochrony wolności i własności prywatnej⁸⁹. Jednakże u Rousseau to z umowy społecznej wynikają prawa obywatelskie, jak również prawo własności. To nowo powstające społeczeństwo konstytuuje pojęcie własności i przydziela każdemu tyle, ile uzna za słuszne, przy czym sam Rousseau preferuje w tej kwestii egalitaryzm, gdyż powstanie wielkiej własności uważa za przyczynę moralnego upadku ludzkości⁹⁰. Nowa Francja ma być totalna i homogeniczna, bez liberalnych wolności indywidualnych. Cała ta wizja ma swoje źródło w umowie społecznej zakładającej „zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu”, a „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało”⁹¹.

Jean-Jacques Rousseau z naciskiem podkreśla totalny charakter projektowanej wspólnoty politycznej, która odrzuca wszelki indywidualizm. To wizja radykalnie antyliberalna i kolektywistyczna: „Każdy członek wspólnoty oddaje jej przy utworzeniu, (...) siebie i wszystkie swoje siły, których część stanowią dobra posiadane. (...) Bo państwo, w stosunku do swoich członków, jest panem wszystkich ich dóbr”⁹². Stąd znana teza Jacoba Talmona, że filozof ten jest ojcem nieliberalnej „demokracji totalitarnej”⁹³.

Kolektywistyczny charakter teorii Rousseau widać nie tylko przy jego negacji prawa własności i wizji wspólnoty totalnej. Projektowana wspólnota ma być także demokratyczna i samorządna. Zacytany w antycznych klasykach filozof wie od nich, że starożytna demokratyczna *polis* lub *civitas* nie zna zasady reprezentacji. Nie jest rządzona przez jakiekolwiek ciało parlamentarne, lecz bezpośrednio przez suwerenny

⁸⁸ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, op.cit., II, 6, s. 39.

⁸⁹ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992 [1690], IX, 123–131, s. 251–255.

⁹⁰ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [1755], w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 200–207.

⁹¹ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, op.cit., I, 6, s. 20; I, 7, s. 24.

⁹² Ibidem, I, 9, s. 25–26.

⁹³ J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 2000, s. 57–72. Podobne poglądy, wedle których filozof ten jest ojcem totalitaryzmu, przedstawiają L. Crocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, „Annales de Philosophie Politique”, 1965, nr 5, s. 99–136; J. Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et dérive totalitaire*, Lausanne 1984.

lud. Rousseau także odrzuca jakąkolwiek zasadę reprezentacji. Lud nie może być reprezentowany ani przez króla, ani arystokrację dziedziczną, ani przez elitę polityczną skupioną w parlamencie. Lud musi rządzić sam, zgromadzony na przykład na centralnym placu w stolicy:

Zwierzchnictwo nie może być reprezentowane, z tej samej racji, dla której nie może być pozbyte; polega ono z istoty swej na woli powszechnej, a woli się nie reprezentuje; ona jest tą samą lub inną, nie ma tu nic pośredniego. Posłowie ludu nie są i nie mogą być jego przedstawicielami; są jedynie wysłaniami i nie mogą niczego rozstrzygnąć ostatecznie. Wszelka ustawa, której lud we własnej osobie nie uznał, jest nieważną; nie jest wcale ustawą. Lud angielski sądzi, że jest wolny, myli się bardzo; jest on wolny tylko podczas wyboru członków parlamentu; skoro tylko ci są wybrani, staje się niewolnikiem, staje się niczym⁹⁴.

Idea reprezentacji to idea feudalna, gdy w zgromadzeniach stanowych feudał reprezentował swoją ziemię i swoich ludzi. Jest więc wspomnieniem „niesłuszných i niedorzecznych rządów”⁹⁵. Rousseau odrzuca także trójpodział władz i inne wizje wewnętrznego podziału suwerenności. Rządy ludu są nie tylko totalne, co do zakresu, bowiem nie ograniczają ich żadne prawa natury, szczególnie dotyczące własności, lecz także i bezpośrednio. Jednym głosowaniem suwerenny lud ma prawo wyrzucić wszystkie tradycyjne stosunki, a przy braku podziału władz nie istnieje żadna instytucja, która mogłaby go powstrzymać lub zawetować jego wolę będącą prawem⁹⁶.

Jedną z takich decyzji ludu, która wyrzuciłaby do góry nogami cały porządek, miałyby być ustawa o ustanowieniu religii obywatelskiej w miejsce *kosmopolitycznego* chrześcijaństwa, które w dodatku odrywa lud od spraw publicznych republiki, każąc mu pracować dla przyszłego zbawienia. W to miejsce Rousseau postuluje wprowadzić, wzorowaną na religiach antycznych miast-państw, narodową i terytorialną monolatrię. Miałoby to być dogmatycznie uproszczone chrześcijaństwo, z Chrystusem jako człowiekiem (bez dogmatu Wcielenia), które nauczałoby o konieczności poświęcenia się sprawom publicznym i gotowości śmierci w obronie ojczyzny⁹⁷.

Utopia Jeana-Jacquesa Rousseau możliwa była tylko w państwie małym, gdzie wszystkich pełnoletnich obywateli mających prawa polityczne można by zgromadzić

⁹⁴ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, op.cit., III, 15, s. 85–86.

⁹⁵ Ibidem, III, 15, s. 86.

⁹⁶ Ibidem, op.cit., II, 1–3, s. 28–31.

⁹⁷ Ibidem, IV, 8, s. 112–22. Temat „religii obywatelskiej” budził zainteresowanie wielu badaczy – zob. np. P. Pasqualucci, *Politique et religion. Essai de théologie de l'Histoire*, Villegenon 2003, s. 7–30; S. Asal, *Der politische Tod Gottes. Von Rousseau Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie*, Dresden 2007, s. 97–140; A. Cavuldak, *Ein bürgerliches Glaubenserkenntnis: die Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie bei Jean-Jacques Rousseau*, [w:] O. Hidlago (red.), *Der lange Schatten des Contrat Social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden 2013, s. 145–176.

na jednym placu lub na jakiejś łące pod miastem. Wymagałaby także prostoty obyczajów i majątkowego egalitaryzmu⁹⁸. Dlatego autor *Umowy społecznej* kilkakrotnie sam sygnalizuje utopijny charakter swojego projektu⁹⁹. Jest on ewentualnie realizowalny wyłącznie w państwach małych, państwach-miastach lub niewielkich wspólnotach plemiennych. W rozprawie Rousseau nie znajdujemy recepty jak tę kolektywistyczną utopię zaaplikować dla kraju takich rozmiarów jak Francja, gdzie ze względów komunikacyjnych i organizacyjnych nie jest możliwe zebranie pod Paryżem wszystkich dorosłych mężczyzn, czyli ok. 10 milionów osób, ani umożliwienie im udziału w debacie i głosowaniach. Trudno za takie rozwiązanie uznać myśl, aby podzielić wszystkie istniejące państwa na kilkadziesiąt lub kilkaset republik, gdzie demokracja bezpośrednia byłaby możliwa do urzeczywistnienia¹⁰⁰.

Mimo że rozumiana literalnie doktryna Rousseau była nie do urzeczywistnienia, co dostrzegał nawet on sam, to miała niezwykle silny wpływ na wszystkich rewolucjonistów, ale szczególnie na jakobinów¹⁰¹. Generalnie następcy musieli dla jej urzeczywistnienia dodać lub zmienić pewne elementy tak, aby nabrała charakteru możliwego do urzeczywistnienia. Wskazać tutaj trzeba 2 wielkie modyfikacje:

A/ **Rząd reprezentacyjny.** Zasada reprezentacji stanowiła dla Rousseau element arystokratyczny i mający obrzydliwą dlań feudalną genezę. Nie można jednak było tej idei pominąć, bowiem ludność Francji licząca w 1789 roku 25 milionów obywateli, fizycznie nie mogła zebrać się na jednym placu, przemawiać i głosować! Późniejsze problemy i spory we francuskiej myśli politycznej nie dotyczyły samej idei reprezentacji, lecz jej metody: liberałowie proponowali rządy parlamentu; jakobini bezwzględną dyktaturę w imieniu ludu; bonapartyści i gaulliści władzę charyzmatycznego wodza legitymizowaną przez plebiscyty, Action Française przywrócenie monarchii realizującej obiektywny interes narodowy. Dlatego do idei Rousseau odwoływać się będzie każdy późniejszy ruch polityczny we Francji, który samo postrzega się jako narodowy.

B/ **Utożsamienie „peuple” z „nation”.** Rousseau nie pisał swojej rozprawy mając za cel nadanie doktryny politycznej francuskiemu nacjonalizmowi. Nie był przecież Francuzem, lecz – jak sam podpisał swoją rozprawę – „obywatelem Genewy”. Zresztą jego wizja demokracji w państwie-mieście idealnie do rodzinnej

⁹⁸ J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, op.cit., III, 4, s. 63.

⁹⁹ Ibidem, III, 4, s. 63, 64.

¹⁰⁰ Ibidem, III, 13, s. 83.

¹⁰¹ Zob. np. R. Barny, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution*, „Dix-huitième Siècle”, 1974, nr 6, s. 59–98; M. Dorigny, *Les Girondins et Jean-Jacques Rousseau*, „Annales Historiques de la Révolution Française”, 1978, nr 234, s. 569–583; R. D’Allonnes, *Rousseau et Jacobinisme: pédagogie et politique*, „Annales Historiques de la Révolution Française”, 1978, nr 234, s. 584–607; N.-B. Robisco, *J.-J. Rousseau et la Révolution française: une esthétique de la politique, 1792–1799*, „Annales Historiques de la Révolution Française”, 1993, nr 291, s. 124–35. Jako egzemplifikacje zob. np. J. Lakanal, *Rapport sur J.-J. Rousseau*, B.m. i r.w., 2–5; M. Robespierre, *Projet de la constitution française de 1791. Notes manuscrites et inédites*, Aix 1894, s. 9–12.

Genewy pasowała i właściwie tylko tam była możliwa do urzeczywistnienia. Dzieło nacjonalizacji ludu powstałego z kontraktu było jednakże proste. Wystarczyło utożsamić Rousseowski lud (*peuple*) z narodem (*nation*), co też uczynili rewolucjoniści francuscy, jakby z góry zakładając, że są to pojęcia synonimiczne¹⁰². Jest to refleks odczytania przesłania wzorowanego na ustroju miejskim Genewy przez mieszkańców wielkiego państwa, którzy odczytali *Umowę społeczną* przez pryzmat własnej sytuacji. Koncepcja suwerenności ludu, zaczerpnięta od Rousseau, stanowi istotę genezy idei *Etat-Nation*. Jest możliwa dzięki utożsamieniu *ludu* – czyli obywateli danego państwa, mającego jednakże prawa polityczne bez względu na ich przynależność etniczną, narodowościową, rasową lub językową – z *narodem*, tak jak gdyby wszyscy obywatele należeli *ex definitione* do tej samej francuskiej i frankofońskiej kultury. To zaś prowadzi logicznie do utożsamienia suwerenności ludu Rousseau z suwerennością narodu rewolucjonistów francuskich.

Rozumowanie to prowadzi do wykluczenia z narodu francuskiego Walonów czy frankofońskich Kanadyjczyków lub Szwajcarów (włącznie z samym Rousseau...), gdyż są oni wprawdzie członkami tej samej wspólnoty etnicznej i językowej, ale innych wspólnot politycznych. Skoro nie mają francuskiego obywatelstwa, to nie są i nie mogą być Francuzami, mimo że mówią po francusku i utożsamiają się z francuską kulturą. Zarazem Francuzami są niemieckojęzyczni Alzatzcyzy i Lotaryńczycy, mówiący starym językiem celtyckim Bretończycy lub mówiący po baskijski Baskowie, ponieważ w 1789 roku – czyli w momencie zawarcia umowy społecznej na mocy której stworzono *ex nihilo* nową i rewolucyjną Francję – byli poddanymi jej króla, zbuntowali się przeciwko jego władzy pochodzącej bezpośrednio od Boga wraz z etnicznymi Francuzami, uczestniczyli w kontrakcie założycielskim nowego państwa. Są więc Francuzami. Francja nigdy nie będzie się upominać o frankofońskich Szwajcarów, Belgów i Luksemburczyków i nigdy nie będzie dążyła do przyłączenia zamieszkiwanych przez nich ziem¹⁰³. Dlaczego? Bo ich francuskojęzyczni mieszkańcy nie uczestniczyli w zawarciu umowy społecznej w 1789 roku. Będzie zaś walczyła w l. 1914–18 za niemieckojęzycznych Alzatzczyków i Lotaryńczyków, gdyż ci są rodakami mieszkańców Paryża, Bordeaux i Marsylii, gdyż ich przodkowie uczestniczyli w kontrakcie założycielskim nowego państwa.

¹⁰² Literatura na temat odczytania „peuple” jako „nation” przez rewolucjonistów jest ogromna. Zob. np. J. Guilhaumou, *Rousseau, citoyenneté, et la Révolution française (1789–1792)*, w: T. L’Aminot (red.), *Etudes. Jean-Jacques Rousseau*. Reims 1989, s. 5–26; X. Palacios, *Le concept de Nation chez Jean-Jacques Rousseau*, w: R. Thiéry (red.), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*, Paris 2001, s. 27–38; M. Neumann, *Rousseau et le nationalisme*, [w:] ibidem, s. 343–349. Podobnie utożsamiali te pojęcia np. pierwsi rewolucyjni nacjonałiści włoscy (F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Roma-Bari 1981, s. 7–10).

¹⁰³ Jeśli z rzadka pojawiają się idee przyłączenia do Francji Nadrenii i Walonii, to wynikają one z przyczyn obronnych, a mianowicie z przekonania, że Ren stanowi naturalną barierę, która zatrzyma obcą inwazję (D. Richet, *Frontières naturelles*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, op.cit., s. 223–233).

Jean-Jacques Rousseau tworzy także wizję stosunków międzynarodowych idealnie dopasowaną dla państwa narodowego. Jest zakochany i zaczytany w literaturze klasycznej, antycznej, która pełna jest totalnych wojen między państwami-miastami¹⁰⁴. Jego wyobrażenie stosunków międzynarodowych jest podobne: to stan anarchii, gdzie każde państwo walczy z każdym, a patriotyzm i gotowość śmierci za ojczyznę są najwyższymi cnotami republikańskimi. Jest on także dziedzicem nowożytnej koncepcji wojny prawowitej jako tej, którą toczą ze sobą wyłącznie suwerenne państwa. Prawowitość wojny nie wynika z jej przyczyny (*justa causa*), lecz ze sposobu jej prowadzenia (*jus in bello*). Jest ona zbrojnym sporem odbywającym się wedle pewnych zasad, pojedynkiem. Rousseau nie wierzy w oświeceniowe idee wiecznego pokoju, w ideę federacji europejskiej, nawet w skuteczność prawa międzynarodowego. Oto wyobrażenie wojny i stosunków międzynarodowych godne Ludwika XIV, tyle, że teraz wojny prowadzi naród, zastępując królewskie armie najemne armiami obywatelskimi z powszechnego poboru. Oto ideał neoantyczny: żołnierz-obywatel (*soldat-citoyen*), czyli połączenie Spartiaty z Ateńczykiem¹⁰⁵.

I na koniec jedna uwaga na temat zakresu suwerenności. Byłoby rzeczą bardzo spektakularną stwierdzić, że suwerenny lud-naród z wyobrażenia Rousseau to nic innego jak nowy suweren, który w 1789 roku przejął suwerenność z rąk Ludwika XVI, który oddał ją poddanym bez walki. Tak *bon mot* Ludwika IV *Etat c'est moi* miał się przekształcić w *Etat c'est nous*¹⁰⁶. Stąd na przykład, spotykane czasem w literaturze, porównania idei suwerenności ludu Rousseau i monarchy u Josepha de Maistre'a¹⁰⁷. Wyobrażenie to jest błędne. Jakkolwiek jeszcze Ludwik XIV robił co mógł, aby oswobodzić swoją suwerenność z gorsetu praw fundamentalnych, praw Bożych i naturalnych, to nigdy mu się to nie udało. Nigdy ani on, ani jego następcy nie zdecydowali się wykroczyć przeciwko prawom Bożym i naturalnym, gdyż przedrewolucyjni Bourboni w kwestiach religijnych wykazywali się gorliwością, nawet jeśli nie zawsze żyli prywatnie wedle Bożych przykazań, a rację stanu (politykę zewnętrzną) otwarcie oddzielili od moralności. Ludwik XIV i jego następcy nie odważyli się podnieść lub wprowadzić nowych podatków bez zgody Stanów Generalnych, dając w ten sposób wyraz swojemu szacunkowi dla praw fundamentalnych królestwa. Gdy zaś Ludwik XVI w tym celu zwołał owe Stany Generalne, to zakończyło się to rewolucją, której ten słaby i nieudolny król nie spróbował stłumić, gdy miał jeszcze ku temu środki.

¹⁰⁴ V. Arena, *The Roman Republic of Jean-Jacques Rousseau*, "History of Political Thought", 2016, t. 37 (nr specjalny), s. 8–31.

¹⁰⁵ G. Lèpan, *Guerre et paix chez Rousseau*, "Dix-huitième Siècle", 1998, nr 30, s. 435–456; F. Ramel, J.-P. Joubert, *Rousseau et les relations internationales*, Montréal 2000, s. 20–116; J.-F. Thibault, *Les relations internationales et la crise de la pensée politique moderne selon Jean-Jacques Rousseau*, "Études Internationales", 2006, t. 37, nr 2, s. 217–220.

¹⁰⁶ J.-J. Chevallier, *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, "Revue Française de Science Politique", 1953, nr 1, s. 18–19.

¹⁰⁷ J.P. Kutz, *Gemeinwille oder Gotteswille? Jean-Jacques Rousseau und Joseph de Maistre über Souveränität und Staatlichkeit*, Norderstedt 2008, s. 19–29.

Jeśli Bainville nazywa Ludwika XIV *dyktatorem*, to jest to cały czas dyktator w ramach tradycji, który ją nagina i rozciąga, nadinterpretuje, jak to kiedyś mawiano w Polsce, *falandyzuje*, lecz nigdy nie przecina jej wprost siłą swojej woli. Odwołując się do kategorii Carla Schmitta można powiedzieć, że jest to ciągle tylko „dyktatura komisaryczna” (w ramach istniejącego porządku), nigdy zaś „suwerenna” (konstytuująca nowy ład polityczny)¹⁰⁸.

Suwerenny lud-naród Jeana-Jacquesa Rousseau jest Schmittiańskim dyktatorem suwerennym, czyli władzą konstytuującą nowy porządek. Oczywiście, czerpie on swoją śmiałość powołując się na precedensowe wyrwy dokonane w prawach fundamentalnych przez Ludwika XIV, dowodząc za ich pomocą samo delegitymizacji *Ancien Régime'u*. Lud jednakże wprost odrzuca prawa fundamentalne królestwa. Rousseau zbywa tę kwestię milczeniem, w odróżnieniu od rewolucjonistów, którzy podeptali je bez żadnego wahania już choćby przez sam fakt ustanowienia republiki, a jeszcze wcześniej przez samowolne ogłoszenie się Zgromadzeniem Narodowym w miejsce Stanów Generalnych, czyli zgromadzenia stanowego. Danton uważał za akt ustanowienia umowy społecznej uchwalenie konstytucji w 1791 roku¹⁰⁹. Stało się to wszystko wbrew otwarcie wyrażonej woli króla, który przespał ten moment, a miał jeszcze wtedy pełną kontrolę nad administracją i wojskiem. Zamordowanie Ludwika XVI stało się nie tylko wbrew prawom fundamentalnym królestwa, ale nawet obowiązującej konstytucji, gdyż jego główną winą było wetowanie ustaw, na co pozwalała monarsza ustawa zasadnicza z 1791 roku¹¹⁰.

Jean-Jacques Rousseau wzywa także do uznania za nieważne prawa Boże i naturalne. Jego poglądy religijne mają charakter deistyczny i znajdujemy w nich negację dogmatu Wcielenia: Jezus był człowiekiem, a nie Synem Bożym. Dogmaty i zasady wiary winny zostać skrajnie uproszczone¹¹¹. Rousseau nawołuje do zastąpienia uniwersalnej religii katolickiej przez religię obywatelską, czyli narodową i terytorialną. Nacjonalizm w kwestiach religijnych za monarchii Bourbońskiej doprowadził do nadużycia w postaci gallikanizmu, czyli dyscyplinarnego i personalnego podporządkowania episkopatu monarsze, które było tolerowane przez Rzym z obawy, aby nie powtórzył się angielski precedens z 1534 roku¹¹². Ta forma monarszego regalizmu miała jednakże, ponownie, swoje ograniczenia, gdyż nawet Ludwik XIV nie próbował ingerować w kwestie dogmatyczne i gdy dokonał rozprawy z partią jansenistyczną,

¹⁰⁸ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006, s. 33–74, 173–198.

¹⁰⁹ G.-J. Danton, *La Patrie en danger. Discours*, B.m. i r.w. [1792–93], s. 7.

¹¹⁰ A. Wielomski, *Śmierć Ludwika XVI w świetle ówczesnego prawa francuskiego*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2004, nr 2, s. 24–29.

¹¹¹ J.-J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955 [1762], t. II, s. 87–159.

¹¹² Na temat przedrewolucyjnego gallikanizmu zob. klasyczne prace V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)*, Paris 1919, idem, *Le Gallicanisme politique...*, op.cit.; idem, *Les origines du Gallicanisme*, Paris 1939, t. I–II; A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme*, Paris 1973.

to nie omieszczał odwołać się do *niezawodnej* (formuła pozwalająca obejść niechętnie widziany przez gallikanów przymiotnik *nieomylny*) dogmatycznie oceny papieskiej potępiającej ich nauki¹¹³. Uczniowie Rousseau takich problemów nie mieli, wprost próbując podporządkować Kościół francuski rewolucyjnemu państwu w postaci Konstytucji Cywilnej Kleru (1790). Schizma ta wynikała z radykalizacji idei gallikańskiej przez nowy dogmat suwerenności narodu¹¹⁴. Ten akt prawny formalnie zrywał łączność z Rzymem, upaństwowiał Kościół gallikański, wprowadzał wybory biskupów i proboszczów, dając prawo głosu wszystkim posiadającym prawa wyborcze (także i niekatolikom). W ślad za schizmą instytucjonalną tzw. kościół konstytucyjny znacząco zmienił naukę katolicką, łącząc ją z doktrynami rewolucyjnymi¹¹⁵.

Wreszcie, ostatnim punktem zerwania z tradycją jest brak poszanowania dla prawa natury, które utożsamiano wtenczas zwykle z nienaruszalnością własności prywatnej. O ile nowe podatki zgromadzenia rewolucyjne uchwałyły z przyzwolenia ludu-narodu i można je uznać za zgodne z prawami fundamentalnymi, o tyle trudno za taką uznać sam stosunek do instytucji własności. Rousseau uważał ją, jak i sam fizyczny rozdział posiadania, za skutek umowy społecznej, gdy suwerenny lud uznał tę instytucję i dokonał jej podziału. Własność nie pochodziła tedy ani z natury, ani z pracy, lecz z decyzji politycznej. Drogą tą poszli rewolucjoniści nacjonalizując dobra kościelne i szlacheckie (tzw. dobra narodowe), aby następnie rozprzedać je za grosze sobie i swoim zwolennikom¹¹⁶. Uzasadniano to faktem masowego nieprzystąpienia *uprzywilejowanych* do nowego narodu zrodzonego z umowy społecznej, wyrażającym się w działalności opozycyjnej lub emigracji. Jednakże za rządów jakobińskich pojawiły się przeciwieź idee wywłaszczenia z własności także bogatego mieszczaństwa, a w razie ewentualnego oporu, wykluczenia go także z narodu. W ten sposób miał powstać naród autentycznie egalitarny¹¹⁷. Zamach termidoriański przerywa te rozważania i wystąpienia zagrażające własności prywatnej jako takiej, a resztki jakobinów radykalizują się społecznie,

¹¹³ A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme*, op.cit., s. 103 i nast.; J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1979, s. 180.

¹¹⁴ W. Gurian, *Die Politischen und sozialen Ideen des Französischen Katholizismus 1789–1914*, B.m.w. 1928, s. 22 i nast.; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789–1846*, Paris 1949, s. 58 i nast.; R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècle (1789–1998)*, Paris 1998, s. 58 i nast.

¹¹⁵ F. Furet, *Constitution Civile du Clergé*, w: idem, M. Ozouf (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, Paris 1992, s. 207–21; G. Pelletier, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution Française (1789–1799)*, Rome 2004, s. 202 i nast.; A. Wielomski, *Kościół w cieniu...*, s. 175–188, 203–316.

¹¹⁶ G. Lefebvre, *Etudes sur la Révolution française*, Paris 1963, s. 307–337; L. Bergeron, *Biens nationaux*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, op.cit., s. 77–90.

¹¹⁷ Zob. np. J.-P. Marat, *Offrande à la Patrie*, B.m. i r.w. [1789], s. 8 i nast.; idem, *Les chaînes de l'esclavage*, b.m.w., an 1 [1793], s. 5 i nast., 336 i nast.; M. Robespierre, *Plan d'éducation nationale de Michel Lepelletier*, b.m. i r.w. [1793], s. 7–8, 23–26; idem, *Textes choisis*, Paris 1974, t. II, s. 86 i nast.; G.-J. Danton, *Discours civiques*, op.cit., s. 72–73, 170–172.

domagając się pogromu mieszczaństwa i zaboru mienia (G. Babeuf¹¹⁸). Odrzucenie przez suwerena zasady, że własność pochodzi z natury lub z pracy i przyjęcie, iż jest pochodną decyzji politycznej doprowadziło najpierw do zaboru mienia *uprzywilejowanych*, a następnie pchnęło rewolucjonistów ku pokusie holistycznej rewolucji własnościowej. Ferdinand Tönnies, opisując umowę społeczną u Hobbesa, słusznie dowodzi, że z teorii angielskiego filozofa, iż własność powstaje w wyniku decyzji suwerena logicznie można wywieść postulaty stworzenia społeczeństwa socjalistycznego¹¹⁹.

1.2.2. STAN TRZECI SIEYÈSA

Jak wspomnieliśmy wcześniej, *Umowę społeczną* Jeana-Jacquesa Rousseau na dobre spopularyzowali dopiero jakobini. Prawdziwym katechizmem idei *Etat-Nation* na początku Rewolucji Francuskiej była, mało w Polsce znana i niedostępna w naszym języku, rozprawa x. Emmanuela-Josepha Sieyès *Co to jest Stan Trzeci?* (*Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, 1789). Autor ten przez badaczy w XIX i XX wieku długo nie był traktowany z dostateczną powagą i nie doceniano znaczenia jego koncepcji dla wczesnego etapu Rewolucji Francuskiej. Zmieniły to dopiero badania ostatnich kilkudziesięciu lat, jak również odkrycie w 1968 roku jego licznych rękopisów sprzed 1789 roku, które przywróciły mu należne miejsce w historii idei politycznych we Francji¹²⁰. *Co to jest Stan Trzeci?* to rozprawa w znacznej mierze nawiązująca do kontraktualizmu Rousseau, lecz stanowiąca zarazem głęboką polemikę z jego kolektywistycznymi i totalitarnymi pomysłami. Sieyès jest twórcą liberalnej formuły *Etat-Nation*, wizji „kontraktu limitowanego”¹²¹.

W czym x. Sieyès jest bliski Rousseau? Podobnie jak on chce dokonać delegitymizacji historii, z której wynikają wszystkie zasługi oraz prawa królów, szlachty i duchowieństwa, na rzecz legitymizacji przyniesionej przez abstrakcyjny rozum obmyślający wizję dobrego społeczeństwa¹²². Przede wszystkim jednak uznaje roussoistyczną formułę suwerenności narodu (już wprost nie ludu, lecz narodu). Naród powstaje z jednostek mocą prawa natury, acz nie z powodu społecznego charakteru człowieka, który rewolucjonista odrzuca, pisząc o „zbiorowisku jednostek”¹²³. Stworzenie przez naród państwa ma charakter sztuczny. Pochodzi ono wyłącznie

¹¹⁸ G. Babeuf, *Pisma wybrane*, Warszawa 1951.

¹¹⁹ F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898, s. 205.

¹²⁰ J. Guilhaumou, *Nation, individu et société chez Sieyès*, „Genèse”, 1997, nr 26, s. 4.

¹²¹ Ch. Fauré, *Sieyès, lecteur problématique de Lumières*, „Dix-huitième Siècle”, 2005, nr 37, s. 238.

¹²² E.-J. Sieyès, *Vues sur les moyens d'exécution, dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris 1789, s. 36.

¹²³ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?*, b.m. i r.w. 1789, s. 111.

z kontraktu¹²⁴. Dlatego państwo może mieć jakąkolwiek formę ustrojową, jakiej tylko zapragną sygnujący umowę społeczną, gdyż „rząd należy do prawa pozytywnego, gdy naród może być tym, czym chce być, bo tylko on istnieje”¹²⁵.

Fakt, że naród jest z natury, a rząd jest jego artefaktem, prowadzi do wyższości woli narodu nad wolą państwa i jego władz. Sieyès dowodzi, że „rząd (...) jest legalny na tyle, na ile jest wierny prawom, które mu narzucono. Wola narodu, przeciwnie, zawsze jest legalna, gdyż jest źródłem wszelkiej legalności”¹²⁶. Podobnie jak suwerenny Ludwik XIV, tak i suwerenny naród stoi ponad prawem i sam jest *mówiącym prawem*. Nie jest podporządkowany ani własnej konstytucji, ani stanowionym przez siebie prawom. Zawsze może je zmienić na drodze przewidzianej przez prawo lub obalić w odruchu rewolucyjnym i zawsze będzie miał uprawnienie i rację, aby to uczynić. Naród nie może i nie potrafi zrzec się swojej pierwotnej suwerenności i gdy jest niezadowolony z władzy, nawet jeśli ta nie łamie praw, to jego pierwotna suwerenność daje mu moc prawa do oporu, bowiem „jego wola jest zawsze prawem najwyższym”¹²⁷.

Emmanuel-Joseph Sieyès dokonał własnej definicji narodu, znacząco różniące się od tej, której dokonał Rousseau definiując lud. Filozof z Genewy uważał, że narodem są wszyscy mieszkańcy państwa, obywatele, czyli niedawni poddani królów. Sieyès także uznał, że narodowość jest kategorią prawną: członkami wspólnoty narodowej są ci, którzy posiadają te same prawa polityczne, są równi wobec prawa i płacą podatki wedle tych samych zasad. Z tych założeń wyprowadził jednakże tezę wykluczającą, tezę, że ci, którzy nie są tacy sami jak ogół, lecz w jakikolwiek sposób są prawnie uprzywilejowani, nie są częścią *Etat-Nation*. „Stan Trzeci jest kompletnym narodem”, ponieważ jest w państwie „wszystkim”¹²⁸. Stany Pierwszy (duchowieństwo) i Drugi (szlachta) zostają przeto wykluczone z narodu. Jako wzorcowy uczeń fizjokratów francuskich, x. Sieyès za „stan pierwszy” (pisać należy go w cudzysłowie, gdyż nie jest to już kategoria prawna, lecz wyłącznie honorowa) uważa rolników, czyli wszelkich producentów rolnych, tak ziemian rekrutujących się z ex-szlachty, jak i chłopów pracujących na swoim (pamiętajmy, że dla fizjokratów ziemia była podstawą dobrobytu). Stanem „drugim” są przemysłowcy, „trzecim” kupcy, a „czwartym” wolne zawody, w tym politycy i urzędnicy¹²⁹. Wszystkie te

¹²⁴ Ibidem, 1789, s. 77.

¹²⁵ Ibidem, s. 77.

¹²⁶ Ibidem, s. 78.

¹²⁷ Ibidem, s. 80.

¹²⁸ Ibidem, s. 1–3.

¹²⁹ Ibidem, s. 2–3. Jeszcze przedrewolucyjne teksty tego autora, poświęcone ekonomii, wskazują na jego olbrzymie zainteresowanie problemem roli producentów w społeczeństwie, podziałem pracy, etc., co wygenerowało jego pogardę dla szlachty i kleru, które to grupy niczego nie produkują (J. Guilhaumou, *Nation, individu...*, s. 11–17; M. Dorigny, *La formation de la pensée économique de Sieyès d'après ses manuscrits, 1770–1789*, „Annales Historiques de la Révolution Française”, 1988, nr 271, s. 25–33).

cztery „stany” do tej pory stanowiły prawnie wyodrębniony Stan Trzeci, który płacił wyższe podatki, a równocześnie pozbawiony był przywilejów.

W innej z prac x. Sieyès z tego okresu, a mianowicie w *Eseju o przywilejach* (*Essai sur les privilèges*, 1789), znajdujemy całościowe wytłumaczenie tego podziału Francuzów na *producentów* i na *uprzywilejowanych*:

Kim jest mieszczanin obok uprzywilejowanego? Ten drugi ma oczy zapatrzone w przeszłość. Mieszczanin przeciwnie, cały czas patrzy na niegodziwą teraźniejszość, na nieznaną przyszłość, jedną podtrzymując, a drugą przygotowując dzięki swojemu przedsiębiorstwu. Nie ogląda się na to, co było, mało go to obchodzi i używa całej swojej inteligencji, całej swojej mocy, aby żyć z pracy koniecznej dla nas wszystkich¹³⁰.

Wedle tego rewolucjonisty, szlachta i duchowieństwa są gospodarce narodowej zupełnie zbędne, pasożytują na niej, nie produkują, nie świadczą usług, a wyłącznie konsumują. Dlatego duchownych i szlachtę należy wykluczyć z Narodu. Bez Stanów Pierwszego i Drugiego naród producentów (Stan Trzeci) liczy 95% ogółu ludności. Tylko producenci zawiązują nową umowę społeczną, tworzą *Etat-Nation* i wykluczają zeń wszystkich mających odmienny status prawny i podatkowy, którzy niczego nie produkują, stanowiąc dla narodu producentów jedynie „obciążenie”, a ich wyodrębniony do niedawna prawnie status to „przesąd starożytnego barbarzyństwa”¹³¹. Utożsamienie producentów z narodem znajdzie potem swoje odwzorowanie u Saint-Simona, który utożsami naród z „industrialistami”¹³² – z pojęciem, którego Sieyèsowi wyraźnie brakowało.

Emmanuel-Joseph Sieyès dowodzi, że stany dotąd *uprzywilejowane* mogą dopisać się do umowy społecznej zawartej przez dotychczasowy Stan Trzeci, o ile zaakceptują jej zasady, czyli zniesienie prawnych podziałów stanowych i przyjmą zasadę równouprawnienia, czyli zasadę „wolnej konkurencji”¹³³ w walce o wpływy polityczne i pozycję ekonomiczną. Słowem, jeśli przyjmą zasady liberalne w polityce i w gospodarce, czyli zasadę merytokracji (zasługi) i przestaną tworzyć przesiąknięte partykularnymi interesami „państwa w państwie”¹³⁴, których wyrazem jest zasada głosowania stanowego przez posłów, zamiast zasady większości głosów posłów-jednostek.

Sieyèsowski *Etat-Nation* rodzi się z nowo zawartej w 1789 roku umowy społecznej. Kryterium przynależności do francuskiego *Etat-Nation* nie jest narodowość, etnia, język. Kryterium ma charakter ściśle prawno-polityczny: jego członkiem jest

¹³⁰ E.-J. Sieyès, *Essai sur les privilèges* [1789], [w:] Idem, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, Paris 1982, s. 11.

¹³¹ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 7, 109.

¹³² C. Saint-Simon, *Rzut oka na historię polityczną przemysłu* [1818], w: A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 223–224.

¹³³ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 4.

¹³⁴ Ibidem, s. 9.

ten, kto przyjmuje zasady obywatelstwa zaproponowane przez rewolucjonistów, czyli obywatelstwa bez wyjątków i przywilejów. Francuzem będzie więc mówiący własnym dialektem baskijski mieszkaniec północnej Baskonii, znajdującej się w granicach Francji, jak też nie znający francuskiego Bretończyk lub Alzatzczyk. Nie będzie nim jednakże poddany obcemu królowi frankofoński Kanadyjczyk, Walon i obywatel Szwajcarii. Jak pisze Catherine Larrère, naród rewolucyjny Sieyès nie ma nic wspólnego z „romantycznymi poszukiwaniami tożsamości narodowej, kulturowej lub naturalnej, pierwotnej i zewnętrznej wobec państwa (...) będąc kontynuacją projektu administracyjnego monarchii *Ancien Régime'u*”, bowiem „związki, które czynią z narodu kontynuację zmarłych, żyjących i tych, co dopiero się urodzą, są ukazane jako opresyjne łańcuchy. Naród zostaje ograniczony do ludu, do tych, co obecnie żyją”¹³⁵.

Nie będzie członkiem *Etat-Nation* ten szlachcic lub duchowny, który odmawia uznania nowej formuły prawnej i poczuwa się do partykularnej odrębności stanowej¹³⁶. Sieyès pisze, że „Stan Szlachecki jest nam obcy (*étranger*)”¹³⁷, szczególnie wtedy, gdy hołduje popularnemu w XVII–XVIII wieku mitowi o pochodzeniu szlachty od Franków-zdobywców Galii¹³⁸. Taką genezę pochodzenia francuskiej arystokracji rewolucjonista uważa za bezprawną, uzasadniającą prawo ludu do oporu, czyli do tego, co dzieje się w 1789 roku. Jej zwolenników z lubością odsyła do „lasów Frankonii”¹³⁹, czyli za drugą stronę Renu.

Użyty tutaj termin francuski *étranger* oznacza *obcego, dziwnego, zagranicznego* lub *cudzoziemskiego*. Innymi słowy, nieuznający zniesienia stanów społecznych ex-szlachcic lub duchowny jest obcy, dziwny, zagraniczny, cudzoziemski. Jakkolwiek byśmy tłumaczyli na język polski słowo *étranger*, to zawsze jest to ktoś inny, niż my sami; ktoś podejrzany, kto nie ma z nami nic wspólnego, różny, odmienny, etc. Jak więc x Sieyès definiuje naród? „Stowarzyszenie ludzi żyjących pod wspólnym prawem i reprezentowane przez tego samego prawodawcę”¹⁴⁰. Oto najkrótsza i najbardziej wymowna definicja *Etat-Nation*. Tak pojęty naród nie ma nic wspólnego ani ze wspólnotą etniczną, ani z językową, ani z narodowością, teoretycznie nawet nie musi mieć wspólnej kultury. Jest tylko wspólnotą prawno-polityczną. W literaturze dotyczącej Hobbesa zwrócono uwagę, że w jego teorii umowy społecznej także brak jest pojęcia *narodu* i kategoria ta pojawia się u niego raczej z praktycznego

¹³⁵ C. Larrère, *La nation chez Sieyès: l'inflexion révolutionnaire de l'universalité des Lumières*, w: B. Bourgeois, J. d'Hondt (red.), *La Philosophie et la Révolution française*, Paris 1993, s. 145, 152.

¹³⁶ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 120, 125.

¹³⁷ Ibidem, s. 8.

¹³⁸ Na temat tego mitu i jego twórcy H. de Boulainvilliersa zob. R. Simon, *Un révolté du Grand Siècle. Henry de Boulainvilliers*, Paris 1948; A. Wielomski, *Teorie neofeudalne w przedrewolucyjnej Francji*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Handlu i Prawa. Seria Prawo”, 2000, nr 3, s. 75–117.

¹³⁹ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 10.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 8.

wyobrażenia sobie aktu takiej umowy: jej zasady muszą być starannie omówione, przedyskutowane i przegłosowane, co *implicite* oznacza, że jej kontrahentami muszą być ludzie podobni sobie kulturą, wyobrazeniami o przyszłym państwie i mogący się porozumieć we wspólnym języku¹⁴¹. Uwaga ta jak najbardziej dotyczy także *Etat-Nation* Sieyèsa, również *explicite* ignorującego etniczne podstawy narodu.

Jeśli jednak dobrze wczytamy się w *Co to jest Stan Trzeci?*, to niechybnie dojdziemy do wniosku, że zapewnienia Emmanuela-Josepha Sieyèsa, że Stan Trzeci to 95% narodu okazują się wierutnym i propagandowym kłamstwem. Dlaczego? Dlatego, że pozycję *étranger* względem narodu wykazuje nie tylko szlachcic i ksiądz. Jest nim także biedak, człowiek pozbawiony własności w ogóle lub nieposiadający jej dostatecznie wiele, aby zostać uznanym za prawdziwego obywatela. Rewolucjonista ten stanowczo sprzeciwia się zasadzie powszechnego prawa wyborczego, logicznie wynikającego z koncepcji *Etat-Nation*. Rzeczywistymi członkami rewolucyjnego narodu, podmiotami zawieranej umowy społecznej o utworzeniu nowego społeczeństwa i państwa, są jedynie właściciele nieruchomości. Prawa polityczne dotyczą tylko ich. Dla celów wyborczych *propriétaires* (bardziej po staropolsku: posesjonatów) Sieyès proponuje podzielić na cztery kurie wyborcze: ziemską, wiejską, miejską, dóbr kościelnych¹⁴². Pojawienie się kurii ziemskiej i kościelnej stanowi ze strony x. Sieyèsa wyciągnięcie ręki do tej części szlachty i duchowieństwa, które akceptują zasadę merytokracji. Ludzie ci zostają przezeń uznani za „patriotów”¹⁴³.

W koncepcji x. Sieyèsa naród jest nie ludem Rousseau, lecz synonimem posiadaczy, a interes narodu miałby być zbieżny z interesami właścicieli¹⁴⁴. Wynika z tego, że termin *étranger* zarezerwowany jest zarówno dla tej części szlachty i duchowieństwa, która nie akceptuje zniesienia stanów społecznych na korzyść merytokracji, jak i dla zdecydowanej większości Francuzów, którzy są zbyt biedni, aby byli członkami *Etat-Nation*. Jest to odpowiednik późniejszego, ustanowionego w konstytucji z 1791 roku, podziału obywateli na „czynnych” i „biernych”, czyli posiadających i nieposiadających prawa polityczne, wyborcze¹⁴⁵. Formuła ta została wymyślona przez samego Sieyèsa i znajdziemy ją już w jego rękopisach z lat siedemdziesiątych XVIII wieku, gdy dzielił Francuzów na właścicieli i producentów, na pełnoprawnych „obywateli” (*citoyens*) oraz na przynależnych do narodu, „pomocniczych” (*auxiliares*)¹⁴⁶. Ci pierwsi, których Sieyès nazywa teraz *narodem*, jest ok. 10% ogółu

¹⁴¹ M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 125.

¹⁴² E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 45.

¹⁴³ Ibidem, s. 50.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 46, 86.

¹⁴⁵ C. Larrère, *La nation chez Sieyès*, op.cit. s. 151–152.

¹⁴⁶ J. Guilhaumou, *Nation, individu...*, s. 12. W 1789 r., w ogniu debat wokół uchwalenia Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, E.-J. Sieyès występuje w Zgromadzeniu

społeczeństwa. Spór nie toczy się więc wcale, o czym czytaliśmy najpierw dla niepoznaki, między 5% *uprzywilejowanych*, a 95% plebejuszy, lecz między 5% szlachty i duchowieństwa, a 10% zamożnych mieszczan. Chodzi o to, aby uprzywilejowanie prawne (stanowe) zastąpić majątkowym. W sumie suwerenny *Etat-Nation* możemy obliczyć na jakieś 10–15% ogółu byłych poddanych królewskich, a te wahnięcia liczb zależą od tego, czy ex-schlachta i duchowni katoliccy doszłusują do jego szeregow.

Idea ograniczenia *narodu* do jego warstw posiadających, zrównanie obywateli z posesjonatami – propozycja wymyślona i spopularyzowana osobiście przez Emmanuela-Josepha Sieyès'a – w XIX wieku osiągnęła dużą popularność w kręgach liberalnych, szczególnie wśród tzw. liberałów arystokratycznych (F. Guizot, B. Constant), rządzących we Francji w czasie Monarchii Lipcowej (1830–48), gdzie *narodem* byli tylko ci, którzy spełniali cenzus majątkowy w wysokości 300 franków płaconego rocznie podatku (dlatego bardziej zręczne w j. polskim byłoby pojęcie *cenzusu podatkowego*)¹⁴⁷. Sieyès jest ojcem tej koncepcji, a uprawomocnia ją stwierdzeniem, że te 10–15% ludności Francji,

to ludzie, których sytuacja finansowa pozwala zdobyć liberalną edukację, ćwiczyć rozum, wreszcie interesować się sprawami publicznymi. Klasy te mają ten sam interes, co reszta ludzi. Mają w sobie tylu obywateli wyedukowanych, uczciwych i godnych, aby móc reprezentować naród¹⁴⁸.

Troska o własność prywatną i, mówiąc po marksistowsku, o *klasowe panowanie burżuazji*, nakazuje Emmanuelowi-Josephowi Sieyèsowi dokonać specyficznej konstrukcji *Etat-Nation*, w sposób bliski Locke'owi, a nie Rousseau: człowiek nie zawiera umowy totalnej, na podstawie której powstaje *demokracja totalitarna*, w której kolektyw przejmuje wszystkie prawa jednostki, w tym i jej własność. Sieyès głosi, że w akcie umowy społecznej jednostki przekazują państwu tylko swoje uprawnienia polityczne, ale nie ekonomiczne. Więcej, przekazują swoje uprawnienia polityczne nowo tworzonemu państwu właśnie po to, aby strzegło nienaruszalnego charakteru własności prywatnej, broniąc jej zarówno przed zaborem bezpośrednim, jak i przed

Narodowym z propozycją podzielenia obywateli wedle zasad obowiązujących w społeczeństwie akcyjnych, czyli na „aktywnych” („płacących podatki przyczyniające się dla sprawy publicznej, będących prawdziwymi akcjonariuszami wielkiego społecznego przedsięwzięcia”) oraz na „pasywnych” („których osoba, własność i wolność jest chroniona”, ale nie mających praw politycznych), *Préliminaires de la Constitution, reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen* [1789], [w:] C. Fauré (red.), *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris 1992, s. 103.

¹⁴⁷ D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris 1952, s. 57–60, 112–114; L. Díez del Corral, *Doctrinärer Liberalismus. Guizot und sein Kreis*, Neuwid am Rhein 1964, s. 86–95; B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1969, s. 79 i nast.

¹⁴⁸ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, cyt. za: G. Benrekassa, *Crise de l'Ancien Régime, crise des idéologies: une année dans la vie de Sieyès*, „Annales”, 1989, nr 1, s. 37.

nadmiernym opodatkowaniem bez zgody opodatkowywanych. Liberalny rewolucjonista pisze: „Wspólnota nie pozbawia się wszystkich praw. Są one jej niezbywalną własnością. Należą do niej. (...) Parlament nie posiada pełni władzy. Wspólnota nie mogłaby powierzyć mu władzy totalnej, poza tą częścią, która służy zachowaniu sprawiedliwego porządku”¹⁴⁹. Konsekwentnie, gdy powstałe z umowy państwo narusza wolności i własność obywateli, to jego prawa w tych materiach są „nielegalne”¹⁵⁰, a naród-podatnicy uzyskują uprawnienie do przeprowadzenia buntu.

O ile w umowie społecznej naszkicowanej nam wcześniej przez Rousseau wola suwerennego ludu stała ponad prawem Bożym, naturalnym i tradycyjnym, to u x. Sieyès jest ona ponad prawem tradycyjnym (monarchicznym i stanowym), ale poniżej prawa natury. O prawie Bożym rewolucjonista nic nie wspomina, a chyba powinien, gdyż jest duchownym katolickim. Suwerenność narodu wprowadzie nie jest ograniczona prawami fundamentalnymi królestwa, ale jest ograniczona prawem natury, na czele którego stoi prawo własności: „Naród istnieje jako pierwszy, jest źródłem wszystkiego. Jego wola jest zawsze legalna, on sam jest Prawem. Przed nim i ponad nim nie ma nic poza prawem naturalnym”¹⁵¹. Suwerenny naród nie jest wszechmocny odnośnie praw i własności jednostek. Jego wszechmoc zostaje ograniczona wyłącznie do sfery politycznej, ponieważ „konstytucja nie jest dziełem władzy ukonstytuowanej, lecz władzy konstytuującej”¹⁵². O ile, na co zwracaliśmy uwagę wcześniej, paralela między Bodinem a Rousseau jest całkowicie chybiona, to podobna paralela między Bodinem a Sieyèsem jest całkowicie uprawniona. Obydwaj ci wielcy teoretycy suwerenności przyznają suwerenowi absolutną wszechmoc, ale zawsze w ramach pewnych uprzednio istniejących praw fundamentalnych: Bodin udziela jej suwerennemu monarsze w ramach praw fundamentalnych królestwa, praw Bożych i naturalnych, szczególnie zaś zastanego podziału własności; podobnie czyni x. Sieyès, który udziela suwerennemu narodowi pełni władzy, lecz w ramach nowożytnie pojętych praw natury, na czele z prawem nienaruszalnym a podstawowym jakim jest własność.

W tej perspektywie jedynym zwolennikiem suwerenności nieograniczonej, despotycznej czy wręcz totalitarnej *Etat-Nation*, jest we Francji Jean-Jacques Rousseau, swój pogląd na omnipotencję suwerena dzielący z Anglikiem Thomasem Hobbesem. Nic przeto dziwnego, że na pierwszego powoływał się tyran Robespierre, a drugi sam zachwycał się tyranem w postaci Olivera Cromwella.

Emmanuela-Josepha Sieyès jeszcze jedna ważna idea dzieli od Rousseau. Jego projekt nie zakłada z góry, że jedyną prawną formą ustroju jest mała i demokratyczna republika miejsca lub wiejska. Z pracy *Co to jest Stan Trzeci?* nie dowiadujemy

¹⁴⁹ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 73.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 75.

¹⁵¹ Ibidem, s. 75–76.

¹⁵² Ibidem, s. 76.

się czy jej autor jest republikańcem czy monarchistą. Jedynie z faktu, że książka została napisana w liberalnych kręgach w 1789 roku możemy wnioskować, że zapewne popierał monarchię konstytucyjną¹⁵³, na co wskazują także inne jego publikacje z tego okresu. Proponowany przezeń ustrój jest nie tyle demokratyczny, co oligarchiczny, gdzie prawa wyborcze miałyby mieć ok. 10–15% najbogatszych obywateli (w domyśle: i tylko spośród mężczyzn). Jest zwolennikiem parlamentaryzmu, a więc akceptuje ideę reprezentacji, stanowczo odrzucającą przez Rousseau¹⁵⁴. Nie głosi także idei *demokracji totalitarnej*, gdyż akceptuje pluralizm polityczny w parlamencie wybranym przez naród, wyrażający się w postaci stronnictw¹⁵⁵. W odróżnieniu od kolektywisty Rousseau bez wahania nie tylko uznaje, lecz wręcz gloryfikuje zasadę wolnego rynku, jako miejsca, gdzie spotyka się popyt i podaż, gdzie „ludzie mogą wymieniać rzeczy, zawierać kontrakty. Wszystko między ludźmi podlega wymianie, a każdy akt jest obustronnym aktem dobrowolnym woli”¹⁵⁶. Wolny rynek to miejsce, gdzie „jedni dają swój czas lub towar, a drugi oddaje w zamian pieniądze”¹⁵⁷.

Wychodząc z tej samej idei kontraktualnej i głosząc tę samą ideę suwerenności ludu/narodu co filozof z Genewy, x. Sieyès proponuje ich liberalne i cenzusowe wersje. Ten drugi element we francuskiej tradycji istniał do 1848 roku, gdy przyjęto i ostatecznie ugruntowano zasadę głosowania powszechnego. Teoria tego liberalnego rewolucjonisty stanowi ugruntowanie dla liberalnej i antykolektywistycznej wizji *Etat-Nation*. Z jednej strony to odparcie totalitarnych uroszczeń, które Rousseau wywodził z totalnego charakteru kontraktu społecznego, ale zarazem to negacja liberalnej wizji państwa Charlesa de Montesquieu, opartej na trójpodziale władz. Sieyès naucza o państwie liberalnym i szanującym własność, ale powstałym w wyniku umowy społecznej i rządzonym przez jednoizbowy parlament, złożonym z zawodowych parlamentarzystów (moment antyroussoidalny), ale bez trójpodziału władz, gdzie reprezentacja narodu-podatników wykonuje pełną i niepodzielną suwerenność¹⁵⁸. Gwarancją, że umowa społeczna, mimo braku monteskiuszowskiego trójpodziału władzy, nie przemieni się w despotyzm ma być cenzus wyborczy, ograniczający prawa polityczne do klas społecznych hołdujących liberalizmowi.

¹⁵³ Z innych pism E.-J. Sieyès dowiadujemy się, że w 1789 r. popierał monarchię parlamentarną, gdzie król miał nie mieć nawet prawa weta absolutnego, a jedynie zawieszające, które Zgromadzenie Narodowe może przegłosować złamać zwykłą większością (*Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal*, Versailles 1789).

¹⁵⁴ B. Baczeko, *The Social Contract of the French: Sieyès and Rousseau*, „Journal of Modern History”, 1988, nr 60, s. 106–07, 117–25. Zob. *Dire de l'abbé Sieyès...*, op.cit., s. 17–19.

¹⁵⁵ E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, op.cit., s. 114.

¹⁵⁶ E.-J. Sieyès, *Vues sur les moyens...*, s. 18.

¹⁵⁷ E.-J. Sieyès, *Essai sur les privilèges*, op.cit., s. 16–17.

¹⁵⁸ Ch. Fauré, *Sieyès, lecteur...*, s. 230, 237–238.

1.3. „ETAT-NATION”, CZYLI GDY NARÓD ZASTĘPUJE KRÓŁA

1.3.1. DWIE FRANCJE

Z klasycznej teorii suwerenności, sformułowanej ostatecznie przez angielskiego filozofa politycznego Thomasa Hobbesa w połowie XVII stulecia, wynika, że teoretycznie istnieć mogą 3 formy władzy absolutnej: monarchia, arystokracja i demokracja. Monarchia może mieć swoje zalety praktyczne (i Hobbes ją preferuje), ale istota suwerenności nie wiąże się z jakąkolwiek konkretną formą polityczną, lecz z niepodzielnym charakterem władzy, którą może wykonywać tak król lub dyktator, jak i zgromadzenie arystokratyczne lub ludowe. Niepodzielność władzy jest konieczna dla jedności podejmowanych przez państwo decyzji, dlatego warunkuje uznanie władzy za suwerenną¹⁵⁹. Stąd wyższość monarchii, gdyż rząd jednoosobowy jest niepodzielny z przyczyn naturalnych, biologicznych.

Przedrewolucyjni pisarze monarchistyczni wychowani zostali na literaturze klasycznej, tak jak wszyscy ludzie nowożytni. Ta zaś uznawała jednakową prawowitość monarchii, arystokracji i demokracji. Mimo to zazwyczaj czuli do rządów ludowych głęboką odrazę. Bodin pisał:

Co do rządzenia ludowego, to w każdym razie nie jest pożądane, aby lud był zbyt szeroko powoływany do decydowania o wszystkim. Albowiem prawdziwą naturą ludu jest mieć pełną wolność bez żadnego wędzidla ni hamulca, aby wszyscy byli równi w majątku, w godnościach, w karach i w nagrodach, nie mając względu ani szacunku dla żadnego szlachectwa¹⁶⁰.

Ze stwierdzenia tego wypływa różnica pomiędzy modelami suwerenności sprzed i po wybuchu Rewolucji Francuskiej (1789), a w ślad za nimi, między dwoma różnymi ideami pojmowania Francji i jej narodu. Francja przed- i porewolucyjna jest oczywiście tą samą Francją, ale jest ona zupełnie inaczej rozumiana¹⁶¹. Francję i naród francuski, stary i nowy, różni kilka elementów, które zaraz omówimy.

1.3.2. REALIZM VS IDEOLOGIZACJA

Francja przedrewolucyjna powstała w sposób iście tradycjonalistyczny, to znaczy bez uprzednio stworzonego planu. Jej granice, a w tychże granicach naród,

¹⁵⁹ R. Labrousse, *Hobbes et l'apologie de la monarchie*, „Revue Française de Science Politique”, 1953, nr 3, s. 471; L. Foisneau, *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris 2000, s. 282.

¹⁶⁰ J. Bodin, *Sześć ksiąg...*, II, 7, s. 296.

¹⁶¹ M.-M. Martin, *Histoire de l'unité...*, s. 294–296; C. Beaune, *Naissance de la nation...*, s. 473.

powstawały samorzutnie przez wiele pokoleń i w wyniku tysięcy mniej i bardziej znaczących decyzji politycznych. Jej kultura katolicka to wynik ponad 1.000 lat ewoluującej tradycji, gdzie dogmaty i eklezjologia Kościoła zespoliły się z ludową pobożnością. Jej struktura społeczna i ustroj polityczny nie zostały zaplanowane, lecz wzrastały w sposób organiczny, zmieniając się w zależności od okoliczności i aktualnych wyzwań. Władza monarsza w sposób ewolucyjny wzrosła od władzy patrymonialnej Chlodwiga do władzy absolutnej i opartej na prawie publicznym epoki Ludwika XIV, zachowując cały czas instytucjonalną ciągłość, nawet jeśli panowanie Króla-Słońce w niczym nie przypominało form epoki merowińskiej lub karolińskiej, a nawet wczesnej monarchii nowożytnej opisanej przez Bodina. Gdy Joseph de Maistre pisze, że „władza z natury swojej podobna jest do Nilu”, gdyż „kryje starannie swe źródło”¹⁶², to słowa te wręcz idealnie pasują do przedrewolucyjnej Francji, którą miał przed oczami. Podobnie jest i z innym stwierdzeniem tego filozofa politycznego, że „jak mówi perskie przysłowie, *czas jest ojcem cudów*. Jest pierwszym ministrem wszystkich suwerenów. Z nim zrobią wszystko, bez niego nie zrobią niczego”¹⁶³.

Francja rewolucyjna i post-rewolucyjna nie zrodziła się samoistnie. Jest skutkiem radykalnego zerwania z katolicką i monarchistyczną tradycją. Zerwanie to było dziełem kilkudziesięciu pisarzy epoki Oświecenia, którzy wywołali całkowity przewrót intelektualny, prowadzący do gwałtownej dekatolicyzacji i derojalizacji społeczeństwa. Jak trafnie zauważa Paul Johnson, do XVII wieku włącznie francuscy intelektualiści uważali się za wyrazicieli tradycji, za żywy głos świadków konstytucji i praw fundamentalnych. W XVIII wieku zmienili swoje samo-postrzeganie się w społeczeństwie i podjęli próbę stanięcia na czele ruchu reformatorskiego, protestującego przeciwko katolickiemu rojalizmowi. Porzucili dzieło obrony *status quo* i wzięli się za przetwarzanie świata¹⁶⁴. W ciągu jednego pokolenia przełomu XVII–XVIII stuleci Francuzi stają się narodem antyklerykalnym i indyferentnym religijnie, których przestają zupełnie interesować kwestie teologiczne i tradycyjne problemy metafizyczne¹⁶⁵, co pociągnęło za sobą utratę legitymizacji przez ich królów. Historycy zwracają uwagę na społeczne rozpowszechnienie się religijnego sceptycyzmu w XVIII wieku, który wcześniej miał charakter elitarny (tzw. libertynizm¹⁶⁶). Dwaj francuscy badacze piszą:

Niewiara jest we Francji starą sprawą, ale znaną na dworze i w wojsku. Już od czasów Richelieu armia francuska, a szczególnie korpus oficerski, uchodzi za najbardziej bezbożny w Europie, nie tylko w oczach armii protestanckich, ale także

¹⁶² J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1853 [1821], s.131, 153.

¹⁶³ J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, Paris 1851, t. II, s. 303.

¹⁶⁴ P. Johnson, *Intelektualiści*, Warszawa 1994, s. 10.

¹⁶⁵ P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972, s. 27n.; P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, New York-London 1996, s. 132n.

¹⁶⁶ J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974.

katolickich. Tu są początki XVIII wieku. Niektóre listy Fénelona do pewnego młodego oficera pokazują, że od lat dziewięćdziesiątych XVII wieku, trzeba tu było mieć dużo odwagi, aby ośmielić się bronić religii. Okres regencji i wycieczki wojskowych w tej kwestii nie nadają się nawet do komentowania. Liberalna szlachta jest w roku 1789 deistyczna; J.-J. Rousseau szokuje ponieważ pochwała figurę Chrystusa, nawet jeśli neguje dogmat o Wcieleniu. (...) Inteligencja jest w większości religijna, ale ogólnikowo i w gruncie rzeczy antychrześcijańska. Chrześcijaństwo w tym środowisku już dawno wydaje się potępione i Ludwik XVI, szczerze praktykujący, z samego tego faktu wydaje się niepoważny i śmieszny. Chrześcijaństwo jest dobre dla służby domowej, jak zauważył to Wolter, i dla ludu¹⁶⁷.

Francuski kontrrewolucjonista Louis de Bonald napisał kiedyś, że „Rewolucja rozpoczęła się deklaracją praw człowieka, a skończyła się deklaracją praw Boga”¹⁶⁸. W istocie, spór pomiędzy filozofami a katolikami we Francji XVIII stulecia należy interpretować w kategoriach zaciętej walki o suwerenność nad światem społecznym: gdy filozofowie uczą, że suwerenność ta należy tylko i wyłącznie do człowieka, to katolicy (coraz mniej liczni i coraz mniej gorliwi) dowodzą, że należy do Boga. Spór dotyczy tego, która z istot jest prawdziwa, a która jest produktem drugiej. Czy to chrześcijański Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo i objawił mu swoje niezmiennie prawa, czy też to człowiek obmyślił sobie i dał ideę Boga¹⁶⁹? To nie tylko problem filozoficzny, ale i jak najbardziej polityczny, wiążący się z niesamodzielnością (katolicy) albo samodzielnością (filozofowie) człowieka w świecie i jego prawa, lub jego braku, do zmiany i konstruowania otaczającej nas rzeczywistości kulturowej, religijnej, politycznej, społecznej i własnościowej. Ludzie Oświecenia jednoznacznie opowiadają się za wizją człowieka wyemancypowanego. Pod hasłem *Człowiek* Denis Diderot pisze w swojej słynnej *Encyklopedii* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751–1766):

Człowiek – istota myśląca, posiadająca samowiedzę swojego istnienia, czująca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panuje, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która dała sobie władców, która stworzyła sobie prawa¹⁷⁰.

Symbolem tego zerwania z przeszłością stała się idea umowy społecznej Rousseau, tworzącej nowe państwo i nowe społeczeństwo prawie dosłownie *ex nihilo*.

¹⁶⁷ A. Corvisier, L. Meyer, *La Révolution Française*, Paris 1991, t. I, s. 416.

¹⁶⁸ L. de Bonald, *Législation primitive*, Paris 1847, s. 93.

¹⁶⁹ P. Lisicki, *Mroczne dziedzictwo Oświecenia*, „Znak”, 1992, nr 12, s. 30 i nast.

¹⁷⁰ D. Diderot, *Homme*, w: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel 1751–1766, t. VIII.

Na jej mocy suwerenny lud francuski przypisał sobie moc zerwania z całą przeszłością i zbudowania wszystkiego od nowa¹⁷¹. Nie mamy tutaj na myśli tylko nowej kultury politycznej, nowego ustroju politycznego, lecz także nowy ustrój społeczny i ukonstytuowanie nowego kościoła (kościół konstytucyjny). Dawne korporacyjne społeczeństwo dosłownie z dnia na dzień stało się liberalnym i indywidualistycznym, na mocy słynnej ustawy Le Chapelier (1791), która zniosła korporacje zawodowe, zabraniając i pracodawcom i pracownikom tworzenia stowarzyszeń (korporacje, związki pracodawców, związki zawodowe)¹⁷². Tę nową Francję nazywano różnymi przymiotnikami, pisząc o Francji „jakobińskiej”, „humanitarnej”, „filozoficznej” lub „ideologicznej”¹⁷³. W nowej rewolucyjnej Francji mamy nowy naród, który sam siebie uwielbia pisać majuskłą, czyli przez duże „N”, *Nation*. Jest on rzeczywiście nowy, tak pod względem politycznym, jak i kulturowym.

1.3.3. NOWY NARÓD POLITYCZNY

Do Rewolucji Francuskiej poprzez naród rozumiano wszystkich poddanych króla Francji, czyli mieszkańców ziem, które należały tak do monarchii Chlodwiga, jak i tych, których małe etniczne ojczyzny zostały przyłączone do Francji przez kolejnych monarchów. Naród francuski powstał z licznych etni galijsko-rzymskich, na północy z silnym pierwiastkiem frankijskim. Naród ten funkcjonuje wedle kryterium przynależności politycznej, a nie etnicznej lub językowej. Całe połacie kraju, wyjąwszy szlachtę i inteligencję, nie posługują się językiem francuskim, lecz dialektami regionalnymi. W przypadku Bretanii można wręcz mówić o oddzielnym celtyckim języku. Równocześnie za członków narodu nie są uważani frankofoni będący poddanymi lub obywatelami innych państw: Niderlandów (Walonowie), Wielkiej Brytanii (Wyspy Normandzkie), Luksemburga i francuskojęzycznych kantonów Szwajcarii. Naród ten podzielony jest na stany i prowincje, a każdy z tych bytów posiada odrębne przywileje, co uniemożliwia stworzenie społeczeństwa masowego, mimo że przedrewolucyjna Francja jest krajem ludnym, liczącym aż 25 milionów mieszkańców. Francuzem z automatu jest ten, kto jest poddanym króla Francji.

¹⁷¹ P. Norra: *Nation*, w: M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, op.cit., s. 349–351.

¹⁷² T. Janasz, *Ustawa le Chapelier*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 1963, t. XV, z. 1, s. 171–202; Ph. Minard, *Le métier sans institution: les lois d'Allarde – Le Chapelier et leur impact au début du XIXe siècle*, w: Ibidem (red.), *La France, malade du corporatisme? XVIIIe–XXe siècles*, Paris 2004, s. 81–97.

¹⁷³ A. Cochin, *Le Patriotisme humanitaire*, „La Revue Universelle”, t. I, z. 1, s. 33–42; L. Rougier, *Le patriotisme idéologique*, „Ecrits de Paris”, 1949, nr 58, s. 86–96; A. Guès, *Le patriotisme jacobin*, „Itinéraires”, 1974, nr 185, s. 70–79; J. de Viguerie, *Les deux patries*, op.cit., s. 52–116.

Na samym początku Rewolucji Francuskiej, gdy Stany Generalne ogłosiły się narodem i przestały słuchać króla, doszło do rozdzielenia monarchii i narodu. Colin Jones pisze o tych dramatycznych wydarzeniach, że ich sens polegał na tym, że „ciało narodu przestaje żyć w połączeniu z królewskim ciałem, oddziela się od niego”¹⁷⁴. Widać to szczególnie wtedy, jeśli porównamy definicję narodu x. Sieyèsa i wypowiedzi przedrewolucyjnych królów. Ludwik XIV rzekł kiedyś: „Naród nie jest ciałem we Francji. Istnieje cały w osobie króla”; wtórował mu jego następca Ludwik XV: „Prawa i interesy narodu (...) są koniecznie zjednoczone z moimi i spoczywają w moich rękach”¹⁷⁵.

Nowatorstwo Rewolucji Francuskiej polegało także i na tym, że pod pojęciem *Nation*, śladem x. Sieyèsa, zaczęto rozumieć wyłącznie członków Stanu Trzeciego. Stan ten obejmował jakieś 95–98% mieszkańców i choć cechowała jego członków znacząca rozpiętość fortun i sposobów życia – bowiem w jego skład wchodził tak żydowski bankierzy, jak i żyjący w nędzy paryscy rzemieślnicy i bezrolni chłopci z dalekiej Gaskonii – to posiadali jednakowe prawa w tym rozumieniu, że nie cieszyli się przywilejami prawnymi i podatkowymi, którymi cieszyli się szlachta i duchowieństwo. Rewolucyjne pojęcie *narodu* zasadza się na usunięciu zeń osób „uprzywilejowanych” (*privilegés*), które, słusznie lub niesłusznie, oskarżono o myślenie w kategoriach kastowych i uchylanie się od ponoszenia ciężarów podatkowych. Mówiąc po heglowsku, *uprzywilejowani* mieli myśleć w kategoriach *ducha subiektywnego* (stanowego, frakcyjnego), nie mogąc wznieść się do *ducha obiektywnego*, czyli na poziom dobra powszechnego (interesu narodowego). Fakt uchylania się przez arystokrację od małżeństw mieszanych ze stanami niższymi i historycznie irracjonalna moda na wywodenie swojej genezy od Franków powodował, że rewolucyoniści nie uważali szlachty za część narodu, samych siebie widząc za jego esencję.

Fakt, że rewolucyoniści odwoływali się do mitu umowy społecznej – milcząco domniemając, że Francja powstała w dniu wybuchu Rewolucji (14 VII 1789) lub proklamowania republiki (22 IX 1792), od którego to dnia zaczęto prowadzić nowy rewolucyjny kalendarz¹⁷⁶ – pozwalał wykluczyć *uprzywilejowanych* z właśnie zawartego kontraktu, powołującego społeczeństwo i państwo *ex nihilo*. Wykluczeni mogli wrócić na łono narodu, jeśli zaakceptowali idee rewolucyjne i republikańskie, czynnie występując na ich rzecz (nabycie tzw. *civisme*¹⁷⁷), pogodzili się z zabraniami im majątków i nie wyjechali na emigrację, co traktowano jako równoważne z nieprzystąpieniem do umowy społecznej. Pozostanie w kraju oznaczało przystąpienie do umowy społecznej na warunkach narzuconych przez suwerenny naród, reprezentowany politycznie przez rewolucjonistów¹⁷⁸. Inna sprawa, że w okresie jakobińskim

¹⁷⁴ C. Jones, *The Great Nation. France from Louis XV to Napoleon*, London 2003, s. 402.

¹⁷⁵ Obydwa cytaty za: G. Benrekassa, *Crise de l'Ancien Régime*, op.cit. s. 39.

¹⁷⁶ M. Ozouf, *Calendrier*, [w:] idem, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, op.cit., s. 95–100.

¹⁷⁷ J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat*, Warszawa 1993, s. 214–215.

¹⁷⁸ P. Gueniffey, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire, 1789–1794*, Paris 2000, s. 182–185.

osoby o takiej przeszłości traktowano jako „podejrzane” (*suspects*), co stanowiło nie kategorię prokuratorską, z jaką kojarzy się nam dzisiaj taki termin, lecz oddzielną kategorię prawną, rodzaj pół-obywatelstwa, którego widowym skutkiem był specjalny nadzór policyjny i zakaz przemieszczania się (coś w rodzaju aresztu domowego). Represje te dotknęły ok. 500.000 osób, głównie byłej szlachty, duchownych i ex-duchownych, ex-urzędników, katolików¹⁷⁹. Do kategorii *podejrzanych* trafiać zaczęło wtedy także zamożne mieszczaństwo, które radykalni społecznie jakobini, pod naciskiem sankiuloterii, także przymierzali się wykluczyć z narodu, pod pretekstem bogactwa, jako nie pasującego do ich antyliberalnej i homogenicznej wizji kolektywistycznej¹⁸⁰. Jednym z *podejrzanych* był także znany nam dobrze x. Sieyès, który przeżył tylko dlatego, że w porę wycofał się z działalności publicznej¹⁸¹.

1.3.4. NOWA TOŻSAMOŚĆ NARODOWA

Jan Baszkiewicz, w swojej znakomitej rozprawie o rewolucyjnym konstruktywizmie politycznym *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat* (1993) podzielił rewolucyjne wyobrażenia na 3 kategorie: „ja” (jednostka i relacje międzypersonalne), „my” (naród) i „oni” (obcy, zagranica), dowodząc, że rewolucyoniści dokonali rekreacji holistycznych wyobrażeń o stosunkach międzyludzkich, wspólnoty narodowej i spojrzenia na obcokrajowców. Dla stworzenia *Etat-Nation* kluczowe znaczenie miała kreacja nowych wyobrażeń i mitów narodowych czy nacjonalistycznych.

Pierwszym celem rewolucjonistów było stworzenie i upowszechnienie zestandaryzowanego języka dla nowego narodu. W 1789 roku po francusku mówiło mniej niż 50% obywateli¹⁸². Reszta, a czym dalej od Paryża tym było gorzej, posługiwała się dialektami i gwarami (*patois*). Były one na tyle różne, że nie zawsze wzajemnie się rozumiano. Zresztą po dziś dzień znający język francuski turysta miewa problemy z porozumieniem się na francuskiej wsi, gdzie ludzie wprawdzie go rozumieją, bowiem język literacki znają ze szkoły i telewizji, ale odpowiadają mu w niezrozumiałym dlań *patois*. 250 lat temu nieznanomość języka literackiego była powszechna. Żołnierze nie rozumieli oficerów, obywatele nowych praw. Dlatego po zarządzeniu powszechnego poboru do wojska nowe władze musiały ujednolicić i upowszechnić zestandaryzowany język. Przy okazji wiele w nim pozmieniało, aby wykasować zeń stare, stanowe i arystokratyczne pojęcia i konstrukcje gramatyczne oraz stylistyczne

¹⁷⁹ *Suspects*, [w:] J. Tulard, J.-F. Fayard, A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française, 1789–1799*, Paris 1987, s. 1105–1106.

¹⁸⁰ A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007, s. 67–73.

¹⁸¹ J. Guilhaumou, *Un nom propre en politique: Sieyès, „Mots”*, 2000, nr 63, s. 81.

¹⁸² J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, op.cit., s. 239.

(np. *arystokratyczne* formy Pan, Pani)¹⁸³. Bez uprzedniej uniformizacji językowej nie ma jednolitości narodowej, gdyż nie ma *narodowej* szkoły i *narodowej* prasy. Nie ma także nowoczesnego nacjonalizmu.

Zjawisko tej uniformizacji narodowej znakomicie zostało opisane w literaturze dotyczącej Rewolucji Francuskiej, gdy nowy naród otrzymał nowy kalendarz liczony od dnia ustanowienia republiki i z dziesięciodniowymi dekadami zamiast tygodni oraz z nowymi nazwami miesięcy; nowy system miar i wag (system metryczny) w miejsce tradycyjnych systemów regionalnych, opartych głównie na liczbach 12 (tuzin) i 60 (kopa); nowy podział administracyjny na ujednolicone departamenty, wytyczone z pogwałceniem historycznych regionów; nowe prawo rodzinne (śluby i rozwody cywilne, nowe prawo testamentowe); nowy pieniądz papierowy (tzw. asygnaty, czyli banknoty), nowe zbiory praw z których najbardziej znanym i trwałym okazał się Kodeks Napoleona; nowe podatki; święta państwowe, które zastąpiły chrześcijańskie; nawet i nowe karty do gry, gdzie królów (element *arystokratyczny*) zastąpili filozofowie, etc. Zmianie uległo też indywidualne *ja* i relacje interpersonalne. Masowo zmieniano imiona i nazwiska z tradycyjnych na rewolucyjne. Najbardziej znanym była zmiana nazwiska przez Philippe'a de Bourbon d'Orléans na Philippe'a Egalité (pol. Filip Równość). Miasta mające w nazwie imiona królów lub samo słowo *Roi* lub (w starej pisowni) *Roy* pozbywały się tych członów, zmieniając je na przykład na *République* lub *Peuple*¹⁸⁴. Próbowano nawet wprowadzać nowe, wyraziście wolnomularskie w swojej genezie i wyrazie, kultury religijne w miejsce chrześcijaństwa: Kult Istoty Najwyższej Robespierre'a oraz Kult Dekadowy lub Teofilantropię w czasie Dyktatoratu¹⁸⁵. Ta kreacja nowego narodu w języku rewolucjonistów była określana mianem „regeneracji”¹⁸⁶, a sam akt tego konstruktywizmu lubiano określać mianem „wybuchu wulkanu”¹⁸⁷ nowego społeczeństwa spod monarchicznej skorupy tradycyjnego porządku.

¹⁸³ Ibidem, s. 239–245; R. Merle, *Citoyenneté et idiome natale, la dialectique identitaire pendant la Révolution*, w: M. Gilli (red.), *Religion – Nation – Europe. Unité et diversité des processus sociaux et culturels de la Révolution française*, Paris 1998, s. 675–685.

¹⁸⁴ Zob. klasyczne prace: M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, op.cit.; M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, op.cit.; J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, op.cit.

¹⁸⁵ A. Mathiez, *La Théophilantropie et le Culte Décadaire 1796–1801*, Paris 1903; J. M. Thompson, *Robespierre*, Warszawa 1937, t. II, s. 211–223.

¹⁸⁶ M. Ozouf, *Régénération*, w: idem, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, op.cit., s. 373–390; J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek*, op.cit., s. 5–36, 44–50.

¹⁸⁷ J. von der Thüsen, „Die Lava der Revolution fließt majestätisch“. *Vulkanische Metaphorik zur Zeit der Französischen Revolution*, „Francia“, 1996, nr. 23, z. 2, s. 113–143.

1.3.5. PLURALIZM SPOŁECZNY VS UNITARNOŚĆ

Porewolucyjni konserwatyści lubili, chcąc przedstawić monarchię *Ancien Régime'u* w jak najlepszym świetle, podkreślać jej wolnościowy charakter, mimo panującego w niej absolutyzmu politycznego. Miała być, jak pisał Charles Maurras, dosłownie „najeżona wolnościami” gwarantowanymi przez religię, obyczaj, tradycję i ciała pośredniczące¹⁸⁸. Stanowiła, wedle zgrabnej formuły tego filozofa politycznego, połączenie centralizacji *na górze* i decentralizacji *na dole*¹⁸⁹. Rzeczywiście, historycy dawno już zdemitologizowali obraz wykreowany przez rewolucjonistów i sprzyjających im historyków, wedle którego *Ancien Régime* tonął w monarszym despotyzmie; tysiące ludzi było więzionych bez wyroku; Stany Generalne nie były zwoływane od 150 lat, więc król utracił kontakt z narodem; lud ugiął się pod ciężarem gigantycznych podatków; wszędzie panoszył się kler i trzymał masy w ciemnocie, etc. W rzeczywistości, pomimo formalnego absolutyzmu, król nie mógł samowolnie ani nakładać podatków, ani zmuszać obywateli do służby wojskowej. Jego teoretyczną omnipotencję skutecznie hamowały obyczaje i moralność, Parlament Paryża, regionalne zgromadzenia stanowe, a przede wszystkim stare przywileje poszczególnych stanów i prowincji. Ustanowienie rządów totalnych uniemożliwiał także brak nowoczesnych środków technicznych, gromadzenia danych, komunikacji, etc. Jak na współczesne nam standardy Francja sprzed Rewolucji była radykalnie zdecentralizowana. Król posiadał wyłącznie absolutną władzę polityczną, decyzyjną, przede wszystkim w sprawach polityki zewnętrznej, nie posiadając znaczącej kontroli nad życiem społecznym¹⁹⁰.

Francja porewolucyjna jest konstrukcyjnym zaprzeczeniem tej sprzed 1789 roku. Na szczycie piramidy, gdzie nie dawno stał Król-Słońce, któremu przypisywano (wedle niektórych historyków bezzasadnie) powiedzenie *państwo to ja*, znajdują się teraz władze wybrane przez suwerenny naród. W miejsce Bożego pomazańca, wybranego do rządzenia bezpośrednią łaską Boga, z samej tylko racji urodzenia jako najstarszego syna króla, mamy rozmaite rewolucyjne i porewolucyjne ciała lub instytucje – permanentnie zmieniające się w wyniku politycznej niestabilności w l. 1789–1870 – pochodzące bezpośrednio z wyboru dokonanego przez lud. Władza nagle przestaje pochodzić z góry i posiadać uzasadnienie teologiczne. Teraz pochodzi od dołu i posiada legitymizację w woli ogółu. Suwerenem jest naród, a rządzący są tylko jego delegatami, tak samo odwoływalnymi i czasowymi jak przy delegacji suwerenności w pismach Bodina. Zmienia się jedynie podmiot suwerenności: z jednoosobowego na wielogłowy. Sensem Rewolucji Francuskiej, przynajmniej w jej wymiarze *stricte* ustrojowo-politycznym

¹⁸⁸ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–35, t. III, s. 93; idem, *Dictionnaire politique et critique (complément)*, Paris 1961–75, t. IV, z. 24. s. 178.

¹⁸⁹ Ch. Maurras, *Idée de la décentralisation*, Paris 1898, s. 5.

¹⁹⁰ F. Bluche, *Louis XIV*, op.cit., s. 189–195; idem, *L'Ancien Régime. Institutions et société*, Paris 1993, s. 13–94; J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk 1998, s. 181–185.

jest, jak zauważa Keith M. Baker, „fakt rewindykacji dla narodu idei suwerenności opracowanej dla monarchii absolutnej w ciągu dwóch stuleci po chaosie wojen religijnych, które zachęciły Bodina do pierwszej konceptualizacji tej idei”¹⁹¹.

Badacze zwracają uwagę, że w przypadku Francji 1789 roku mamy do czynienia z niezwykle radykalnym przeciwstawieniem sobie idei władzy pochodzącej od Boga, z ideą władzy pochodzącej od narodu¹⁹². Dzieje się tak – i jest to już nasza autorska interpretacja – ponieważ tutejsza tradycja polityczna odrzuciła naukę św. Tomasza z Akwinu i neotomistów głoszących, że Bóg ustanawia władzę drogą naturalną, ale za pośrednictwem ludzi. We Francji taka synteza panowania pochodzącego od Boga i od ludzi równocześnie nie jest możliwa. Stąd skrajne przeciwstawienie sobie władzy pochodzącej bezpośrednio od Boga, albo (także bezpośrednio) od ludu, który po wielkiej laicyzacji i sekularyzacji świadomości społecznej w XVIII wieku wyrósł do rangi ziemskiego bożka. Tego narodu-idola nie ograniczają ani prawa fundamentalne królestwa, ani tradycja, ani religia. Naród powtarza Boski akt stworzenia *ex nihilo*, zawiązując umowę społeczną i powołując do życia wszelkie instytucje i prawa. Źródłem prawomocnego panowania we Francji jest albo łaska suwerennego Boga wyznaczającego króla, albo kaprys ludu-suwerena obierającego władzę. Co ciekawe, dawni Francuzi zarówno o suwerenie niebiańskim i ziemskim pisali, że ma *bon plaisir*, co można przetłumaczyć na język polski zarówno jako *łaskę* (w przypadku Boga), jak i jako *kaprys* lub *wolę* (w przypadku ludu). U bytów wszechmocnych łaska i kaprys nie są od siebie zbyt oddalone.

Nową Francję cechuje radykalna centralizacja aparatu władzy i konstrukcji społecznej. Proces ten rozpoczął Ludwik IV – i właśnie dlatego Feliks Koneczny oskarżał go (słusznie) o wprowadzanie we Francji bizantynizmu – ale nie mógł go zakończyć z racji skutecznego ograniczenia suwerenności królewskiej prawami fundamentalnymi. Można je było naginać, dawać im rozszerzającą wykładnię, ale nie znieść wprost. Pamiętamy jak bardzo Bodin i Budé podkreślali, że władza królewska jest nieograniczona, ale zawsze w ramach tradycyjnych praw Bożych, naturalnych i praw fundamentalnych królestwa. Nawet jeśli te ostatnie nie były spisane, to i król i jego poddani zdawali sobie sprawę, gdzie tu znajdują się granice suwerenności monarszej i że nie można ich arbitralnie przesuwac pod groźbą buntu, mimo iż prawo do panowania to *bon plaisir* Boga. Sprzeciw Josepha de Maistre’a wobec rewolucyjnych stwierdzeń, że Francja nie posiada konstytucji i potrzebuje jej – w formie pisanego dokumentu z wyliczonymi, punkt po punkcie, uprawnieniami i kompetencjami – był jak najbardziej zasadny¹⁹³. Przedrewolucyjna Francja posiadała konstytucję, tyle, że niepisaną, podobnie jak miała ją wtenczas (i ma nadal) Wielka Brytania.

¹⁹¹ K.M. Baker, *Souveraineté*, op.cit., s. 483.

¹⁹² H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1962, s. 9–10; J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, Paris 1986, s. 16–18; P. Norra: *Nation*, op.cit., s. 344.

¹⁹³ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796], s. 76–79; idem, *Essai sur le principe...*, s. VIII–X, 2–3.

To, co Ludwik XIV zaczął, ale nie mógł doprowadzić do końca z racji praw fundamentalnych i ograniczeń tradycyjnych, dokończyli za niego rewolucjoniści, podporządkowując państwu dosłownie wszystko, wynosząc administrację i jej wszechwładzę do naczelnej zasady systemu ustrojowego, wydając tysiące ustaw i rozporządzeń, dzięki którym całe życie społeczne, ekonomiczne i kulturowe zostało skutecznie podporządkowane państwu¹⁹⁴. Nie był to przypadek, czyn niezamierzony, który zrodził się z rewolucyjnego chaosu. Przeciwnie, był to skutek rewolucyjnej idei „Republiki jednej i niepodzielnej” (*République une et indivisible*), gdzie wszyscy mają być nie tylko wolni (postulat liberalny), ale przede wszystkim równi i bratni (postulaty homogeniczności społecznej). Postulat liberalny i postulaty homogenizacyjne były ze sobą sprzeczne, w efekcie czego górę wziął element egalitarny i homogenizacyjny¹⁹⁵. Liberalny nie był tutaj bez winy, gdyż pod hasłami emancypacyjnymi znoszono wszelkie ciała pośredniczące i korporacyjne. Ale liberałowie bezustannie antyszambrową socjalizmowi, choć deklaratywnie zawzięcie go zwalczają.

Wielka rewolucyjna homogenizacja wymagała zniesienia wszelkich przywilejów i dystynkcji stanowych, korporacyjnych i terytorialnych. Marie-Madeleine Martin pisze, że wraz z nowym podziałem administracyjnym „zniesiono wszystkie konkretne zakotwiczenia, z których wynikało pojęcie ojczyzny (...) przecięto, jednym uderzeniem, nić lojalności z głową państwa, aż dotąd jednoczącą rozmaite *republiki* francuskie”¹⁹⁶. Innymi słowy, wcześniej osoba króla łączyła w jedną całość wszystkie stany, korporacje i prowincje. Monarcha stanowił element ponadpartyjny, uosabiający interes narodowy lub (jeśli ktoś woli to pojęcie) dobro wspólne. Stąd w republice musiano odwołać się do uczuć nacjonalistycznych, skierowanych przeciwko *obcym*, utożsamianym z *kontrrewolucją*, aby na nowo spoić ludzi w jedną całość w postaci *patriotów-rewolucjonistów*¹⁹⁷. Trudno było spoić ludzi na podstawie prawnej definicji *Etat-Nation*, rozumianej jako „zbiór obywateli równych wobec prawa”¹⁹⁸. Nacjonalizm był konieczną doktryną, aby 25 milionów Francuzów – którym zabrano tak króla, jak i wspólnoty stanowo-korporacyjne, jak i małe ojczyzny regionalne – zjednoczyć w jakąś nową wspólnotę. Cytowany wcześniej Jones pisze:

Naród francuski został powtórnie wymyślony jako pozbawiony korporacji, pionowej hierarchii wspólnot i stanów. Stał się możliwie najbardziej egalitarnym

¹⁹⁴ A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994 [1856], II, 2–10, s. 62–127. Z perspektywy kontrrewolucyjnej zjawisko bizantynizacji rewolucyjnej Francji trafnie, acz zjadliwie, opisał J. de Maistre, *Les bienfaits de la Révolution Française* [1795], w: idem, *Oeuvres complètes*, Lyon 1884–87, t. VII, s. 385–500.

¹⁹⁵ H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003, s. 69–141.

¹⁹⁶ M.-M. Martin: *Histoire de l'unité...*, s. 284–285.

¹⁹⁷ C.J.H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York 1948, s. 35–53; P. Norra: *Nation*, op.cit., 343–354, 362–375.

¹⁹⁸ P. Norra: *Nation*, op.cit., s. 339.

społeczeństwem ‘obywateli’ działających w sferze publicznej. Triumf dyskursu obywatelskiego uczynił element korporacyjny nie-patriotycznie egoistycznym i partyjnym¹⁹⁹.

Początkowe reformy administracyjne, przeprowadzone w czasie przewagi politycznej obozu liberalnego, w postaci stworzenia instytucji departamentów, doprowadziły do pewnej decentralizacji²⁰⁰. Została ona jednak zniweczona w okresie jakobińskiego Terroru. Państwo zostało wtenczas skrajnie scentralizowane i podporządkowane Paryżowi, aby przeprowadzić skuteczną mobilizację polityczną przeciwko kontrrewolucji wewnętrznej i zewnętrznej, zwalczyć głód, przeprowadzić skuteczny wybór rekruta, podatków, etc. Zatomizowane w fazie liberalnej rewolucji jednostki, pozbawione ochrony ciał pośredniczących, zostały oddane pod zarząd bizantyjskiej administracji, stworzonej jeszcze przez Ludwika XIV, a teraz wielce udoskonalonej i nie napotykającej oporu zniesionych korporacji, stanów i prowincji. Tak zrodziło się państwo absolutnie suwerenne wewnętrznie, dla którego nie istnieją żadne ograniczenia w postaci praw fundamentalnych, Bożych i naturalnych²⁰¹. Ten rewolucyjny hobbesowski „śmiertelny bóg” wyrasta z woli ludu, a władzy pochodzącej od ludu wolno wszystko, bowiem zawsze działa w imieniu ludu. Jak rzecze w jednej ze swoich mów Maximilien Robespierre, „lud, który nas wybrał wszystko ratyfikował”²⁰².

Ostatecznego uświęcenia tego państwa-lewiatana dokonano w epoce Napoleona I, gdy, dzięki latom wewnętrznego spokoju wewnętrznego, biurokracja została ustabilizowana i udoskonalona do wzorca iście bizantyjskiego²⁰³. Od tego czasu, aż po dziś dzień, we Francji panuje model państwa skrajnie scentralizowanego, które pojmowane jest jako skuteczne narzędzie Narodu, który jest *jeden i niepodzielny*. Żaden z kolejnych reżimów i rządów nie umiał wyzwolić się od jej panowania, włącznie z tymi kontrrewolucyjnymi, czyli Restauracji (1815–30)²⁰⁴ i Państwa Vichy Philippe’a Pétaina (1940–44)²⁰⁵.

¹⁹⁹ C. Jones, *The Great Nation*, op.cit., s. 402.

²⁰⁰ A. Patrick, *French Revolutionary Local Government, 1789–1792*, [w:] C. Lucas (red.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1988, t. II, *The Political Culture of the French Revolution*, s. 399–420.

²⁰¹ Y. Fauchois, *Centralisation*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, op.cit., s. 67–85; J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, Gdańsk 2003, s. 218–250.

²⁰² M. Robespierre, *Textes choisies* op.cit., t. II, s. 54.

²⁰³ L. Bergeron, *Napoléon ou l'état post-révolutionnaire*, [w:] C. Lucas (red.), *The French Revolution...*, t. II, s. 437–44; J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, op.cit., s. 218–250.

²⁰⁴ G. de Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, Paris 1990, s. 76–78, 183–184.

²⁰⁵ R. Paxton, *Francja Vichy. Stara gwardia i nowy ład, 1940–1944*, Wrocław 2011, s. 315–324.

1.4. PRZETRWANIE IDEI „ETAT-NATION”

1.4.1. NIEWZRUSZONY DOGMAT

Naszą historię dziejów *Etat-Nation* w zasadzie kończymy na samym początku Rewolucji Francuskiej. Nie dlatego, że w 1789 roku koncepcja ta wypała się, lecz dlatego, że odnosi zwycięstwo, trwale definiując pojęcie narodu we Francji, poprzez spojenie jej z ideą państwa. *Etat-Nation* to coś innego niż państwo narodowe, to myśl o nierozdzielным połączeniu idei państwa z ideą narodu tak mocno, żeby nie było możliwe, aby być Francuzem, nie będąc zarazem obywatelem Francji, wykluczając tym samym ze wspólnoty narodowej wszystkich frankofonów legitymizujących się niefrancuskim paszportem. Tak rozumiany naród nie ma znaczenia etnicznego ani lingwistycznego. Oparty jest na *ius soli*, czyli miejscu urodzenia wewnątrz lub na zewnątrz granic Francji i z obywateli francuskich lub z cudzoziemców²⁰⁶. To także wizja narodu oparta na równości wszystkich obywateli wobec prawa, której nieznaną jest idea stanów społecznych, czyli prawnie oddzielonych od mas elit politycznych, konstytuujących odmienny stan społeczny.

W późniejszych dziejach tego kraju tak rozumiany naród był właściwie dogmatem dla wszystkich kierunków politycznych i gdybyśmy mieli wskazać jakieś kierunki kontestujące go, to wymienić można co najwyżej pojedynczych myślicieli. Zaliczają się do tych myślicieli pisarze znani, którzy jednakże nie stworzyli nigdy znaczącej szkoły nowego rozumienia narodu i nacjonalizmu. Mamy tutaj na myśli kontrrewolucjonistów, próbujących odtworzyć ideę narodu jako struktury hierarchicznej, monarchicznej i katolickiej (L. Bonald, J. de Maistre)²⁰⁷, a także późniejszych rasistów jak Arthur de Gobineau, Jules Soury czy Georges Vacher de Lapouge, dążących do rozerwania narodu francuskiego na przeciwstawne sobie rasy, których wyrazem politycznym miały być odrębne stany czy wręcz kasty społeczne²⁰⁸. Idee rasistowskie zdobyły sobie we Francji minimalną popularność, inaczej niż w sąsiednich Niemczech, gdzie silni miejscowi rasiści i volkiści zobaczyli w nich swoich wielkich ideologów. Do tej samej kategorii zalicza się także Maurice Barrès – wielki nacjonalistyczny francuski powieściopisarz i ideolog nacjonalizmu, łączący jednakże naród nie z obywatelstwem, lecz ze wspólnotą „ziemi i zmarłych” (*terre et morts*). Pozwoliło mu to wykluczyć z narodu element obcy etnicznie (Żydzi) i dokonać pseudo-rasowego rozróżnienia pomiędzy Francuzami i Niemcami, jako dwoma kategoriami pomiędzy

²⁰⁶ R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, London 1996, s. 85 i nast.; R. Girardet, *Nationalismes et Nation*, Paris 1996, s. 15–16.

²⁰⁷ C.J.H. Hayes, *The Historical Evolution...*, s. 95–100; M. Sekrecka, *La mission de la France dans l'œuvre de Joseph de Maistre*, „Cahiers de Varsovie”, 1986, nr 13, s. 199–209.

²⁰⁸ Na ten temat zob. np. J. Evola, *Il mito del sangue*, Milano 1937, s. 13–35; J. Colombat, *La Fin du monde civilisé. Les Prophéties de Vacher de Lapouge*, Paris 1946.

którymi granica jest nieprzekraczalna²⁰⁹. Jego idee stoją na antypadach dogmatu *Etat-Nation* i zbliżają Barrèsa do niemieckiego volkizmu²¹⁰. Pisarz ten nigdy nie próbował jednakże stworzyć własnej szkoły myślenia (był zresztą mało systematyczny), a publika zapamiętała go nie tyle jako ksenofobicznego ideologa politycznego, co gorącego patriotę walczącego o powrót do macierzy Alzacji i Lotaryngii.

Krytyka idei *Etat-Nation* we Francji nigdy nie znalazła szerszego poparcia społecznego, zatrzymując się na poziomie pojedynczych myślicieli. Bardziej skomplikowanie sprawa wygląda z formą polityczną i typem państwa w jakiej winien się uzewewnętrznić francuski model państwa narodowego. Liberalni republikanie od czasów ponapoleońskich, przez III i IV Republikę, aż po współczesną francuską lewicę²¹¹ i establiszmentową centro-prawicę²¹² V Republiki uważają, że polityczny wyraz *Etat-Nation* stanowi państwo demokratyczne, oparte o zasadę parlamentaryzmu, czyli mają na myśli model reprezentacyjny podobny do tego, jaki przedstawił x. Sieyès, tyle, że oparty o zasadę powszechnego prawa wyborczego. Wedle tej koncepcji francuski nacjonalizm miałby być nie do pomyślenia bez rządów parlamentarnych, opartych na zasadach reprezentacji. W ten sposób idea narodu miałaby znaleźć swoją realizację w postaci liberalnego i parlamentarnego ustroju. Twierdzenie to zawsze było kontestowane przez tych, którzy stali na stanowisku, że jeśli parlamentaryzm reprezentuje czyjeś interesy, to są to interesy w najlepszym wypadku partyjne, a w najgorszym są to interesy skorumpowanych parlamentarzystów. Dlatego też w historii Francji zaproponowano trzy alternatywne modele reprezentacji, niepodważalnej samej w sobie idei, idei suwerenności *Etat-Nation*: jakobiński, bonapartystyczno-gaullistowski, neomonarchistyczny.

1.4.2. JAKOBINIZM

W literaturze panuje pogląd, że o ile pierwszymi nacjonalistami są w ogóle rewolucjoniści francuscy (idea suwerenności narodu), to szczególny prymat w nacjonalistycznej gorliwości przypada jakobinom, którzy stworzyli pierwszą holistyczną

²⁰⁹ E.R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Bonn 1921, s. 121–148, 168–185; Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme française*, Bruxelles 1985, s. 217 i nast. (do końca książki); A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski...*, s. 243–278.

²¹⁰ H. Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*, New York 1955, s. 75; Z. Sternhell, *Fascist Ideology*, [w:] W. Lacqueur (red.), *Fascism. A Reader's Guide*, Cambridge 1991, s. 325; A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski...*, s. 275–276.

²¹¹ Np. L. Jospin, *Un pacte républicain* [1997], w: J. Julliard (red.), *Les Gauches françaises, 1762–2012. Figures et paroles*, Paris 2014, s. 763–765.

²¹² Np. V. Giscard d'Estaing, *Democratie française*, Paris 1976, s. 145–157.

ideologię narodową²¹³, zespalając ją z ideą Terroru i dyktatury wykonywanej przez radykalną mniejszość, ale sprawowaną w imieniu *Etat-Nation*. Dyktatura jakobińska wyrasta ze sprzeciwu wobec idei reprezentacji za pomocą instytucji parlamentarnych, wyrażających interesy elit politycznych, oderwanych od woli narodu. Wyrasta także ze sprzeciwu wobec pluralizmu politycznego, ponieważ Robespierre i jego zwolennicy uważali – a myśl tę zaczerpnęli od Rousseau – że wola narodu ma charakter homogeniczny, jednogłosny i nie powstaje przez głosowania w których większość przegłosowuje mniejszość. Wola większości to Roussowska „wola wszystkich” (*volonté de tous*), gdy republika winna się kierować obiektywną wolą powszechną (*volonté générale*)²¹⁴.

Od założeń tych do dyktatury w imieniu narodu pozostaje tylko krok. Polski badacz pisze, że jakobińska republika „uznawała suwerenność ludu w teorii, w praktyce suwerenem działającym miała być cnota; stąd był już tylko krok do niebezpiecznej koncepcji, iż nawet drobna mniejszość ludu jeśli była cnotliwa *ex definitione* uosabiając istotę Republiki, miała wyłączne prawo działania w jej imieniu. Takie było głębokie przekonanie Robespierre’a, który uważał się zresztą za demokratę”²¹⁵. Przyszły cnotliwy naród miał być wychowany w duchu ateńsko-spartańskim jako naród obywateli-żołnierzy²¹⁶. Dopóki jednak naród nie zostanie wychowany, aby stworzyć nowe społeczeństwo i nowy świat, tymczasowo panować winna dyktatura cnoty, gilotyną likwidująca wrogów tego modelu, szczególnie w czasie wojny z zagranicą i kontrewolucją wewnętrzną²¹⁷. Jak ujął to Danton, rządy jakobińskie to „pewien rodzaj dyktatury patriotycznej obywateli najbardziej oddanych wolności, nad tymi, którzy wydają się podejrzani”²¹⁸. Robespierre lubił podkreślać, że jest dyktatorem z woli ludu, który mu zaufał i przelał nań swoją suwerenność²¹⁹. W myśl tej logiki Nieprzekupnego, dyktatura staje się „ukochanym systemem” (*mon système chéri*)²²⁰.

²¹³ J. Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIXe siècle*, Paris 1979, s. 21–80; A. Wielomski, *Nacjonalizm jakobiński*, w: S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, Lublin 2006, s. 29–46.

²¹⁴ M. Robespierre, *Textes choisis*, op.cit., t. II, s. 141–156.

²¹⁵ S. Salmonowicz, *Sylwetki spod gilotyny*, Warszawa 1989, s. 22.

²¹⁶ *Plan d’éducation nationale de Michel Lepelletier* [1793?], w: M. Robespierre, *Textes choisis*, op.cit., t. II, s. 157–198; M. Robespierre, *Plan d’éducation...*, op.cit.

²¹⁷ C. Bossier, *Les conceptions de la dictature pendant la Révolution Française. Thèse pour le Doctorat en droit de l’Université de Cergy-Pontoise*, 2005, mikrofilm w Staatsbibliothek w Berlinie, s. 289–343.

²¹⁸ G. Danton, *Discours civiques*, op.cit., s. 220.

²¹⁹ M. Robespierre, *La tête a la queue, ou première lettre à ses continuateurs*, Paris b.r.w. [1794?], s. 9.

²²⁰ M. Robespierre, *Renvoyez-moi ma goue ou la lettre à la Convention Nationale*, B.m. i r.w. [Paris 1794], s. 5.

1.4.3. BONAPARTYZM-GAULLIZM

Pod pojęciem tym rozumiemy tutaj kilka zbliżonych teoretycznie i praktycznie kierunków politycznych, acz rozdzielonych przez prawie 200 lat historii Francji: rządy Napoleona I (1799–1814), Napoleona III (1851–1870), idee ustrojowe ruchu boulangerystowskiego (lata osiemdziesiąte XIX wieku), rządy Charlesa de Gaulle’a w powojennej Francji (1958–1969). Model ten stanowi znacząco zliberalizowaną ideę dyktatury jakobińskiej, acz także ma charakter autorytarny, politycznie stanowiąc próbę pogodzenia tradycji rewolucyjnej o charakterze nacjonalistycznym (idea suwerenności narodu) z monarchiczną zasadą rządów jednoosobowych. Nic przeto dziwnego, że w literaturze politologicznej kierunek ten uważany jest jako genetycznie lewicowy i rewolucyjny, który dokonuje przeniesienia części społeczeństwa z pierwotnej przestrzeni lewicowej na prawicę, czyli od idei rewolucyjnych ku konserwatywnym społecznie i autorytarnym politycznie²²¹.

Istotą bonapartyzmu-gaullizmu jest odrzucenie parlamentaryzmu, wyborów partyjnych, pluralizmu politycznego i instytucji państwa liberalnego jako wyrazu woli *Etat-Nation*. W miejsce to proponowana jest idea rządów personalnych (dyktatury), wyrażających interes narodowy, obiektywny interes *Etat-Nation* (*volonté générale* Rousseau). Personifikacją racji narodu byłiby więc wielcy narodowi przywódcy: cesarze Napoleon I i Napoleon III oraz generałowie-zbawcy Georges Boulanger i Charles de Gaulle. Są to charyzmatyczne jednostki, mitotwórcze, które w świadomości społecznej wyrażają ostatnią nadzieję na podniesienie Francji z upadku politycznego i instytucjonalnego, przywrócenie jej dawnej wielkości i pozycji w świecie, do którego to upadku doprowadziły państwo rządy liberalnych elit i liberalnych instytucji. Z charyzmą tą ściśle powiązana jej idea mocarstwowości Francji²²², jest to więc pewien rodzaj nacjonalizmu²²³. Narzędziem legitymizującym jedynowładcze rządy, wzorowane na panowaniu Ludwika XIV, są wybory powszechne głowy państwa – rzecz obca wcześniej francuskiej tradycji republikańskiej, gdzie dominuje nad wszystkim parlament wyrażający wolę narodu – lub plebiscyty i referenda. Za ich pomocą charyzmatyczna głowa państwa czerpie uprawnienie swojej władzy dyktatorskiej wprost od narodu, z pominięciem instytucji parlamentarnych²²⁴. W swoich pa-

²²¹ R. Rémond, *Les droites en France*, Paris 1982, s. 99–121, 313–349.

²²² Ph. Gonnard, *Les origines de la légende napoléonienne. L'oeuvre historique de Napoléon à Sainte-Hélène*, Genève 1976, s. 190–269; J. Tulard, *Napoleon – mit zbawcy*, Warszawa 2003, s. 138–255 (Napoleon I); N.-L. Bonaparte, *Des idées napoléoniennes*, Paris 1860, s. 119–142 (Napoleon III); M. Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris 1990, s. 295–315 (G. Boulanger); A. Hall, *Naród i państwo w myśli politycznej Charles'a de Gaulle'a*, Warszawa 2005, passim,szcz. s. 7–10, 568–580 (Ch. de Gaulle).

²²³ J. Plumyène, *Les nations romantiques*, op.cit., s. 65–80; H. Kohn, *Prelude to Nation-States. French and German Experiences, 1789–1815*, New Jersey 1967, s. 94–160.

²²⁴ Ogólnie o problemie zob. P. Thody, *French Caesarism from Napoleon I to Charles de Gaulle*, London 1989; J. Hayward, *Bonapartist and Gaullist Heroic Leadership: Comparing Crisis*

miętnikach Napoleon pisał: „zawsze uważałem, że suwerenność to naród”, a „rząd cesarski to rodzaj republiki”²²⁵. Dalej ex-cesarz kontynuuje: „Jestem człowiekiem z ludu, pochodzę z ludu”, dlatego należy mnie uważać za „króla ludowego” i „nie uzurpowałem sobie korony”, gdyż to „lud nałożył mi ją na głowę”²²⁶. Z kolei gaulista Roland Hureaux dowodzi, że „Charles de Gaulle przedstawił się jako naczelnik narodu jeszcze nie mając legitymizacji demokratycznej”, ale uzyskał „demokratyczne poparcie” i „nigdy go nie przekroczył”, ponieważ „gardził dyktatorami, których uważał za prymitywnych i dlatego wycofał się w dniu, w którym nie został poparty przez demokratyczne głosowanie”²²⁷.

1.4.4. ACTION FRANÇAISE

Zaliczenie nacjonalistów i kontrrewolucjonistów takich jak Charles Maurras i jego szkoła do rewolucyjnej tradycji *Etat-Nation* na pierwszy rzut oka może być niezrozumiałe. W rzeczywistości jednak środowisko to zalicza się do tej tradycji i to mimo swojej wielkiej miłości do Ludwika XIV. Zauważmy przede wszystkim, że nacjonałści tego kierunku afektują najpierw do Francji, a dopiero potem do jej króla i to na tyle, na ile realizuje on postulaty nacjonalistyczne. To nie naród jest w służbie króla, lecz król jest w służbie narodu, będąc jedynie personifikacją instytucjonalną jego interesu. To ten interes ma wartość politycznie absolutną²²⁸. Stąd też, na pozór dziwne i niezrozumiałe zachwyty Maurrasa nad patriotycznym aspektem Rewolucji Francuskiej i późniejszego republikanizmu. Nacjonalista nie odmawiał rewolucjonistom patriotyzmu, nacjonalizmu, dbałości o wielkość i chwałę militarną Francji²²⁹. Francja i jej racja stanu są celem samym w sobie, a monarchia jedynie najlepszym dostępnym narzędziem. Można sobie hipotetycznie wyobrazić sytuację, gdy król nie realizuje racji stanu i jest odsuwany przez naród od rządzenia. W Action Française nikt nigdy tego

Appeals to an Impersonated People, w: P. Baehr, M. Richter (red.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*, Cambridge 2004, s. 221–240. Szczegółowe prace: A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française. Origines et développement de la démocratie et de la République, 1789–1804*, Paris 1926, s. 709–711, 749–754 (Napoleon I); R. Dargent, *Napoléon III. L'Empereur du Peuple*, Paris 2009, s. 127–220 (Napoleon III); B. Joly, *Déroulède. L'inventeur du nationalisme*, Paris 1998, s. 207–213 (G. Boulanger); J. Charbonnel, *Le gaullisme en question*, Paris 2002, s. 17–42; A. Hall, *Naród i państwo...*, op.cit., s. 262–268, 333–363 (Ch. de Gaulle).

²²⁵ Cyt. za: Ph. Gonnard, *Les origines de la légende...*, s. 197.

²²⁶ Cyt. za: ibidem, s. 199.

²²⁷ R. Hureaux, *L'actualité du gaullisme. Cinq études sur les idées et l'action du général de Gaulle*, Paris 2007, s. 28–30.

²²⁸ S.M. Osgood, *French Royalism under the Third and Fourth Republics*, The Hague 1960, s. 153–156; A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski...*, s. 438–462.

²²⁹ Ch. Maurras, *Les Conditions de la Victoire*, Paris 1916–18, t. IV, s. 148; idem, *Dictionnaire politique et critique*, op.cit., t. V, s. 50–51, 162.

wprost nie napisał, ale w pewnych momentach republikańska rewolucja może okazać się koniecznym posunięciem. To prawdziwe antypody królewskiego legitymizmu. Za fasadą króla, na co zwraca uwagę wielu badaczy, kryje się zwykła prawicowa dyktatura²³⁰. Zresztą Maurras wprost pisał, że dzięki restauracji monarchii ustanowiona zostanie „dyktatura rojalistów” (*dictature royaliste*)²³¹, gdy prawdziwy monarchista napisałby w tym miejscu o „dyktaturze króla” (*dictature royale*). Nic dziwnego, że gdy w 1937 roku liberalny pretendent odciął się od Action Française, to nie zrobiło to ani na jej kierownictwie, ani na masach członkowskich żadnego wrażenia.

Dlaczego Action Française traktujemy jako ruch intelektualny tworzący swoje idee w ramach *Etat-Nation*? Dlatego, że projektowany tutaj monarcha nie ma nic wspólnego z *Ancien Régimem*. Jego władza nie pochodzi od Boga, nie ma charakteru sakralnego. W monarchii Maurrasa brak stanów społecznych, czyli zachowana zostaje integralność narodu powstała w 1789 roku poprzez zadekretowanie równości wszystkich poddanych/obywateli wobec prawa. Nacjonałiści zawzięcie zwalczają wpływowe *lobbies*, wyrażające partykularne interesy kosztem Francji: Żydów, masonów, meteków (cudzoziemców naturalizowanych) i protestantów, określając ich mianem „czterech stanów skonfederowanych” przeciwko interesowi narodowemu²³². To nic innego niż nowa walka z *uprzywilejowanymi*, z tą różnicą, że teraz rolę tę pełnią grupy, które za starej monarchii były społecznie i politycznie zmarginalizowane, a czasem wręcz prześladowane.

Podsumowując doktrynę Action Française widzimy, że mamy tutaj nowoczesne i w sumie liberalne społeczeństwo, gdzie gwarantowane będą prawa jednostki i wykonywana suwerenność narodu, bowiem król lub dyktatur rządzić będzie z woli narodu, nawet jeśli nie ma przyzwolenia na władzę wyrażoną przez instytucje wyborcze. Od modelu liberalnego Maurrasa różni sposób w jaki naród wyraża swoją wolę polityczną. Myśliciel ten odrzuca liberalny parlamentaryzm x. Sieyès’a, widząc w nim źródła partykularyzmu i partyjniactwa, co stanowi zaprzeczenie homogenicznego charakteru *Etat-Nation*. Obrzydzeniem napawa go też demagogia bonapartystycznych plebiscytów. Maurras pisze nam tak, uzasadniając dlaczego jest monarchistą: „Część Francuzów podzielona wedle gustów i idei, jest reprezentowana w Izbie. Jest jednak coś, co nie jest tam reprezentowane: Francja. Ani w Izbie, ani w Senacie, ani na Polach Elizejskich, ani w Rządzie – są tam reprezentowane jedynie partie – nie ma tam reprezentacji Francji – tej Francji, która była wczoraj, tej, która

²³⁰ E. Alger, *Vom 'Nationalisme républicain' zum 'Nationalisme intégral' als ideelle Staatsauffassung der 'Action française'*, Heidelberg 1936, s. 52; J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris 1966, t. II, s. 695; J. Paugam, *L'âge d'or du maurrassisme*, Paris 1971, s. 273; E. Weber, *The Nationalist Revival in France, 1905–1914*, Berkeley and Los Angeles 1959, s. 59; P. Becat, *Maurras, la révolution et le nationalisme*, „Ecrits de Paris”, 1991, nr 7–8, s. 46.

²³¹ Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924 [1900], s. 448.

²³² Ibidem, s. 206–207, 257–258, 367; idem, *La politique religieuse* [1912], w: idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 201, 249, 329; idem, *Mes idées politiques*, Paris 1968 [1937], s. 203–204, 226.

będzie jutro, tej, która stoi ponad wyborami (...) W tych warunkach, chcielibyście aby miała prawodawstwo nastawione na rozwój, trwałość, przyszłość? Jako *Byt* jest ona w państwie nieobecna”²³³.

1.5. DEFINICJA KOŃCOWA „ETAT-NATION”

W literaturze bardzo często wskazywano na sprzeczność francuskiego obywatelskiego *Etat-Nation* z nacjonalizmem niemieckim, wiążącym niemieckość z tajemnymi siłami „ziemi i krwi”, z rasą, czego skutkiem jest niemożność przyjęcia obywatelstwa, wchłonięcia kultury, aby koniec końców stać się rodowitym Niemcem²³⁴. Rzeczywiście, te niemieckie i francuskie rozumienia narodu stoją w skrajnej sprzeczności i nie jest możliwe pogodzenie ich, stworzenie syntezy. Ta zasadnicza różnica pojawiła się już w czasie Rewolucji Francuskiej i istnieje po dzień dzisiejszy. Są to, jak pisze Alain Renaut, „dwie logiki idei narodu”²³⁵. Wedle francuskiej logiki „nikt nie rodzi się Francuzem, stajemy się nimi, poprzez akt dobrowolnego wstąpienia do demokratycznej wspólnoty, czyli do umowy społecznej”, gdyż „narodowość wyraża się w obywatelstwie” i stanowi „akt swobodnego przystąpienia”²³⁶. Z *Etat-Nation* można też wystąpić zrzekając się obywatelstwa i emigrując za granicę. Nie jest to naród nie tylko w znaczeniu rasowym, ale nawet etnicznym, gdyż wyrastający z decyzji politycznej podjętej najpierw przez królów Francji o wciągnięciu w granice swoich posiadłości określonych ziem, a potem przez suwerenny lud o ukonstytuowaniu z tych ex-poddanych obywateli – członków nowo powstałego narodu.

Gdybyśmy mieli, na sam koniec, zdefiniować *Etat-Nation*, to powtórzymy raz jeszcze definicję Emmanuela-Josepha Sieyès’a, że ta specyficznie francuska koncepcja zakłada, iż naród to stowarzyszenie ludzi żyjących pod wspólnym prawem i reprezentowane przez tego samego prawodawcę. Możemy się z tym liberalnym rewolucjonistą spierać czy termin ten winien oznaczać wyłącznie podatników i dlatego tylko tych wpłacających poważniejsze sumy do budżetu, ale nie co do zasady. W Paryżu wątpliwości nie budzi formuła, że Francuzem jest tylko ten, kto posiada francuskie obywatelskie bez względu na swoje pochodzenie etniczne lub rasowe, co wyklucza z narodu frankofonów mieszkających za granicami Francji i nie pochodzących od rodziców mających francuskie paszporty. Logika tak pojętego narodu powoduje, że nie ma on spójnych korzeni etnicznych, kulturowych i lingwistycznych. Stąd tak silny we Francji centralizm, nacisk na obligatoryjną państwową

²³³ Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, op.cit., t. III, s. 181.

²³⁴ Szerzej na ten temat zob. M. Ziętek-Wielomska, A. Wielomski, *Nowoczesność – nacjonalizm – naród europejski. Dylematy samoidentyfikacji Europejczyków*, Warszawa 2017, s. 19–29.

²³⁵ A. Renaut, *Les deux logiques de l’idée de nation*, „Cahiers de Philosophie Politique et Juridique”, 1988, nr 14, s. 9–21.

²³⁶ Ibidem, s. 14.

szkołę i na stworzenie homogenicznego narodu. Skoro naród nie jest dziełem natury, lecz powstaje z kontraktu i następnie stwarza sobie państwo, to właśnie instytucje etatystyczne muszą wziąć na siebie zadanie ujednolicenia tego zbioru ludzi, jego homogenizacji na bazie wspólnego języka, kultury i wartości „laickich i republikańskich” tak, aby ten przypadkowy początkowo twór przekształcić w ciągu 2–3 pokoleń we wspólnotę homogeniczną, gdzie jednostki zawierające umowę społeczną poczuć się częścią większej całości: narodu.

Celem tego tekstu było pokazanie, że rewolucyjny *Etat-Nation* nie był czymś zupełnie nowatorskim we francuskiej tradycji politycznej. Celowo uwypukliliśmy ciągłość idei suwerenności króla i narodu w ramach praw fundamentalnych/naturalnych, które znaleźć możemy w pismach Bodina i Sieyès’a, a także między ideą dyktatury Ludwika XIV i tyranii suwerennego narodu u Rousseau, zrealizowanej przez jakobinów. W 1789 roku mamy z pewnością do czynienia z „transferem sakralności z króla na naród”²³⁷, z przetransportowaniem suwerenności z suwerena jednoosobowego na wieloosobowego. **Transfer suwerenności z monarchę na naród jest skutkiem empirycznego i obiektywnego procesu gwałtownej laicyzacji i sekularyzacji francuskiego społeczeństwa w XVIII wieku**, co skończyło się – trwającą w tym kraju po dziś dzień – furią antykatolicką i antychrześcijańską²³⁸. **Sakralna monarchia z Bożej łaski nie miała żadnych szans przetrwania tej fali walki z Bogiem chrześcijan, gdyż utraciła, w oczach swoich poddanych, wszelką legitymizację swojego istnienia. Dlatego suwerenność z sakralnego króla musiała zostać przeniesiona albo na suwerenny lud wykonujący władzę bezpośrednio (Rousseau), albo na parlament (Sieyès), albo na dyktatora (bonapartyści, gaulliści), albo nawet na króla-dyktatora, o ile nie będzie wywodził swojej prawomocności za pomocą formuły *Dei gratia* (Maurras). Dlatego uważamy, że mimo wszystkich pozorów, pomiędzy Francją królów katolickich, a Francją porewolucyjną istnieje ciągłość. Francja z 1650 i 2018 roku nadal jest tą samą Francją nie tylko w pojęciu geograficznym, ale i z punktu filozofii prawa. Jedna i druga rządzone są przez absolutnego suwerena, który jest *mówiącym prawem*.**

Jednakże francuski suweren, którym najpierw był Ludwik XIV, a teraz jest *Etat-Nation*, stoi dziś nad przepaścią. Katastrofa wynika z samej konstrukcji suwerennego narodu zakładająca, że każdy, kto ma obywatelstwo francuskie jest członkiem francuskiego narodu. Rewolucjoniści francuscy dobrze rozumieli, że warunkiem istnienia *Etat-Nation* jest jego homogeniczność kulturowa, gdyż jednolitość suwerenności w państwie demokratycznym jest możliwa tylko dzięki jednolitości kulturowo-mentalnej stworzonej przez państwo. Tymczasem w tej kwestii V Republika zawiodła przyjmując w ostatnich dziesięcioleciach miliony imigrantów z krajów

²³⁷ J. Roy, *Le sentiment national et l'idée de l'Etat*, „Cahiers de Philosophie Politique et Juridique”, 1988, nr 14, s. 213.

²³⁸ R. Rémond, *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles 1985; Ph. Portier, *Eglise et politique en France au XXe siècle*, Paris 1993.

islamskich, których nie zdołała zasymilować dzięki szkole i sile przyciągania francuskiej kultury. W sytuacji, gdy powstały całe dzielnice zamieszkiwane przez wielomilionowe masy islamskich i arabskich imigrantów, *Etat-Nation* chwieje się. Wielokulturowość jest dla suwerennego narodu tak jakby formą podziału suwerenności. Tak jak w nauce o suwerenności Bodina i Hobbesa nie jest możliwa równoczesna władza 2 królów lub współwładza króla z niezależnym odeń ciałem, tak w demokratycznym suwerennym narodzie nie jest możliwa współwładza jednej połowy narodu będącej kulturowymi Francuzami z drugą połową, która lepiej czy gorzej mówi wprawdzie po francusku, ale skutecznie odmawia asymilacji. We Francji *Etat-Nation* nie nadąża z asymilacją i wskutek tego dzieli się na 2 konkurencyjne *Etats-Nations*: laicko-francuski i islamsko-arabski. Multikulturowość i *Etat-Nation* są ze sobą nie połączone! Dziś konsekwentnie tradycyjnej idei *Etat-Nation* broni nad Sekwaną i Loarą jedynie antysystemowy i oskarżany o szowinizm Front National, co przyznają nawet lewicowi przeciwnicy tej partii²³⁹, którzy sami chcieliby naród przekształcić w luźną konfederację etni, ras, kultur, religii i preferencji seksualnych, gdzie Francuzem miałby być każdy, kto mieszka we Francji i komunikuje się w języku Moliere²⁴⁰. Front National jest dziś katechonem *Etat-Nation*, a tym samym Francji jako takiej, stworzonej w 496 roku przez króla Chlodwiga.

Tekst ukaze się w „Pro Fide Rege et Lege”, 2018, nr 79 (w druku)

²³⁹ Y. Lacoste, *Vive la Nation! Destin d'une idée géopolitique*, Paris 1997, s. 8–9, 93.

²⁴⁰ Ibidem, s. 280–281.

POKOJOWA WSPÓŁPRACA W EUROPIE W PROGRAMIE FRANCUSKIEGO FRONT NATIONAL

1. FRANCJA A ZJEDNOCZENIE EUROPY

Wobec powojennych procesów integracyjnych w Europie Francja długo wykazywała wahania. Zdecydowanie przychylne były im kręgi chrześcijańsko-demokratyczne, które zajęły miejsce usuniętej ze sceny politycznej, po II Wojnie Światowej, tradycyjnej i nacjonalistycznej prawicy, oskarżonej o kolaborację z Niemcami. Podobną przychylność integracji wykazywali również francuscy socjaliści. Sytuacja zmieniła się radykalnie w 1958 roku, wraz z dojściem do władzy Charlesa de Gaulle'a, będącego znanym przeciwnikiem federalnego modelu Europy i głoszącym w to miejsce idee „Europy Ojczyzn”, czyli formułę luźnej konfederacji niepodległych i suwerennych państw¹. Po maju 1968 roku i przegranym referendum konstytucyjnym de Gaulle oddał władzę (1969), co rozpoczęło, trwającą po dziś dzień, polityczną supremację socjalistów i ugrupowań centro-prawicowych, opowiadających się za przyspieszoną integracją europejską. Także środowiska post-gaullistowskie, od czasu prezydentury Jacquesa Chiraca (1995–2007), przeszły na stanowiska pro-integracyjne. Prawdziwe apogeum trendów euro-unifikacyjnych znamionuje jednakże prezydentura Emmanuela Macrona (2017), po którym lewicowi dziennikarze i komentatorzy politycznie wprost oczekują nie tylko przyspieszenia procesów integracyjnych na Kontynencie, lecz wręcz ogłoszenia planów powołania „narodu europejskiego”².

Ten ostatni projekt euro-entuzjastów budzi we francuskim społeczeństwie bardzo sprzeczne oczekiwania. Francuzi podzielili się wyraźnie na dwa sprzeczne obozy. Jeden z nich chce szybkiego przyspieszenia integracji w strategicznej koalicji z Republiką Federalną Niemiec (najpierw oś François Hollande – Angela Merkel, obecnie Macron-Merkel), gdy drugi oczekuje nie tylko spowolnienia, lecz wręcz zatrzymania tego procesu, aby bronić państwa narodowego, postrzeganego przez ostatnie dwadzieścia lat jako najwyższa wartość polityczna. Generalnie panuje zgoda co do tego, że

¹ A. Hall, *Naród i państwo w myśli politycznej Charles'a de Gaulle'a*, Warszawa 2005, s. 439–516.

² Ch. Barbier, *Macron doit poser les bases de Nation européenne*, „L'Express”, na stronie internetowej lexpress.fr, dn. 26.09.2017.

Europa znalazła się w punkcie, gdy stanęła przed wyborem: albo przyspieszenie integracji i powołanie czegoś w rodzaju *Stanów Zjednoczonych Europy* oraz *narodu europejskiego*, albo zatrzymanie, a wręcz cofnięcie tych procesów, aby bronić idei państwa narodowego, państwa należącego do narodu francuskiego, gdzie posiada on niczym nieograniczoną suwerenność (*Etat-Nation*). Panuje zgodność, że obecny stan pośredni nie zadowala nikogo, żadnej ze stron tego wielkiego sporu.

Dość dobrze obrazuje to francuska literatura europeistyczna. W wydanej niedawno książce na temat problemów integracji europejskiej Jeanne Riva dowodzi rażącej sprzeczności pomiędzy wymogami ekonomicznymi i oczekiwaniami biznesu oraz pracowników, a realiami politycznymi i narodowymi. Pracodawcy i pracownicy dostali od Unii Europejskiej wspólny rynek, gdzie nie istnieją granice tak celne, jak i dla przepływu kapitału, osób i usług, a nowoczesne media nie znają granic dla swojego przekazu. Zasady supremacji prawa i orzecznictwa unijnego nad krajowym także godzą w podstawowe zasady suwerennego państwa narodowego, które – patrząc z perspektyw ekonomicznych i prawnych – wydaje się być anachronizmem nie przystającym do nowej rzeczywistości³. Tym niemniej dla takiego federalnego zjednoczenia Europy w jedno państwo istnieje zasadnicza trudność natury kulturowej: każde klasycznie ukonstytuowane państwo musi mieć naród-suwerena. Multinarodowość Europy uniemożliwia zaistnienie takiego podmiotu. Nie jest możliwe jego sztuczne stworzenie tak z powodu liczby języków, którymi posługują się Europejczycy, jak i ich niechęci do takiego rozwiązania⁴. Zjednoczenie jest niemożliwe także ze względów prawnych. Pomimo dziesięcioleci prac nad unifikacją prawa unijnego, nadal różnice ustawodawcze pozostają bardzo znaczące, stojąc na drodze jednolitości koniecznej, aby zaistniało państwo europejskie. Jeanne Riva wymienia w tym kontekście:

A/ Zasady przyznawania obywatelstwa (*ius sanguinis* versus *ius solis*).

B/ Kwestia zgody lub jej braku dla podwójnego obywatelstwa.

C/ Kwestia językowa. W małych krajach trwa intensywna skolaryzacja w języku angielskim, podczas gdy np. Francja procesowi temu opiera się zdecydowanie, co utrudnia wytworzenie wspólnego „języka pracy”. Autorka popularność języka angielskiego przypisuje amerykańskim wpływom w Europie (gdy J. Riva pisała swoją książkę, to nie pojawił się jeszcze spór Unia Europejska z USA Donalda Trumpa oraz kwestia Brexitu), ale wskazuje zarazem na spadek popularności francuskiego i niemieckiego.

D/ Brak unifikacji systemu nauczania; nawet stopni i tytułów naukowych; konieczność zmiany programów nauczania historii i literatury z narodowych na pan-europejskie.

E/ Brak utożsamienia się Europejczyków z Europą jako ojczyzną, co pokazuje niska frekwencja w eurowyborach. Opinia publiczna wyraża duży sceptycyzm, wręcz niechęć wobec instytucji europejskich, a wobec idei pogłębiania integracji

³ J. Riva, *La difficile cohabitation Etats – Nations/Europe*, Paris 2013, s. 13–18.

⁴ Ibidem, s. 33, 56–61.

w szczególności. Powszechne jest poczucie „deficytu demokracji” w instytucjach europejskich, odbieranych jako „oligarchiczne”⁵.

Ostatecznie Jeanne Riva dowodzi, że stworzenie państwa europejskiego i narodu europejskiego jest utopią, gdyż nie jest możliwe narzucenie go społeczeństwu demokratycznemu, gdzie eurosceptyczna większość posiada prawo głosu wyborczego. Przeprowadzone w 2009 roku badania dowodzą, że tylko 20% Europejczyków opowiada się za powszechnymi wyborami „prezydenta Europy”; 18% chciałoby obywatelstwa europejskiego i paszportów europejskich w miejsce narodowych; znikoma mniejszość 8% chciałaby zastąpić zagraniczne ambasady swoich państw narodowych przez ambasady „europejskie”⁶. Utożsamienie się Europejczyków z ewentualnym narodem i państwem europejskim jest nikłe. To mniej niż 1/5 ogółu.

2. PROBLEM „ETAT-NATION”

Tezy powyższe znakomicie wpisują się w klasyczny francuski sceptycyzm wobec państwa europejskiego i obronę *Etat-Nation*. Musimy pamiętać, że francuska historiografia twierdzi, że Francuzi są najstarszym wykształconym narodem w Europie, umiejscawiając jego powstanie na okres Wojny Stuletniej z Anglią (1337–1453), gdy inne narody były jeszcze na poziomie samoświadomości grup etnicznych, lojalnych wobec króla, dynastii, ale nie ojczyzny i narodu. Francuzi stali się także – i kwestia ta jest uznana przez badaczy na całym świecie, mając przy tym silne oddziaływanie na francuską dumę narodową – pierwszym ukonstytuowanym nowoczesnym narodem europejskim, obywatelskim, czyli opartym o zasadę suwerenności narodu, co dokonało się w czasie Rewolucji Francuskiej (1789–1815). W jej trakcie ukształtował się specyficznie francuski model państwa narodowego i samego narodu, gdzie zaczerpniętą z pism Jeana-Jacquesa Rousseau doktrynę pierwotnej i niezbywalnej suwerenności ludu (*peuple*) utożsamiono z suwerennością narodu (*nation*).

Zasada suwerenności narodu we Francji ukształtowała się przed europejskim Romantyzmem, który do światopoglądu ideowego wniósł zasadę etniczną. Z tego też względu klasyczny francuski nacjonalizm wiąże się ze wspólnotą typu obywatelskiego, a nie etnicznego. Francuzem jest obywatel Francji bez względu na rasę, narodowość, grupę etniczną do której należy. Będzie nim naturalizowany cudzoziemiec, który występując o obywatelstwo francuskie tym samym (domniemanie) składa swoje zobowiązanie lojalności wobec Francji i poczuwa się do związku z tu-tejszym językiem i kulturą, nawet jeśli język francuski nie jest jego językiem ojczystym. Z kolei za Francuza nie są postrzegani frankofoni urodzeni i zamieszkali poza granicami Francji. Nie są tutaj właściwie znane teorie, że Francuzami są i winni być

⁵ Ibidem, s. 39–166.

⁶ Ibidem, s. 167.

inkorporowani wraz z prowincjami francuskojęzyczni mieszkańcy Quebecu, Szwajcarii, Luksemburga i Belgii (Walonowie)⁷.

Drugą konstytutywną zasadą *Etat-Nation* jest unifikacja wewnętrzna państwa i suwerennego narodu. Opisany powyżej nacjonalizm francuski cechuje głęboko zakorzeniona preferencja do centralizacji i likwidacji odrębności regionalnych, będąca wspólną spuścizną Bourbonów (szczególnie Ludwika XIV) i rewolucjonistów wszystkich kierunków, co jeszcze w połowie XIX wieku wykazał Alexis de Tocqueville. Jej skutkiem była administracyjna i, dokonywana za pomocą zetatyzowanego obligatoryjnego szkolnictwa, homogenizacja narodu francuskiego w okresie III Republiki, w trakcie istnienia której (1870–1940) praktycznie zlikwidowano poczucie regionalistyczne. Jego resztki zachowały się tylko na Korsyce i w Bretanii, wraz z towarzyszącymi temu poczuciu dialektami, które jako jedyne nie uległy całkowicie językowi francuskiemu, zapewne z tej racji, że nie były jego dialektami, lecz języków włoskiego (Korsyka) i wymarłego staro-celtyckiego (Bretania).

Zwracamy uwagę na jednoczesne współwystępowanie we Francji, datujące się co najmniej od 1789 roku, dwóch głęboko nacjonalistycznych trendów:

A/ Z jednej strony jest to **absolutyzacja suwerenności narodu, wyrażającego swoją wolę za pomocą silnego państwa, mającego atrybuty suwerenności wewnętrznej i zewnętrznej. *Etat-Nation* nie podlega nikomu w stosunkach międzynarodowych i nie uznaje nad sobą żadnej zewnętrznej władzy.**

B/ Z drugiej strony jest to **tendencja homogenizacyjna, mająca na celu przekształcenie mozaiki etnicznej i regionalnej, charakteryzującej Francję przedrewolucyjną, w jednolity naród o jednolitej kulturze, posiadający jedną wolę polityczną** („wola powszechna” J.-J. Rousseau).

Doktryna polityczna Front National jest nie do zrozumienia i nie do pojęcia bez tych dwóch uwag. Doktryna ta wychodzi z opisanego w poprzednim akapicie punktu wyjścia i nie jest przypadkiem, że jej źródłem jest tradycja „suwerenności narodu” z 1789 roku, gdzie tradycja rewolucyjna interpretowana jest nie jako liberalna (prawa człowieka), lecz nacjonalistyczna⁸. **Postulaty Front National zwracają się przeciwko objawom dezintegracji *Etat-Nation*, które wychodzą z 2 źródeł:**

A/ Z zagranicy, ze strony europejskiej *Etat-Nation* jest zagrożony przez procesy **zjednoczenia Europy**. W federalnej Europie nieograniczona suwerenność francuskiego *Etat-Nation* staje pod znakiem zapytania, skoro nad suwerennym narodem i jego wolą znajduje się prawodawstwo unijne (dyrektywy z Komisji Europejskiej, legislacja Parlamentu Europejskiego), nad sądami francuskimi znajdują się orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka i Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. W dyskusjach nad dalszą integracją coraz śmielej mówi się o pan-europejskich

⁷ R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, London 1996, s. 85–91; R. Girardet, *Nationalismes et Nation*, Paris 1996, s. 15–16.

⁸ P.-A. Taguieff, *Un programme „révolutionnaire”?*, w: N. Mayor, P. Perrineau (red.), *Le Front National à découvert*, Paris 1996, s. 197–200.

instytucjach władzy wykonawczej w postaci zreformowanej Komisji Europejskiej z „prezydentem” Unii Europejskiej na czele. Wraz z tymi instytucjami i koncepcjami pojawia się, na razie bliżej nieokreślona, wizja nowego europejskiego pan-suwerena w postaci ogółu obywateli państw członkowskich, połączonych wspólnym obywatelstwem. Jak połączyć te idee i rozwiązania instytucjonalne z absolutną zasadą suwerenności narodu francuskiego? Francuskie sądownictwo dawno stanęło już przed tym problemem, uznając ostatecznie nadrzędność *suwerena* europejskiego nad francuskim⁹.

B/ Z wnętrza kraju, gdzie obserwujemy szybką i postępującą **dezintegrację homogenicznego charakteru *Etat-Nation***. Dezintegracja ta przychodzi z kilku źródeł¹⁰:

a/ Podstawowym jest imigracja zagraniczna, głównie z krajów islamskich. Francja była zawsze krajem gościnnym dla cudzoziemców, ponieważ panowało tutaj silne (i uzasadnione) przekonanie, że siła francuskiej kultury jest tak wielka, że może ona wchłonąć dziesiątki i setki tysięcy imigrantów, których dzieci będą już Francuzami w rozumieniu kulturowym, a także etnicznym (*Français de souche*). Sytuacja ta zmieniła się wraz z pojawieniem się milionowych mas imigrantów islamskich. Granica religijna okazała się trudno przekraczalna w procesie integracji, a imigranci nie wtapiają się w otoczenie, ponieważ zamieszkują zwarte terytoria, głównie przedmieścia wielkich miast, gdzie często stanowią większość. Powstają wielkie enklawy etniczno-religijno-kulturowe. Ci, którzy protestują przeciwko tej fragmentaryzacji kulturowej w oficjalnym dyskursie publicznym nazywani są „skrajną prawicą”, gdyż w liberalnych mediach i kręgach politycznych nacjonalizm stał się synonimem ekstremizmu, bez względu czy ma ona charakter konserwatywny, autorytarny, czy też liberalny ekonomicznie i światopoglądowo, co samo w sobie jest językowym nadużyciem¹¹.

b/ Coraz większej polaryzacji poddawani są rodowici Francuzi, coraz mocniej podzieleni są w swoim poczuciu tożsamości na *zeuropeizowanych* i *postępowych* o poglądach liberalnych i lewicowych oraz na *tradycyjnych*, czyli przywiązanych do *Etat-Nation*.

Dezintegracja wewnętrzna nie stanowi naszego zainteresowania w niniejszym opracowaniu. Wobec tego skupimy się na postulatach Front National dotyczących obrony *Etat-Nation* w perspektywie integracji europejskiej.

⁹ G.J. Wąsiewski, *Francuska koncepcja suwerenności i jej ewolucja w procesie integracji europejskiej (na tle orzecznictwa Rady Konstytucyjnej)*, [w:] S. Jacyński, A. Wielomski (red.), *Suwerenność państwa w dobie integracji i globalizacji*, Siedlce 2007, s. 187–205.

¹⁰ Y. Lacoste, *Vive la Nation! Destin d'une idée géopolitique*, Paris 1997, s. 166–220.

¹¹ Zob. np. A. Chebel d'Appollonia, *L'extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Bruxelles 1996, s. 44–51, 228–239; X. Ternisien, *L'Extrême Droite et l'église*, Paris 1997, s. 161–186; R. Rémond, *Les droites aujourd'hui*, Paris 2005, s. 247–268. Autor niniejszego opracowania zupełnie nie zgadza się z takim umiejscowieniem Front National na osi lewica-prawica, czemu dał wyraz badając program tej partii – zob. A. Wielomski, *Francuski Front Narodowy a kwestia religijna* (w niniejszym zbiorze).

3. FRONT NATIONAL A KWESTIA EUROPEJSKA JAKO PROBLEM BADAWCZY

Twierdzenie, że Front National jest wrogiem zjednoczenia Europy nie jest zgodne z prawdą, chyba, że traktujemy dogmatycznie obecny proces jako bezalternatywny. Problemem badawczym wylaniającym się przy rekonstrukcji stanowiska tej partii w kwestii europejskiej jest kwestia źródeł. Na popularnym youtube znajduje się dużo wypowiedzi Marine Le Pen i innych członków władz partii, krytycznych wobec proponowanego i realizowanego modelu integracji. Jednakże wypowiedzi w internecie, w prasie i w telewizji trudno uznać za holistyczny program. Mają one, jak to zwykle bywa u polityków, charakter ogólnikowy i sloganowy, oddziałując bardziej na emocje, niżli przedstawiające szczegółowo skomplikowane wizje. Od wielu lat w kręgach Front National nie napisano żadnej pracy programowej na interesujący nas temat, która zostałaby wydana przez partię i którą, z tego powodu, moglibyśmy nazwać mianem *stanowiska oficjalnego*. Trudno za europejski program oficjalny traktować prace teoretyczne napisane przez tzw. drugi garnitur działaczy partii lub intelektualistów ze stronnictwem tym związanych, gdyż nie wiadomo na ile ich poglądy odzwierciedlają stanowisko partii, a na ile są to tylko ich indywidualne koncepcje. Partia ta wydaje bardzo mało książek i broszur, z góry przyjmując założenie, że stronnictwo jest od polityki bieżącej, a nie od kwestii historycznych, rozpraw teoretycznych i tworzenia filozofii politycznej¹².

W historii Front National mamy tylko jedną pracę wydaną jako oficjalny druk partyjny, a więc autoryzowany przez władze stronnictwa. Jest to książka Bruno Mégreta *Nowa Europa. O Francję i Europę narodów* (*La Nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*) z 1998 roku. Powstała więc w czasie, gdy przywódcą Front National był jeszcze Jean-Marie Le Pen. Sam Bruno Mégret nie jest dziś członkiem partii, gdyż próbował założyć własne ugrupowanie, bliżej współpracujące z establishmentową centro-prawicą. W 1998 roku książka ta stanowiła rozwinięcie tez z programu rządowego partii z 1993 roku¹³. Jakkolwiek od jej publikacji minęło już prawie dwadzieścia lat, to nie wydaje się nam – porównując jej treści z wypowiedziami obecnego kierownictwa partii – aby Front National zmienił poglądy w kwestii europejskiej na tyle, aby jej tezy traktować jako zdezaktualizowane (co innego w sprawach światopoglądowych, gdzie ewolucja między epoką J.-M. Le Pena a M. Le Pen jest znacząca¹⁴). Innego autoryzowanego źródła nie mamy.

¹² Moja hipoteza znalazła potwierdzenie w 2015 roku, gdy miałem okazję rozmawiać z jedną asystentką Marine Le Pen, która potwierdziła moje przypuszczenia.

¹³ *300 mesures pour la renaissance de la France. Front National, programme de gouvernement*, Saint-Brieuc 1993, s. 355–372.

¹⁴ „Oskarżenia o faszyzm to oczywiście tradycyjny repertuar lewicy”. Z Bernardem Anthonym rozmawia Adam Wielomski, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2008, nr 1, s. 92–93.

4. KRYTYKA MODELU INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ

Lista zarzutów Front National wobec Unii Europejskiej w takiej formule, w jakiej ona dziś istnieje, jest bardzo długa. Ich istotą jest likwidacja Etat-Nation na rzecz rodzącego się z wolna państwa pan-europejskiego. Front National podważa podstawowe zasady na których zbudowana jest Unia Europejska:

A/ Zasada nadrzędności prawa wspólnotowego nad prawem krajowym. W *Nowej Europie. O Francję i Europę narodów* czytamy, że Francja utraciła suwerenność 19 czerwca 1998 roku, gdy parlament francuski ustalił nowe terminy dozwolonych polowań na grzywacze (gatunek gołębia), które to rozstrzygnięcie zostało zignorowane przez sądy, jako sprzeczne z regulacjami europejskimi odnośnie terminów polowań¹⁵. Jakkolwiek terminy legalnych polowań na grzywacze interesuje wybitnie wąskie grono obywateli francuskich, to data 19 czerwca 1998 roku autentycznie jest przełomowa, gdyż była to pierwsza ustawa, która została uchwalona przez reprezentantów suwerennego narodu i która nie weszła w życie z powodu podległości prawa francuskiego Etat-Nation wobec prawodawstwa unijnego. To rzeczywiście data przełomowa, gdy suwerenny Etat-Nation podporządkował się czynnikowi zewnętrznemu.

B/ Zakres regulacji unijnych. Bruno Mégretowi nie chodzi wyłącznie o podległość norm krajowych unijnym (moment nacjonalistyczny), lecz także o zakres unijnej interwencji (moment liberalny). Praca programowa Front National przekonuje, że integracja europejska była pomyślana w celu stworzenia wewnątrz Unii Europejskiej warunków wolno-rynkowych, wolnościowych dla rozwoju gospodarczego. Integracja miała przyczynić się do liberalizacji działalności gospodarczej. Unijna interwencja w terminy polowań na ptaki zaprzecza całej ten koncepcji, stanowiąc przypadek dosłownie archetypiczny. Instytucje unijne, stworzone do liberalizowania gospodarki, zmutowały się w swoje przeciwieństwo, gdyż zajmują się coraz to większą regulacją, a więc ograniczaniem wolności gospodarczych i indywidualnych. Komisja Europejska dokonuje specyficznej inwazji prawnej w życie społeczne państw członkowskich, regulując rozmaite dziedziny życia. Regulacje płynące z instytucji unijnych to ponad 50% całości uregulowań prawnych państw członkowskich. Oznacza to, że decyzje dotyczące dość drobnych szczegółów nie są już podejmowane przez samych zainteresowanych, ani przez gminy, czy państwa w których żyją, lecz przez Unię Europejską. Rola ustawodawstwa krajowego staje się coraz bardziej marginalna, a Komisja Europejska przestała być ciałem administracyjnym, stając się instytucją o władzy wykonawczej i ustawodawczej równocześnie.

C/ Handel światowy. Mégret zauważa, że liberalizacja gospodarcza w Europie dotyczy znoszenia granic celnych pomiędzy członkami Unii Europejskiej, jak i między krajami zewnętrznymi w postaci porozumień regionalnych i światowych o wolnym handlu. Francuska prawica, tradycyjnie protekcyjnista i przywiązana

¹⁵ B. Mégret, *La Nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*, Saint-Cloud 1998, s. 9.

do etatyzmu (*dirigisme*), jest wolnemu handlowi światowemu skrajnie nieprzychylna, bojąc się taniej konkurencji zewnętrznej, głównie anglosaskiej.

D/ „**Deficyt demokracji**”. Komisja Europejska, wskazując pracą programową Front National, od dawna przestała być emanacją państw członkowskich, której celem jest koordynowanie współpracy, lecz uniezależniła się od państw-sygnatariuszy i zaczęła żyć własnym życiem, stając się motorem integracji i regulacji. Początkowo podlegała państwowym-członkom, z czasem stała się ciałem faktycznie i prawnie nadrzędnym wobec rządów krajowych, czego świadectwem jest wyższość jej dyrektyw nad ustawodawstwem krajowym. Tym samym wymknęła się spod jakiejkolwiek kontroli europejskich narodów, ponieważ instytucja ta – powołując się na frazesy o demokracji – sama nie podlega suwerennym (nominalnie) narodom europejskim. Nie pochodzi z wyboru żadnego suwerennego narodu czy to francuskiego czy „europejskiego”, lecz powstaje w gabinetach i kuluarach, w wyniku uzgodnień największych państw członkowskich. Następnie zaś ta ademokratyczna instytucja narzuca swoje akty prawne suwerennym państwom, których przedstawiciele zostali wybrani w demokratycznych wyborach. W tej sytuacji deklarowana przez wszystkie konstytucje państw członkowskich suwerenność narodu staje się fikcją, a władza przeszła w ręce wąskiej oligarchii, która przed nikim nie odpowiada. Unia Europejska nie jest strukturą demokratyczną, gdyż porzuciła zasady do których się odwołuje. Suwerenność narodu jest nieprawdą. W tych warunkach dotychczasowe instytucje państwowe stają się fikcją, gdzie na przykład krajowy minister rolnictwa „stał się super-syndykalistą czy raczej zwykłym lobbystą (w Brukseli)”¹⁶.

E/ **Zasada większości głosów**. Front National zdecydowanie sprzeciwia się unijnej zasadzie większości głosów w podejmowaniu większości decyzji. W jej wyniku Francja – suwerenny Etat-Nation – może zostać zmuszona do realizacji polityki sprzecznej z tym, co definiuje jako swój interes narodowy. Przyjmując zasadę decyzji większością głosów, Unia Europejska przestała być luźną konfederacją państw, przekształcając się w federację, czyli w jedno państwo, acz nie-homogeniczne, nie mające charakteru unitarnego. Państwa członkowskie, jeśli zdecydują się odrzucić dyrektywy Komisji Europejskiej, narażają się na liczne sankcje natury politycznej, a nawet finansowej (vide relacje współczesnej Polski z instytucjami unijnymi), a nawet istnieje możliwość pozbawienia *krnąbrnego* państwa prawa głosu, czyli jego całkowitego ubezwłasnowolnienia, gdy Komisja Europejska uzna, że łamie ono zasady wolności, demokracji, szacunku dla praw człowieka i państwa prawa. Nie mając instrumentów prawnych, Etat-Nation tak dyskryminowany musi albo ulec, albo uciec się do buntu (w jakim trybie i w jaki sposób?) przeciw narzuconej mu tyranii¹⁷.

F/ **Prymat ekonomii nad kulturą**. Unia Europejska nie ukonstytuowała się z myślą o zachowaniu kulturowej tożsamości Europejczyków, lecz dla ułatwienia handlu i przyspieszenia cyrkulacji gospodarczej. Jest to unia dla producentów,

¹⁶ Ibidem, s. 33–34.

¹⁷ Gwoli ścisłości, prawo do secesji z Unii Europejskiej przewiduje Traktat Lizboński, przyjęty już po publikacji pracy B. Mégreta.

konsumentów, rolników, handlowców. Człowiek nie jest tu traktowany jako Francuz, Polak lub Niemiec, lecz jako byt wyłącznie ekonomiczny. Oznacza to podporządkowanie interesów narodowych i sfery kultury sferze ekonomicznej. Stąd unijna zasada wyższości prawa unijnego nad krajowym, gdyż ułatwia to sferom finansowym mnożenie zysków, kosztem utraty suwerenności przez państwa członkowskie. Tradycyjne wartości zostały, konsekwentnie, wyparte przez materializm i konsumpcjonizm. Sfera polityczna została zredukowana do działalności administracyjnej, służącej promowaniu wzrostu ekonomicznego. Wszelkie sfery pozaekonomiczne, uznane przez instytucje europejskie za *ex definitione* drugorzędne, zostały poddane zasadzie relatywizmu, tolerancji, aby nie wstrzymywać gospodarki sporami światopoglądowymi. Oznacza to, że Unia Europejska oparta jest na nihilizmie.

Nihilizm ten, gdzie jedynymi wartościami są pojęcia *wolnego handlu* i *zysku*, jest formą przygotowywania Europy do procesu globalizacji, czyli ekonomicznego, kulturowego i politycznego podporządkowania Stanom Zjednoczonym i mającemu tam swoje siedziby spekulacyjnemu i internacjonalistycznemu kapitałowi. Zdaniem Front National, Unia Europejska miałaby sens, gdyby powstawała jako przeciwwaga dla amerykańskiej dominacji w świecie. Tymczasem powstaje, aby tę amerykańską hegemonię uznać i wtopić się w amerykańską wizję świata. Unia Europejska jest zaczynem dla państwa światowego, zdominowanego przez amerykański wielki kapitał.

Tezy Bruno Mégreta z 1998 przez ostatnich kilkanaście lat zostały w tej kwestii zradykalizowane przez Front National, co wiąże się z wyraźnym słabnięciem Stanów Zjednoczonych. Marine Le Pen głosi dziś wizję świata wielobiegunowego („koncert mocarstw”), rządzonego wspólnie przez Stany Zjednoczone, Rosję, Chiny, Francję i kilka innych potęg, przy czym Unia Europejska jest tutaj traktowana jako szereg oddzielnych państw, a nie jeden podmiot polityki światowej¹⁸.

5. PROGRAM POZYTYWNY

Sprzeciwiając się dominującej koncepcji zjednoczenia, francuscy obrońcy Etat-Nation z Front National nie odrzucają bynajmniej idei europejskiej. Bruno Mégret pisze:

Z pewnością naród to wspólnota o najwyższym stopniu świadomej tożsamości (...) Naród tym niemniej nie jest najwyższą wspólnotą, gdyż ponad nim jesteśmy członkami wspólnoty cywilizacyjnej konstytuującej jedność narodów europejskich. (...) Narody europejskie są w istocie zjednoczone przez tę samą cywilizację ufundowaną na wspólnocie historii, religii, pochodzenia. (...) Europa tworzy, teraz i od zawsze, namacalną realność rodziny ludów zjednoczonych przez wspólną cywilizację¹⁹.

¹⁸ „Prezydent Francji jest tylko wicekanclerzem Niemiec”. Z Marine Le Pen rozmawia Adam Wielomski, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015–16, nr 75–76, s. 73–76.

¹⁹ B. Mégret, *La Nouvelle Europe*, op.cit., s. 43–44.

Front National odwołuje się do definicji Charlesa de Gaulle'a (choć trudno partię tę uznać za gaullistowską), że Europejczycy to „ludzie rasy białej, religii chrześcijańskiej i kultury greckiej oraz rzymskiej”²⁰. Proponowana przez nich alternatywna idea Europy Narodów opiera się na następujących zasadach:

A/ Europejska tradycja. Podstawową z proponowanych zasad jest prawo każdego narodu do kultywowania swojej tożsamości, co oznacza wyższość narodowej tradycji nad unifikującymi kontynent ideologiami pan-europeizmu i neoliberalnego globalizmu. Każdy naród ma prawo kultywować swoje tradycyjne obyczaje i szanować religię swoich przodków. Zasada budowania Europy na fundamencie cywilizacyjnym wyklucza, z jednej strony, przyjęcie do niej Turcji i Maroka, które do członkostwa aspirują. Z drugiej strony, oznacza także całkowite wstrzymanie imigracji spoza krajów europejskich, gdyż odmienni kulturowo emigranci zagrażają jedności cywilizacyjnej kontynentu. Imigranci islamscy zagrażają homogenicznemu charakterowi Etat-Nation od wewnątrz.

B/ Europa jako kontr-Ameryka. Europa winna się kształtować jako forma obrony tradycyjnych wartości przed zalewem przez amerykańską pop-kulturę, opartą na zasadach materializmu i konsumpcjonizmu. Jednoczenie Europy nie powinno służyć postępowi globalizacji, lecz sprzecznie wobec niej. W koncepcji tej globalizacja jest tożsama z amerykańską wizją świata i człowieka, a także anglosaskimi zasadami wolnego handlu światowego. Unia Europejska byłaby pod pewnymi warunkami akceptowalna, gdyby jej celem była walka z amerykańską dominacją w świecie (świat jednobiegunowy, unilateralny). Unia Europejska to jednak tylko jeden rynek i nic więcej jej nie spaja w całość. Mentalność jej elit politycznych nie sięga niczego, co nie ma związku z gospodarką. W aspekcie kulturowo-narodowym, Unia Europejska jest dziełem o programie wyłącznie negatywnym²¹.

C/ Zasada jednomyślności. Mégretoi chodzi o całkowite odrzucenie zasady podejmowania decyzji większością głosów, w jakiegokolwiek sprawie, gdyż Etat-Nation nie może zostać przegłosowane, gdyż negocjowałoby to niepodzielną z zasady suwerenność narodu. Oznacza to konieczność cofnięcia integracji europejskiej z poziomu federacji, do poziomu luźnej konfederacji, gdzie żadne państwo nie może zostać zmuszone do działania wbrew własnej suwerennej woli.

D/ Powrót do zasady supremacji prawa krajowego nad prawem europejskim, czyli likwidacji uprawnień legislacyjnych Komisji Europejskiej i Parlamentu Europejskiego.

E/ Faktyczna likwidacja Komisji Europejskiej. Instytucja ta winna zostać poddana całkowitej rekonstrukcji i przekształcona w rodzaj sekretariatu dla spotkań przedstawicieli suwerennych państw członkowskich, którzy będą debatowali nad wspólnymi problemami.

F/ Odbudowa granic pomiędzy państwami unijnymi, wraz z kontrolą paszportową. Etat-Nation ma prawo decydować kogo wpuszcza na swoje terytorium. Dziś problem ten jest jeszcze mocniej podkreślany niż w 1998 roku, ze względu na zagrożenie terrorystyczne.

²⁰ Ibidem, s. 44.

²¹ Ibidem, s. 61.

G/ **Rezygnacja z zasad wolnego handlu** na poziomie międzynarodowym. Zasada wolnego handlu służy amerykańskiej ekspansji. Europa Narodów powinna prowadzić politykę protekcyjnistyczną i uprzywilejować artykuły własne kosztem importowanych z zewnątrz (głównie amerykańskich)²².

H/ **Przywrócenie liberalnej ekonomii wewnątrz Unii**. Służyć ma temu już sama likwidacja Komisji Europejskiej, która przejawia nieposkromione skłonności etatystyczne, centralistyczne i zajmuje się redystrybucją dochodów państw członkowskich w formie subwencji. Prowadzi to z kolei do zwyczajki podatków. Unia Europejska winna być oparta na modelu konkurencji tak, aby państwa członkowskie, chcąc przyciągnąć kapitał, były zmuszone do liberalizowania własnych gospodarek. Będą musiały się wtedy ścigać kto szybciej zliberalizuje gospodarkę i obniży podatki, ten szybciej przyciągnie kapitał. Zamiast pan-europejskiego socjalizmu, powstanie konkurencja oparta o zasady narodowego liberalizmu. Będą to „zawody w regulacji rynku”²³.

Kategoria	Istniejąca Unia Europejska	Projektowana Europa Narodów
Prawo europejskie a krajowe.	Prymat prawa unijnego.	Prymat prawa krajowego Etat-Nation.
Zakres regulacji europejskich.	Pan-interwencjonizm w życie gospodarcze i społeczne.	Brak prawa interwencji bez zgody państwa.
Demokratyczny charakter Europy.	„Deficyt demokracji”.	Suwerenność Etat-Nation.
Metoda podejmowania decyzji.	Zasada większości jako dominująca.	Jednomysłność. Decyzje nie wiążą krajów przeciwnych projektowi.
Komisja Europejska.	Dominująca pozycja.	Przekształcenie w sekretariat stały głów państw lub innych ich przedstawicieli.
Wolny handel światowy.	Pełne poparcie.	Protekcjonizm celny.
Granice między państwami członkowskimi.	Zniesione.	Przywrócone.
Stosunki Międzynarodowe.	Uznanie prymatu Stanów Zjednoczonych.	Koncert Mocarstw (wielobiegunowość).
Kultura.	Sprawa drugorzędna wobec ekonomii.	Podstawowy wyznacznik europejskości.

Tabela 1: Obecna Unia Europejska a projektowana Europa Narodów

²² Prezentację doktryny protekcjonizmu F.N. stanowi praca J.-M. Le Pen (red.), *Pour un Nouveau Protectionisme*, B.m. i r.w.

²³ B. Mégret, op.cit. s. 162.

Wszystkie opisane powyżej koncepcje pozytywne prowadzą Front National do idei podpisania **nowego traktatu europejskiego Europy Narodów**, który winien zastąpić traktaty z Maastricht i z Lizbony (zob. tabela nr 1). Jego zasada sprowadzać by się miała do zastąpienia integracji kooperacją dobrowolną członków Unii Europejskiej, co oznacza uznanie za świętą zasady suwerenności państwowej *Etat-Nation*. Państwa członkowskie winny mieć swobodę uczestniczenia w realizacji poszczególnych projektów. Dany projekt staje się ogólnounijny, jeśli zaakceptują go jednomyślnie wszyscy członkowie. Ci, którzy są mu przeciwni nie będą mogli być zmuszani do partycypacji w nim.

Front National proponuje 7 oddzielnych traktatów dla członków przyszłej unii:

A/ O unii celnej.

B/ O wspólnym rynku.

C/ O wspólnej polityce rolnej.

D/ O unii monetarnej.

E/ O współpracy kulturalnej.

F/ O sojuszu wojskowym (w praktyce oznacza to likwidację NATO, będącego, zdaniem Front National, narzędziem amerykańskiej dominacji).

G/ O sądzie europejskim, który działałby na zasadzie arbitrażu²⁴.

Zasady dobrowolności, wyższości prawa krajowego i jednomyślności wykluczają centralistyczny model Unii Europejskiej. Każde państwo ma prawo, w każdej chwili, wycofać się z któregoś z paktów lub do niego przystąpić, jak i zachowuje prawo wycofania się z członkostwa w przyszłej unii. Wynika to z uznania supremacji *Etat-Nation* w każdej możliwej kategorii, jako podstawowej konsekwencji konstytucyjnej formuły, że suwerenem we Francji jest naród.

Tekst ten został sporządzony dla posta do Parlamentu Europejskiego Michała Marusika

²⁴ B. Mégret, *La Nouvelle Europe*, op.cit., s. 94–95.

FRANCUSKI FRONT NATIONAL A KWESTIA RELIGIJNA

Front National, przez wiele lat kierowany przez Jean-Marie Le Pena, a obecnie jego córkę Marine Le Pen, to formacja polityczna w pewien sposób zmitologizowana. Dla przeciwników Front National, to archetypiczna postać *skrajnej prawicy, faszyzmu czy neofaszyzmu*¹, podczas gdy dla jego zwolenników to *ostatnia nadzieja* dla tradycyjnej Europy, podzielonej na narody². W dyskusjach publicystycznych, ale – niestety – także naukowych, dominuje etykietowanie tego ugrupowania politycznego. Ze smutkiem trzeba stwierdzić, że nie prowadzi się prawie rzetelnych badań nad myślą i doktryną polityczną tej formacji politycznej.

W tym przerzucaniu się etykietami nikt nie zajmuje się analizą stosunku Front National do religii, może poza jego stosunkiem do islamu, gdyż niechęć francuskich nacjonalistów do świata muzułmańskiego jest dobrze znana. Być może ten brak zainteresowania tą kwestią wynika z kompletnej laicyzacji środowiska francuskich naukowców, których problematyka religijna nie interesuje; być może jednak przyczyna ma charakter innego rodzaju. Z punktu widzenia taktyki etykietowania poruszanie kwestii religijnej jest niewygodne, gdyż stosunek faszyzmu – a takowy zarzuca się przecież Front National – do religii jest bardzo niewyraźny i skomplikowany. Poruszanie się w kwestiach religijnych mogłoby doprowadzić do powiększenia problemów z szufladkowaniem Front National.

1. PRAWICA FRANCUSKA A RELIGIA

Wypadałoby jednak zacząć od naszkicowania *mapy* stosunków pomiędzy religią a prawicą we Francji, gdyż pozwoli to nam uchwycić pewną specyfikę, charakterystyczną dla Francji. Nasza polska, polonocentryczna perspektywa powoduje, że odruchowo łączymy chrześcijaństwo (ściślej: katolicyzm) z prawicą konserwatywną

¹ Np. A. Chebel d'Appollonia, *L'extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Bruxelles 1996, s. 228 i nast.; R. Pankowski, *Neofaszyzm w Europie Zachodniej. Zarys ideologii*, Warszawa 1998, s. 80 i nast.

² K. Kawęcki, *Pod znakiem nacjonalizmu*, Biała Podlaska 2007, s. 65 i nast.

lub narodową. Jednak we Francji połączenie takie wcale nie jest jednoznaczne. We Francji nigdy nie było jednej prawicy, lecz występowały rozmaite prawice. Wedle znanej typologii René Rémonda, nad Sekwaną występuje prawica ultraroyalistyczno-legitymistyczna, orleanistyczna i bonapartystowska³.

Z tych 3 kierunków jedynie ultraroyalści-legitymiści są konsekwentnie religijni i katolicy, a ich filozofia polityczna zbudowana została na bazie tradycyjnego katolicyzmu⁴. Ten nurt filozofii politycznej właśnie w nauce Kościoła katolickiego znajduje radykalną antytezę dla zwalczanych przez siebie idei Rewolucji Francuskiej i dziedzictwa Oświecenia i dlatego nie sposób wyobrazić sobie ultras-agnostyka, skoro cała istota tej doktryny opiera się na legitymizacji przedrewolucyjnego świata za pomocą nauki Kościoła. Ujął to znakomicie Louis de Bonald pisząc, że „Rewolucja rozpoczęła się deklaracją praw człowieka, a skończy się deklaracją praw Boga”⁵. Idee prawicowe z katolicyzmem wiązą czołowi przedstawiciele partii ultrasów-legitymistów: Joseph de Maistre, Louis de Bonald czy Louis Veuillot.

Ultras-legitymiści z pewnością dominują intelektualnie na prawicy francuskiej przez cały wiek XIX; to oni są *prawdziwą prawicą*, która dyktuje opinii publicznej katalog wartości dzięki któremu rozróżnia ona co jest, a co nie jest prawicowe. Ale z dominacją intelektualną nie zawsze w parze idzie rzeczywista przewaga polityczna, którą nurt ten traci wraz z Rewolucją Lipcową (1830). To wydarzenie zapoczątkowuje dominację liberalnej prawicy, tzw. orleanistycznej. Religijność tej formacji jest bardzo wątpliwa. Po pierwsze, jest to prawica liberalna, wyznająca w kwestiach światopoglądowych zasadę wolnego osądu (*libre examen*). Hołdujących jej liberałów cechuje kompletnie niezrozumienie katolickiego pojęcia Tradycji, Magisterium i dogmatu. Antycypując tzw. modernizm, przedstawiciele tego kierunku uważają religijne koncepcje za historycznie uwarunkowane fenomeny, które zmieniają się wraz z ludźmi, epoką i podłożem społeczno-intelektualnym⁶. François Guizot – czołowy polityk i filozof polityczny tej formacji – nie ukrywał, że chodzi mu o „chrześcijaństwo całkowicie liberalne”⁷, wzorowane na reformowanej zasadzie indywidualnej interpretacji Biblii, dogmatów, wszelkich prawd wiary. To wzorowanie się na protestantyzmie nie jest przypadkowe, gdyż dotykamy tu drugiej cechy typowej dla prawicy orleanistycznej: prawie wszyscy jej wybitni myśliciele i politycy to protestanci (kalwini). Ale problem jest jeszcze szerszy. Nie tylko liderzy polityczni i ideolodzy są protestantami; także całe zaplecze społeczne tego stronnictwa to protestancka lub antyklerykalna

³ R. Rémond, *Les droites en France*, Paris 1982, s. 37n.

⁴ A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu, 1789–1830*, Kraków 2003, s. 48 i nast.

⁵ L. de Bonald, *Législation primitive*, Paris 1847, s. 93.

⁶ Zob. np. F. Guizot, *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, Paris 1868, s. LVIII i nast.; B. Constant, *O religii*, Warszawa 2007 [1824–1831], s. 35, 40, 46 i nast., 111, 462, 474 i nast.

⁷ F. Guizot, *Méditations sur la religion...*, s. 6.

klasa mieszczańska. Wśród zamożnych mieszczan francuskich w pierwszej połowie XIX wieku nie ma prawie praktykujących katolików⁸. Tendencja ta będzie stała. Cechą charakterystyczną liberalnej prawicy francuskiej zawsze były czasem zajadły, czasem źle skrywane antyklerykalizm i wolnomyślicielstwo, co wynikało z historycznej genezy tej grupy społecznej, która wzbogaciła się (właściwie powstała z niczego) w czasie Rewolucji Francuskiej, gdy za grosze wykupiła od państwa tzw. dobra narodowe, czyli majątki zrabowane szlachcie i Kościołowi. Mieszczaństwo francuskie nie tylko zostało stworzone przez antykatolicką Rewolucję, ale znajdowało się w trwałym konflikcie z Kościołem, który dążył do odzyskania zrabowanego mu mienia.

Trzeci nurt francuskiej prawicy – bonapartyzm (który przekształcił się w XX wieku w gaullizm) – to typowa nacjonalistyczno-imperialna ideologia obywatelska (laicka). Bonapartyści nie wierzą w Boga, lecz w chwałę (*gloire*) Francji. Nie są antyklerykalni, raczej religii nie rozumieją, jest im ona obca, choć szanują ją jako część narodowej tradycji. Wyraża to dobrze znane powiedzenie Napoleona:

Moja filozofia polityki polega na tym, aby rządzić tak, jak chce tego ogół. W tym sensie uznaję suwerenność ludu. Aby skończyć wojny wandejskie byłbym katolikiem, gdybym panował w Egipcie, byłbym muzułmaninem, byłbym ultramontaninem, gdybym chciał panować w Italii. Gdybym panował nad żydami, to odbudowałbym świątynię Salomona⁹.

Mentalność tej formuły jest głęboko antyteistyczna, gdyż jest to partia doczesnej, narodowej chwały, a więc jakby podświadomie tworzy antytezę do chrześcijaństwa, które kieruje swoją uwagę na to, co po śmierci. W zakładzie Pascalskim bonapartyzm bez wahania opowiedziałby się za doczesnością. Bazę społeczną tej formacji stanowi nacjonalistyczne drobnomieszczaństwo, które w czasie wszystkich rewolucji nastawione było wywrotowe, które myśli wywrotowo, a jego poglądy to konglomerat gorącego patriotyzmu, populizmu i etatyzmu. Zasługą bonapartyzmu – jak trafnie zwrócił uwagę wspomniany Rémond¹⁰ – było przesunięcie tych ludzi z lewicowo-rewolucyjnej części sceny politycznej, ku prawicy, która z biegiem czasu nabierała charakteru nacjonalistycznego i imperialnego.

Reformy szkolne III Republiki, czyli powstanie szkoły *laickiej i republikańskiej*, miały nieprawdopodobne konsekwencje społeczne. Mniej więcej do lat osiemdziesiątych XIX wieku mówi się o *dwóch Francjach*, czyli o katolicko-prawicowej i o laicko-lewicowej. Ta ostatnia liczebnie jest w mniejszości, a jej przewaga polityczna wynika z tego, że skupia się w miastach, szczególnie w Paryżu, i jest lepiej zorganizowana. Reformy szkolne zmieniają to, gdyż republikańska szkoła kształci młode pokolenia

⁸ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji, 1822–1870*, Warszawa 1961, s. 25.

⁹ Cytowane wielokrotnie, np. B. de la Meurthe, *Histoire de la négociation du concordat de 1801*, Tours 1920, s. 133; W. Gurian, *Die Politischen und Sozialen Ideen des Französischen Katholizismus 1789–1914*, b.m.w. 1928, s. 43.

¹⁰ R. Rémond, *Les droites en France*, op.cit., s. 99 i nast.

w duchu dogłębnie laickim i indyferentnym; dominujący nurt filozoficzny – pozytywizm – nie kryje swojej wrogości do wszelkiego spirytualizmu. Partia katolicka dosłownie topnieje w oczach; wymiera. W tej zmienionej rzeczywistości ideowej nie może dziwić nas pojawienie się prób stworzenia prawicy laickiej, której idee nie są zakorzenione w woli Boga. Za pierwszą wielką próbę takiego oparcia myśli prawicowej na socjologii (gdzie nie pyta się o ontologiczne źródła praw społecznych), uważana jest Action Française Charlesa Maurrasa¹¹.

Po II Wojnie Światowej żadna z dużych francuskich partii prawicowych nie przyznawała się już do związków z chrześcijaństwem. Nie oznacza to, że nie było prawicowych polityków-katolików. Przeciwnie, katolikiem byli Charles de Gaulle¹² czy Jacques Chirac. Rzecz tylko w tym, że praktykowali oni katolicyzm wyłącznie w zaciszu domowym, bojąc się jakichkolwiek manifestacji swojej wiary w życiu publicznym; nie miała ona wpływu na ich doktrynę polityczną, wizję państwa czy ustawodawstwo. Prawica przyjęła lewacki i antyklerykalny schemat państwa laickiego, rozumianego jako nieobecność religii w życiu publicznym. Dopiero ostatnimi czasy Prezydent Nicolas Sarkozy odważył się kilkakrotnie wspominać o roli religii w życiu publicznym, ale nie poszły za tym jakiekolwiek czyny; zresztą ci, którzy sprawę tę zbadali twierdzą, że Sarkozy'emu bardziej chodzi o znalezienie *modus vivendi* V Republiki z islamem niż z katolicyzmem¹³. Jednak nawet te delikatne ukłony w stronę religii powodują alergiczne reakcje środowisk antyklerykalnych, co widać było w czasie ostatniej wizyty Benedykta XVI we Francji (IX 2008)¹⁴.

Większość francuskiej prawicy jest religijnie kompletnie indyferentna, a jedynie na jej skraju znajdują się ośrodki refleksji politycznej jawnie przyznające się do katolicyzmu lub też jawnie go odrzucające. Z sił politycznych przyznających się do katolicyzmu wymienić trzeba nieliczne środowiska konserwatywno-monarchistyczne (tzw. legitymiści)¹⁵; przeciwko religii głośno wypowiada się zaś tzw. nowa prawica, gdzie górę wzięły koncepcje neopogańskie i politeistyczne¹⁶.

¹¹ D. Frescobaldi, *La controrivoluzione* (Barrès, Maurras, Daudet), Firenze 1949, s. 23; M. Curtis, *Three Against the Third Republic, Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton 1959, s. 94, 233; C. Capitan Peter, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française*, Paris 1972, s. 11; Ph. Beneton, *Le conservatisme*, Paris 1988, s. 54.

¹² A. Hall, *Naród i państwo w myśli politycznej Charlesa de Gaulle'a*, Warszawa 2005, s. 32–33.

¹³ M. Pelteir, *Nicolas Sarkozy. La république. Les religions*, Paris 2008.

¹⁴ E. Weber, M. Janik, *Lewica we Francji przeciw pielgrzymce B16*, na stronie internetowej konserwatyzm.pl (dostęp : 20.09.2009.).

¹⁵ J. Bartyzel, *Współczesny rojalizm francuski*, [w:] M. Szulakiewicz (red.), *Filozofia i polityka w XX wieku*, Kraków 2001, s. 139 i nast.; idem, „Umierać, ale powoli”. *O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2002, s. 902 i nast.

¹⁶ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle droite*, Paris 1994, s. 186 i nast.; M. Angella, *La Nuova Destra. Oltre il neofascismo fino alle "nuove sintesi"*, Firenze 2000, 17 i nast.; F. Germinario, *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Torino 2002, s. 32 i nast.; J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monothismus*, Münster 2002, s. 38–39, 45 i nast.

2. FRONT NATIONAL A RELIGIA – OFICJALNE STANOWISKO

Z oficjalnych enuncjacji Front National i jej lidera Jeana-Marie Le Pena nie wynika jednoznaczna deklaracja do której tradycji politycznej partia ta się przyznaje. Ogólnie jest to tradycja tzw. białej Francji, ale ta zawsze była i jest wielonurtowa: legitymiści, orleaniści, katolicy, nacjonałiści, pétainiści, zwolennicy Algierii Francuskiej, maurraści, antygaullistowska prawica, nacjonalistyczni przeciwnicy integracji europejskiej i imigracji¹⁷. Pod nazwą Front National kryje się konglomerat wielu środowisk politycznych i tradycji intelektualnych, połączonych osobą wspólnego lidera i sprzeciwem wobec rządów „bandy czworga”, czyli czterech establiszmentowych partii. Partia jako całość nie przedstawia się jako kontrrewolucyjna. Jej predylekcja do *Maryslianki* i *tricolore* sytuuje ją w tradycji prawicy orleanistycznej lub bonapartystowskiej.

W 1993 roku Front National wydał i mocno napracował się nad rozpropagowaniem książki *300 środków dla odrodzenia Francji. Front Narodowy. Program rządowy* (*300 mesures pour la renaissance de la France. Front National. Programme de gouvernement*). W tej liczącej ponad 400 stron książce próżno by jednak szukać rozdziału o polityce religijnej, kwestii stosunków państwo-Kościół. Indeks rzeczowy, zamieszczony na końcu opracowania, nie zawiera takich słów jak „religia”, „Kościół”, „katolicyzm”, „chrześcijaństwo”. Dzieje się tak mimo że we wstępie do książki czytamy, że jest to praca, która ma dać odpowiedź na „kryzys który przetacza się przez nasz kraj”¹⁸. Opisując znamiona tegoż kryzysu, autorzy z Front National piszą o narkomanii, przestępczości, dezintegracji społecznej, aborcji, AIDS, rozprzestrzenianiu się ideologii permissywnych i mondialistycznych. Ale z jakich pozycji jest to krytyka? Czy ma ona chrześcijański/katolicki charakter?

Zdecydowanie nie. Jedynie przy sprawie aborcji wspomniano, że chrześcijaństwo słusznie akcentowało obronę życia od momentu poczęcia, ale cechą charakterystyczną jest, że zdanie o tym mówiące jest w formie czasu przeszłego (*Un respect que le christianisme a placé au coeur du monde de sa conception du monde (...)*)¹⁹. Czyli to nie chrześcijaństwo i jego świat ideowy mają stanowić remedium na kryzys moralny współczesnego świata. Tym remedium ma być nacjonalizm²⁰. Teza taka pojawia się także w innych pracach działaczy Front National, między innymi w narysowanej przez Bruno Mégreta wizji alternatywy dla Unii Europejskiej. Tu także jest mowa o odrodzeniu narodowym, ale nie religijnym, jako remedium na kryzys

¹⁷ P. Perrineau, *Le Front national, 1972–1994*, [w:] M. Winock (red.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris 1994, s. 273–274.

¹⁸ *300 mesures pour la renaissance de la France. Front National. Programme de gouvernement*, Saint-Brieuc 1993, s. 12.

¹⁹ Ibidem, s. 14.

²⁰ Ibidem, s. 15–16, 23.

cywilizacyjny²¹. Tutaj także, gdy mówi się o chrześcijańskim otoczeniu w którym powstał naród francuski, również używa się czasu przeszłego²². To bardzo charakterystyczne dla liderów Front National.

Nawet potępiając postmodernistyczną wizję społeczeństwa wielokulturowego autorzy programu rządowego Front National odwołują się wyłącznie do idei narodowej. Wielokulturowość stanowi problem o wymiarze nacjonalistycznym, jego istotą jest brak patriotyzmu cudzoziemców, ich powiązania z francuską kulturą, tradycją. Jedyne raz wspomina się, że cudzoziemcy mają „religię radykalnie odmienną”²³ od Francuzów. Z tekstu nie wynika jednak, czy jest to religia *radykalnie odmienna* od tradycyjnego katolicyzmu czy chrześcijaństwa Francuzów, czy też *radykalnie odmienna* od powszechnego nad Sekwaną laicyzmu. Dopiero po przerzuceniu kilku kartek dowiadujemy się, że chodzi tu o islam, który należy zwalczać. Ciekawe jest jednak uzasadnienie. Poza wskazaniem na fakt, że islam nie ma nic wspólnego z francuską tradycją narodową, autorzy programu Front National piszą, że „ze swojej natury religia muzułmańska nie rozdziela tego, co duchowe od tego, co doczesne”²⁴. Pozwala to wysnuć przypuszczenie, że problem islamski nie jest oceniany z perspektywy dychotomii chrześcijaństwo-islam, lecz z laickiej i republikańskiej perspektywy antynomii między wizją państwa laickiego a państwa wyznaniowego²⁵.

Ostatecznie z projektu Front National wyłania się dziwna wizja. Jest tu opisany konflikt dwóch Francji: tej indyferentnej, demoliberalnej i wielokulturowej z drugą Francją, tą tradycyjną. Wiemy, że Francji grozi „kulturalny Czarnobyl”²⁶, ale w sumie nie wiemy czym jest ta tradycyjna Francja. Czy tradycyjna to jest to samo co katolicka? Być może, że słowo *tradycyjna* maskuje chrześcijaństwo, może jednak *tradycyjna* odwoływać się równie dobrze do tradycji oświeceniowej, rewolucyjnej czy napoleońskiej.

W programie rządowym Front National jest sporo zdjęć, które tę Francję symbolizują: katedry, kościoły, pomniki Jeanne d’Arc. Mimo to autorzy z Front National jakby nie odważyli się wspomnieć, że ta Francja o którą walczą jest krajem o katolickiej czy chrześcijańskiej istocie. Czytając ten program trudno nie odnieść wrażenia, że spór toczy się między postmodernistami, którzy nie uznają żadnych wartości, a nacjonalistami propagującymi religijnie neutralne wartości i cnoty obywatelskie/

²¹ B. Mégret, *La nouvelle Europe. Pour la France et l’Europe des nations*, Saint-Cloud 1998, s. 41 i nast.

²² B. Mégret, *La Flamme. Les voies de la renaissance*, Paris 1990, s. 82–83, 207; idem, *L’autre scénario. Pour la France et l’Europe*, Paris 2006, s. 178.

²³ *300 mesures...*, s. 37.

²⁴ Ibidem, s. 43.

²⁵ Tę samą perspektywę spotykamy także w innych tekstach działaczy Front National – zob. np. J.-Y. Le Gallou, *Culture et identité nationale*, [w:] B. Gollnisch (red.), *Une ame pour la France. Pour en finir avec genocide culturel*, Oullins 1988, s. 46.

²⁶ B. Mégret, *Pour un protectionisme culturel*, w: *Pour en Nouveau Protectionisme*, B.m. i r.w., s. 115.

patriotyczne. Nawet w przypadku ostro potępianej aborcji argumenty są utylitarne i narodowe: denatalizacja, brak rąk do pracy w celu utrzymania armii emerytów. Nie ma słowa o chrześcijańskiej koncepcji życia czy duszy ludzkiej. Jeśli program ten ma chrześcijańskie korzenie, to są one ukryte pod płaszczem pewnej odmiany republikańskiej ideologii, wizji cnót obywatelskich, która bardziej przypomina bonaparty-stowską wizję narodowej *glorie*, niż wizję katolicką.

To samo zjawisko dostrzegamy w pracach programowych Bruno Mégreta. W jego licznych książkach znajdujemy sążniste kilkudziesięciostronicowe rozdziały o kryzysie współczesnej Europy. Zdaniem Mégreta, ma on źródła w rozpadzie „dominujących wartości”²⁷, które zostały doszczętnie rozbite przez lewicę²⁸. Mégret porównuje to zjawisko z epoką upadającego Cesarstwa Rzymskiego, gdy Rzymianie przestali wierzyć w tradycyjne cnoty obywatelskie. To bardzo charakterystyczne porównanie, gdyż świadczy o tym, że jego zdaniem, kryzys wynika z upadku cnót obywatelskich – które Mégret fałszywie określa mianem *virtu* (to pojęcia wywodzi się od N. Machiavelli’ego, a nie od Rzymian, florencki pisarz tak określał rzymskie cnoty) – a nie cnót religijnych. Wspomina wprawdzie o destrukcyjnym wpływie wolterianizmu, ale też bez konkluzji w postaci wspomnienia o chrześcijaństwie na którym Voltaire swoją *destrukcję* praktykował.

Czyli co jest antidotum na kryzys cywilizacji wedle Bruno Mégreta? Píše on następująco:

cywilizacja spoczywa na hierarchii norm i na porządku, który z nich wypływa i są one tym lepiej szanowane, im są szerzej przyjęte i uznane, niż narzucone jako prawa. Trzeba być więc bardziej konsekwentnym niż Voltaire, który po skonstatowaniu jakieś wspa- niałe korzyści daje religia, zajął się metodycznym podkopywaniem tych zasad. Trzeba te zasady wykorzystać jako narzędzie polityczne użyteczne dla odrodzenia narodowego²⁹.

Ze stwierdzenia tego wynika, że religia nie tyle jest prawdziwa, ile jest użyteczna społecznie. Dlatego nie należy jej zwalczać, ale ją popierać. Sprawą sporną pozostaje kwestia, czy jako narzędzie do odbudowania Francji i Europy, rekonstrukcji cywilizacji zachodniej, może służyć religia, skoro ci, którzy mieliby temu procesowi przewodzić, nie traktują jej poważnie, jako prawdy, lecz wyłącznie jako użyteczne narzędzie?

Bruno Mégret postrzega religię jako narzędzie polityki, a konkretnie polityki nacjonalistycznej. Warto zacytować inny fragment jego rozważań na ten temat:

Trzeba wykonać duży wysiłek mający na celu powrót sacrum. Przede wszystkim, wypadałoby oddać chrześcijaństwu miejsce uprzywilejowane w naszym kraju. Oczywiście, nie wchodzi w grę poddać w wątpliwość konieczność rozdziału Kościoła

²⁷ B. Mégret, *L'Alternative national. Les priorités du Front National*, Saint-Cloud 1997, s. 34.

²⁸ B. Mégret, *L'imperatif du renouveau. Les enjeux de demain*, Paris 1986, s. 100 i nast.

²⁹ B. Mégret, *L'Alternative national...*, s. 36.

i państwa, zresztą zgodnego z nauczaniem kanonicznym jak i ustawiczną tradycją cywilizacji europejskiej. Jeśli rzucamy taką propozycję, to dlatego, że chrześcijaństwo uformowało tożsamość naszego narodu podczas tysiąca pięciuset lat jego historii. Czy się jest czy się nie jest chrześcijaninem, wierzącym lub nie, ten fakt jest integralną częścią naszej cywilizacyjnej spuścizny. Czy nasza ziemia nie jest pokryta kalwariami, kaplicami i katedrami, które przypominają bezustannie obecność sacrum w naszym pejzażu? Jeśli więc wolność religijna musi być skrupulatnie przestrzegana, to nie zgadzamy się, aby religia chrześcijańska była uznawana tak samo jak wszystkie inne, gdyż oznaczałoby to pozostawienie wolnego pola dla zagranicznych religii, takich jak islam, które bez ograniczeń rozwijają się na naszej ziemi³⁰.

Przytoczony tu obszerny fragment pokazuje, że Mégret traktuje chrześcijaństwo jako element narodowej tradycji, o tyle istotny, o ile jest tejże tradycji częścią. W ogóle nie jest poruszana kwestia, czy chrześcijaństwo jest czy nie jest religią prawdziwą. Jest potrzebne, aby bronić Francję przed islamem – *zagraniczną religią*. Ale i tak polityka *przywracania sacrum* musi się mieścić w republikańskich schemacie rozdziału Kościoła od państwa, który bynajmniej nie ma przecież nic wspólnego z *ustawiczną tradycją cywilizacji europejskiej*. Chyba, że początek tej tradycji liczylibyśmy od roku 1789.

Warto zwrócić uwagę, że w licznych pracach drukowanych przez Front National, a poświęconych kwestiom ekonomicznym, nie ma wzmianki o katolickiej nauce społecznej, choć wiele proponowanych przez tę partię rozwiązań można stosunkowo prosto z nauczaniem Kościoła powiązać. Byłoby to szczególnie użyteczne w kontekście bezustannych medialnych ataków i zarzutów o *faszizm*. Czynią tak np. postfascyści włoscy z Alleanza Nazionale, którzy swoje koncepcje ekonomiczne tłumaczą jako nauczanie papieskie w kwestiach społeczno-gospodarczych³¹.

W istocie władze Front National traktują religię chrześcijańską dosyć instrumentalnie, jako element narodowej tożsamości. Następuje tu odwrócenie hierarchii wartości względem nauczania katolickiego, które głosi, że najważniejszą wspólnotą do której należy człowiek jest wspólnota eklezjalna, a dopiero potem jednostka jest częścią narodu, rodziny i innych grup. Wedle Front National jest inaczej: najpierw jest się Francuzem, a dlatego, że się nim jest należy szanować religię, gdyż jest ona częścią narodowej tożsamości, niezbędnej dla istnienia republiki. Jak pisze Mégret, „demokracja, bardziej niż inne ustroje, nie może obejść się bez cnót obywatelskich”³². A więc chodzi nie o Boga, ale użyteczne politycznie cnoty obywatelskie!

Należy postawić w tym miejscu pytanie: czy cnoty te koniecznie muszą pochodzić z religii chrześcijańskiej? Przecież mogą mieć swoje źródło w innym systemie religijnym czy filozoficznym. Na jednej z konferencji organizowanych przez Front

³⁰ Ibidem, s. 47.

³¹ G. Alemanno, *Intervista sulla destra sociale*, Venezia 2002, s. 24, 28, 39.

³² B. Mégret, *L'Alternative national...*, s. 48.

National Doyen J. Haudry dowodził, że trzeba zwrócić się do innych źródeł, a mianowicie do tradycji indo-europejskiej³³. Na gruncie narodowej idei *gloire* trudno uznać ontologiczną wyższość tradycji chrześcijańskiej wobec tradycji celtycko-germańskiej. Decyduje o tym wyłącznie wybór polityczny.

W ostatnim okresie od oficjalnych władz Front National płyną w dodatku sygnały o rozmiękczeniu nawet tej laickiej – ale na swój sposób tradycyjnej w treści – wizji cnót obywatelskich. Chodzi tu o stopniową akceptację postmodernistycznego modelu rodziny. Aż do niedawna Front National, mimo że nie było to przedstawiane jako *chrześcijańska koncepcja rodziny*, w sumie propagował wizję sformalizowanych prawnie związków (czyli małżeństwa) o wielodzietnym charakterze. Nawet jeśli nie było tu mowy o małżeństwie w znaczeniu sakramentalnym, to była to chrześcijańska i tradycyjna koncepcja familijna. I właśnie ta fundamentalna dla francuskiego nacjonalizmu idea doznała ostatnio silnego uszczerbku, gdy starzejący się Jean-Marie Le Pen przekazał faktyczne kierownictwo stronnictwa swojej córce – Marine Le Pen, która ogłosiła, że partii nie interesują problemy homoseksualne i że „tożsamość seksualna nie jest problemem politycznym, a więc konsekwentnie każdy ma prawo żyć tak jak chce”³⁴. Wypowiedź ta wywołała burzę, dlatego Marine Le Pen zaczęła się tłumaczyć, że nie oznacza to akceptacji małżeństw jedнопłciowych³⁵. Wydaje się jednak, że Front National trwale zmienia zdanie w tej kwestii. Dowodzi tego odejście z szeregów partii już w 2004 roku Bernarda Anthony’ego – wieloletniego eurodeputowanego i znanego działacza katolickiego. W jednym z wywiadów Anthony stwierdził, że odszedł, gdyż Marine Le Pen faktycznie już narzuciła partii odmienne od chrześcijańskiego podejście nie tylko do związków homoseksualnych, ale także do aborcji³⁶.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że wszyscy członkowie Front National są religijnie indyferentni. Wprost przeciwnie, w środowisku tym znajduje się duża liczba działaczy katolickich o poglądach tradycjonalistycznych, często przeciwnych reformom II Soboru Watykańskiego. Wymieńmy w tym miejscu Jeana Madirana – przeciwnika reform soborowych, nowego nauczania i zmian liturgicznych³⁷. Madiran właśnie tradycyjny katolicyzm, oparty na trydenckim katechizmie, uważa za

³³ D.J. Haudry, *L'héritage indo-européen dans notre culture*, [w:] B. Gollnisch (red.), *Une ame pour la France. Pour en finir avec genocide culturel*, Oullins 1988, s. 15 i nast.

³⁴ *Marine Le Pen estime que l'„identité sexuelle” n'est pas le problème des politiques*, na stronie internetowej tetu.com (dostęp: 23.08.2009.).

³⁵ *Marine Le Pen contre le mariage homosexuel*, na stronie internetowej france.qrd.org (dostęp: 23.08.2009.).

³⁶ „Oskarżenia o faszyzm to oczywiście tradycyjny repertuar lewicy”. Z Bernardem Anthony’em rozmawia Adam Wielomski, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2008, nr 1, s. 92.

³⁷ Zob. przede wszystkim jego polemiki z modernistycznymi duchownymi we Francji – np. J. Madiran, *Le concile en question*, Saint-Brieuc 1985; idem, *L'Extrême droite et l'Eglise. Réponse*, Paris 1998; idem, *La révolution copernicienne dans l'Eglise*, Paris 2002; idem, *Histoire du catechisme 1955–2005*, Versailles 2005; idem, *La laïcité dans l'Eglise*, Versailles 2005. Nt. poglądów religijnych J. Madirana zob. D. Masson, *Jean Madiran*, Maule 1989, s. 159 i nast.

istotę doktryny francuskiej prawicy narodowej i Front National³⁸. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że jest w mniejszości i że jego poglądy nie stanowią oficjalnej linii partii.

3. RELIGIJNOŚĆ JEANA-MARIE LE PENA

Twórcą i symbolem Front National jest Jean-Marie Le Pen. Nie ma wątpliwości, że sygnalizowany niewyraźny charakter partii w kwestii religijnej nie mógłby zaistnieć bez jego akceptacji. Dlatego warto zająć się religijnością tego polityka.

W swoich książce *Powrót Francji* (*La France est de retour*) Le Pen pisze o swojej religijności. Deklaruje, że jest katolikiem; iż urodził się i wychował w wierze katolickiej. Zgodnie z własnymi deklaracjami modli się codziennie do Boga, ale do Kościoła chodzi rzadko. Tę absencję tłumaczy nie wewnętrznymi własnymi problemami religijnymi, lecz reformami posoborowymi, a konkretnie niechęcią do rytu posoborowego (NOM). Nowa liturgia jest zdesakralizowana; narzeka także na likwidację łaciny jako języka liturgicznego. W NOM – mówi Le Pen – „w ogóle nie znajduję religii moich przodków”, w skutek tego „czuję się cudzoziemcem w miejscu kultu”³⁹.

Trzeba stwierdzić, że przedstawiona tu teza nie brzmi przekonująco. O ile można zrozumieć (choć to nielogiczne, świadczące o podejściu do religii jako zjawiska estetycznego), że Le Pen nie uczęszcza na Msze św. z powodu odrzucenia nowej liturgii, o tyle nie brzmi to przekonująco z deklarowaną sympatią dla Jana Pawła II, który był przecież zagorzałym przeciwnikiem rytu trydenckiego i zwolennikiem NOM-u. Spór o NOM był zasadniczym powodem rozejścia się dróg między tradycjonalistami katolickimi a Watykanem i ekskomuniki nałożonej na abpa Marcela Lefebvre’a właśnie przez Jana Pawła II w 1988, czyli w 3 lata po publikacji *Powrotu Francji*. Z tego powodu możemy powiedzieć, że nie mamy powodów aby zaprzeczać, że Le Pen wierzy w Boga, ale jego tłumaczenie dlaczego omija praktyki religijne jest zupełnie nieprzekonujące.

Dalsze wynurzenia świadczą o tym, że wiedza Le Pena na temat problemów katolicyzmu współczesnej Francji jest znikoma. Ostro atakuje część episkopatu francuskiego, który publicznie potępiał Front National za „rasizm”. I na tym tle chwali abpa Lefebvre’a za wzniesienie wysoko „sztandaru tradycji katolickiej”. Le Pen nie tylko nie widzi zasadniczej sprzeczności w sympatii dla Jana Pawła II i abpa Lefebvre’a, ale tego ostatniego uważa za... sojusznika papieża przeciwko religijnym nowatorom⁴⁰. Słowa te pisane były wprawdzie przed oficjalnym rozejściem się dróg papieża i francuskiego arcybiskupa, ale świadczą wyraziście o ignorancji nacjonalisty w tematyce eklezjastycznej.

³⁸ J. Madiran, *Nous ne sommes pas des extrémistes*, Paris 1988, s. 7 i nast.

³⁹ J.-M. Le Pen, *La France est de retour*, Paris 1985, s. 145–146.

⁴⁰ Ibidem, s. 149.

Warto podkreślić, że podobne oskarżenia wobec Kościoła posoborowego wysuwa Bruno Mégret, który pisze:

Otóż, dziś oglądamy sytuację gdy sacrum jest poddane pod znak zapytania i jest atakowane we wszystkich sferach społeczeństwa, wliczając w to także te, które wydawałyby się ku temu najmniej przychylne. W istocie, paradoksalnie, to sam Kościół odegrał w tym procesie wielką rolę. Laicyzując swoje rytury i swoją powierzchowność, dał się wchłoniąć światu doczesnemu, a tym samym poważnie przyczynił się do zatarcia sacrum. Ze swojej strony rządy, bez względu na ich barwy partyjne, ułatwiły, przyczyniły się do tej nieszczęsnej ewolucji⁴¹.

Podobnie jak w przypadku Front National, także i w licznych książkach Le Pena o religii znajdujemy tylko skromne wzmianki. Na początku *Powrotu Francji* stwierdza, że Front National powstał w 1972 roku jako próba „odrodzenia prawicy ludowej, społecznej i narodowej”⁴². A więc znów zapomniano o przymiotniku *katolickiej*. Nie jest to przypadkiem, gdyż czytamy następnie, że nie chce, aby Front National był postrzegany jako partia katolicka czy ramię Kościoła, gdyż część jej członków nie jest katolikami⁴³. Tak jak i oficjalny program partii, tak i prywatne enuncjacje Le Pena poświęcone są kryzysowi państwa i narodu, objawiającemu się w denatalizacji, przestępczości, rozpadzie instytucji rodziny, wielokulturowości, rozluźnieniu pojęć moralnych i swobodzie seksualnej⁴⁴. Jednak te zjawiska demoralizacji nie są bezpośrednio połączone z laicyzacją i wielkim kryzysem wiary jaki przechodzi Francja od ponad 100 lat. W *Nadziei* czytamy:

państwo nie może, ani nie powinno być moralnie neutralne. Jego powołaniem jest służba dobru publicznemu, ochrona uczciwych obywateli przed przestępcami, wspieranie woli życia przeciw skłonnościom samobójczym, troska o przetrwanie wspólnoty, której nadaje organizację⁴⁵.

Mamy tu klasyczny bonapartystyczny motyw państwa jako kreatora pojęć moralnych o patriotycznym zabarwieniu.

Warto w tym miejscu zacytować ciekawy fragment o fundamentach kulturowych zjednoczonej Europy. Jean-Marie Le Pen tak opisuje swój ideał europejski: chodzi o „model europejski, łączący wolną gospodarkę i humanistyczne wartości odziedziczone po Grecji, Rzymie i chrześcijaństwie, w którym jednostka i społeczeństwo

⁴¹ B. Mégret, *L'Alternative national...*, s. 43.

⁴² J.-M. Le Pen, *La France est de retor*, op.cit., s. 18; idem, *Nadzieja*, Warszawa 1994, s. 20–21.

⁴³ J.-M. Le Pen, *La France est de retor*, op.cit., s. 158.

⁴⁴ Ibidem, s. 86–87, 167 i nast.

⁴⁵ J.-M. Le Pen, *Nadzieja*, op.cit., s. 20.

odnajdują się w ideale sprawiedliwości i solidarności⁴⁶. W cytacie tym zwraca uwagę stwierdzenie *wartości odziedziczone*, gdzie dawno nieistniejące Grecję i Rzym równa się z chrześcijaństwem, które przecież istnieje. Jednak Le Pen mówi o nim jako o jakiejś historycznej, nieaktualnej już formacji. Mamy tutaj to samo rozumowanie, które znaleźliśmy w książce o programie rządowym Front National – dyskurs o chrześcijaństwie prowadzony jest w czasie przeszłym (ściślej: przeszłym dokonanym). Jedynie w słynnym artykule *Krzyk muezzina* (*Le cri du muezzin*) znajdujemy proste odwołanie się do chrześcijaństwa, jako idei społecznie żywej, ale może to instrumentalnie wynikać z pasji antyislamskiej. Poza tym chrześcijaństwo występuje tu w dziwnej zbitce, gdzie mowa jest o „zachodniej cywilizacji humanistycznej i chrześcijańskiej”⁴⁷, czyli złączonych w jedno – a przecież tak sobie przeciwstawnych – tradycjach oświeceniowych i katolickich.

Podobnie jak w cytowanym programie Front National, także i osobiste poglądy Jeana-Marie Le Pena nasycone są dużą dozą niechęci do islamu, ale nie wynika to z przesłanek religijnych. Ten nacjonalista nie wierzy w kulturową asymilację muzułmanów, których identyfikacja z religią będzie zawsze silniejsza niż z nową ojczyzną⁴⁸. Nie znajdujemy tu przeciwstawienia my-chrześcijaństwo *versus* oni-islamiści.

4. FRONT NATIONAL A RELIGIA – PRÓBA PODSUMOWANIA

Z naszych analiz wynika, że Front National przedstawia się publicznie jako partia laicka. Taki obraz przedstawiają zarówno oficjalne dokumenty Front National, jak i książki autorstwa przywódców tej partii. Na podstawie oficjalnych pism i książek trudno oczywiście wyrokować o prywatnych poglądach polityków. Jest faktem, że oficjalna linia partii jest kompletnie laicka. O chrześcijaństwie mówi się rzadko i w czasie przeszłym.

Być może we Francji partia walcząca o kilkanaście procent głosów nie ma innego wyjścia. W końcu to najbardziej laicki kraj Europy, gdzie wiarę w Boga deklaruje jedynie 51% ankietowanych⁴⁹. Front National charakteryzuje się elektoratem wyjątkowo różnym, często głosującym na partię w geście protestu przeciwko establishmentowi. W sytuacji gdy połowa wyborców to ateści, a z pozostałej połowy zaledwie kilka procent to *autentyczni* katolicy, jawne deklaracje proreligijne byłyby krokiem samobójczym.

⁴⁶ Ibidem, s. 119.

⁴⁷ J.-M. Le Pen, *Le cri du muezzin*, w: idem, *J'ai vu juste! Avertissements et analyses Au service des Français*, Saint-Cloud b.r.w., s. 20.

⁴⁸ Idem, *Nadzieja*, op.cit., s. 36.

⁴⁹ *Francuzi zaskoczeni reakcją na wizytę papieża*, na stronie internetowej fakty.interia.pl (dostęp: 13.09.2009.).

Jakby jednak tego nie tłumaczyć, pozostaje faktem, że Front National jest formą nacjonalizmu laickiego. Na przytaczanej na początku mapie prawicy autorstwa René Rémonda trudno byłoby Front National umieścić jako spadkobiercę legitymizmu. Jej niechęć do liberalizmu sytuuje ją także poza tradycją orleanistyczną. Nacjonalizm, idea wielkiej Francji połączona z pewnym oddaleniem od religii, czyni z Front National pokłosie bonapartyzmu, gdzie *gloire* narodu jest ważniejsza niż chwała Kościoła.

Pierwodruk w B. Grott (red.): Różne oblicza nacjonalizmów. Kraków 2010, s. 339–48.

BIBLIOGRAFIA

- 100 Jahre deutscher Rassismus. Katalog und Arbeitsbuch Herausgegeben von der Kölner Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Köln 1988.
- 300 mesures pour la renaissance de la France. Front National, programme de gouvernement*, Saint-Brieuc 1993.
- Agathon [H. Massis, A. de Tardel], *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris 1913.
- H. d'Aguesseau, *XIX-e Mercuriale. L'amour de la Patrie. Prononcée à la Saint Martin 1715*, [w:] idem, *Oeuvres*, Paris 1759, t. I.
- H.O. Aguilar (red.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, Mexico 2001.
- P. Alatri, *Le Origini del fascismo*, Roma 1962.
- D. Albertini, D. Doucet, *Histoire du Front national*, Paris 2014.
- Alphabet républicain*, Paris an II (1793/1794).
- S. Alberton-Coppola, *Bergier contre Rousseau: un dialogue de sourds*, [w:] S. Asal, Rohbeck (red.), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich. Selbsteutungen des 18. Jahrhunderts im Spiegel der Zeitgenossen*, Berlin 2003.
- G. Alemanno, *Intervista sulla destra sociale*, Venezia 2002.
- E. Alger, *Vom 'Nationalisme républicain' zum 'Nationalisme intégral' als ideelle Staatsauffassung der 'Action française'*, Heidelberg 1936.
- K. Algermissen, *Germanentum und Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Frömmigkeit*, Hannover 1934.
- P. Alter, *Nationalism*, London 1989.
- M. Angella, *La Nuova Destra. Oltre il neofascismo fino alle "nuove sintesi"*, Firenze 2000.
- [anonim], *Rząd rosyjski i kościół katolicki* [1898], [w:] B. Toruńczyk (red.), *Narodowa Demokracja. Antologia myśli politycznej „Przeglądu Wszechpolskiego”*, Londyn 1983.
- B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997.
- B. Anthony, „Oskarżenia o faszyzm to oczywiście tradycyjny repertuar lewicy”. Z Bernardem Anthonyem rozmawia Adam Wielomski, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2008, nr 1.
- A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, Torino 1965.
- H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003.

- F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, München 1934.
- S. Asal, *Der politische Tod Gottes. Von Rousseau Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie*, Dresden 2007.
- J. Atkinson, *Donald Tusk nie jest moim przywódcą europejskim. Rozmowa z Janice Atkinson*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76.
- R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)*, Tournai b.r.w.
- M. Auer, *Der privatrechtliche Diskurs der Moderne*, Tübingen 2014.
- A. Aulard, *Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793–1794)*, Paris 1892.
- A. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française. Origines et développement de la démocratie et de la République, 1789–1804*, Paris 1926.
- J.M. Aznar, *Ocho años de gobierno. Una visión personal de España*, Barcelona 2004.
- G. Babeuf, *Pisma wybrane*, Warszawa 1951.
- B. Baczko, *The Social Contract of the French: Sieyès and Rousseau*, „Journal of Modern History”, 1988, nr 60.
- J.J. Badia, *Acción Española, una aproximación histórico-ideológica*, „Verbo”, 1983, nr 217–18.
- D. Bagge, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris 1952.
- J. Bainville, *Les dictateurs*, Paris 1996 [1935].
- J. Bainville, *Jardin des Lettres*, Paris 1929, t. I–II.
- J. Bainville, *Préface*, w: P. Gorgolini, *Le Fascisme*, Paris 1923.
- K.M. Baker, *Souveraineté*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- M. Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871.
- S. Baldwin, *Jean Bodin and the League*, „Catholic Historical Review”, 1937, nr 23.
- Z. Balicki, *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1902.
- M. Bankowicz, *Niedemokratyzmy*, Kraków 2011.
- Ch. Barbier, *Macron doit poser les bases de Nation européenne*, „L'Express”, na stronie internetowej leexpress.fr, dn. 26.09.2017.
- R. Barny, *Le Comte d'Antraigues: un disciple aristocrate de J.-J. Rousseau. De la fascination au reniement, 1782–1797*, Oxford 1991.
- R. Barny, *Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution*, „Dix-huitième Siècle”, 1974, nr 6.
- P. Barrière, *La vie intellectuelle en France. Du XVIe siècle à l'Epoque Contemporaine*, Paris 1961.
- C. Barrabino, *Il ,popolo' nell'ideologia nazional-socialista*, Milano 1940.
- M. Barrès, *Mes cahiers*, Paris 1929–49, t. VIII, X.
- M. Barrès, *L'idéal dans les doctrines économiques*, „La Cocarde”, 14.11.1894.
- M. Barrès, *Journal de ma vie extérieure*, Paris 1994.
- M. Barrès, *Scenes et doctrines du nationalisme*, Paris 1925, t. II.
- M. Barrès, *Socialisme et nationalisme*, „La Patrie”, 27.02.1903.
- Cz. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999.

- J. Bartyzel, *Nacjonalizm a religia w krajach iberyjskich w XX wieku*, [w:] B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006.
- J. Bartyzel, *Spółeczne Panowanie Chrystusa Króla w tradycyjnym nauczaniu Kościoła*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2007, nr 59.
- J. Bartyzel, *‘Umierać, ale powoli!’. O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2002.
- J. Bartyzel, *Współczesny rojalizm francuski*, w: M. Szulakiewicz (red.), *Filozofia i polityka w XX wieku*, Kraków 2001.
- J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, Gdańsk 2003.
- J. Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat*, Warszawa 1993.
- J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk 1998.
- F. Baumgartner, *Radical Reactionaries: The Political Thought of the French Catholic League*, Geneva 1976.
- J. Baxa, *Romantik und konservative Politik*, w: G.-K. Kaltenbrunner (red.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972.
- C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris 1985.
- P. Becat, *Maurras, la révolution et le nationalisme*, „Ecrits de Paris”, 1991, nr 7–8.
- R. Beck, *Das Regierungssystem Francos*, Bochum 1979.
- R. Bellarmin, *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia* [1586], [w:] idem: *Disputationes. De controversiis christianae fidei, adversus huius temporis Haereticos*, Parisiis 1608, t. II.
- Ph. Beneton, *Le conservatisme*, Paris 1988.
- Ph. Beneton, *Jacques Maritain e Charles Maurras*, [w:] R. Papini (red.), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano 1978.
- J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitt und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983.
- J. Beneyto Perez, J. Costa Serrano, *El partido. Estructura e historia del derecho publico totalitario, con especial referencia al Régimen Español*, Zaragoza 1939.
- G. Benrekassa, *Crise de l'Ancien Régime, crise des idéologies: une année dans la vie de Sieyès*, „Annales”, 1989, nr 1.
- L. Bergeron, *Biens nationaux*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*. Paris 1992.
- L. Bergeron, *Napoléon ou l'état post-révolutionnaire*, [w:] C. Lucas (red.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1988, t. II, *The Political Culture of the French Revolution*.
- I. Berlin, *Europejska jedność i zmienne kole jej losu*, [w:] idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004.
- I. Berlin, *Odchylona gałąź, o rozwoju nacjonalizmu*, [w:] idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004.

- A. Bertelé, *I tre sistemi economici, liberalismo, socialismo, corporativismo. Loro origini storiche, presupposti ideali, principii generali*, Torino 1940.
- G. de Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, Paris 1990.
- T. de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets: traité très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les sujets*, Magdebourg 1575.
- T. de Bèze, *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique*, La Rochelle 1592.
- A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450*, Cambridge 1970.
- A. de Blas Guerrero, *Sobre el nacionalismo español*, Madrid 1989.
- E. de Blaye, *Franco ou la monarchie sans roi*, Ligugé 1974.
- F. Bluche, *L'Ancien Régime. Institutions et société*, Paris 1993.
- F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, Paris 2000.
- F. Bluche, *Louis XIV*, Paris 1986.
- J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576].
- L. de Bonald, *Législation primitive*, Paris 1847.
- N.-L. Bonaparte, *Des idées napoléoniennes*, Paris 1860.
- N. Bończa-Tomaszewski, *Demokratyczna geneza nacjonalizmu*, Warszawa 2001.
- C. Bosser, *Les conceptions de la dictature pendant la Révolution Française. Thèse pour le Doctorat en droit de l'Université de Cergy-Pontoise*, 2005, mikrofilm w Staatsbibliothek w Berlinie.
- J. Bossuet, *Défence de l'église gallicane [Defensio Declarationis celeberrimae, quam de potestate ecclesiastica sanxit Clerus Gallicanus XIX Martii MDCLXXXII]*, Paris 1845 [1730].
- J. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, Paris b.r.w. [1688], t. I–II.
- J. Bossuet, *Politique*, Paris 1966.
- J. Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture-Sainte*, Paris 1818 [1709].
- J. Bossuet, *Uwagi nad historią powszechną*, Warszawa 1788 [1681], t. I–III.
- G. Bottai, *Le Corporazioni*, Milano 1935.
- G. Bottai, *La funzione di Roma nella vita culturale e scientifica della nazione*, Roma 1940.
- A. Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid 1993.
- [J. Boucher], *De Iusta Henrici Tertii Abdicatione e Francorum Regno*, Lugduni 1591.
- P. Bourdin, *La théologie politique de saint Thomas*, [w:] Ch. Zarka (red.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris 1999.
- P.L. Bousset, *Droits constitutionnels, des évêques de France et véritables libertés de l'église gallicaine*, B.m.w. 1828.
- M. Braga da Cruz, *O Partido e o Estado na Salazarismo*, Lisboa 1988.
- K. Brandi, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, Leipzig 1941.
- S. Breuer, *Nationalismus und Faschismus. Frankreich, Italien und Deutschland im Vergleich*, Darmstadt 2005.

- J. Brissot, *Rome jugée, et l'autorité législative du pape anéantie*, Paris 1791.
- R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, London 1996.
- A. Buchanan, *Secesja i nacjonalizm*, [w:] R.E. Goodin, Ph. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- G. Budé, *De l'institution du Prince*, Paris 1547.
- E. Burke, *Refleksje o rewolucji we Francji*, Warszawa 1994 [1790].
- T. Buron, P. Gauchon, *Les fascismes*, Paris 1973.
- C. Calhoun, *Nacjonalizm*, Warszawa 2007.
- C. Calhoun, *Nationalism and Ethnicity*, "Annual Review of Sociology", 1993, nr 19.
- R. Calleja Rovira, *Jean Bodin a la sombra de Thomas Hobbes. En los orígenes de la teoría de la soberanía*, „Revista de Estudios Políticos“, 2014, nr 166.
- R. Calvo Serer, *La dictadura de los franquistas*, Alençon 1973, t. I–II.
- R. Campderrich Bravo, J.A. Estévez Araujo, *Der Einfluss Carl Schmitts in Spanien*, w: R. Voigt (red.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Baden-Baden 2007.
- C. Capitan Peter, *Charles Maurras et l'idéologie d'Action française*, Paris 1972.
- V. De Caprariis: *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, t. I (1559–1572).
- C.A. Casanova, *Verdad escatológica y acción intramundana*, Pamplona 1997.
- E. Catta, *La doctrine politique et sociale du Cardinal Pie (1815–1882)*, Paris 1991.
- H. Cavallera, *L'immagine del Fascismo in Giovanni Gentile*, Lecce 2008.
- A. Cavuldak, *Ein bürgerliches Glaubenserkenntnis: die Legitimität der religionspolitischen Ordnung in der Demokratie bei Jean-Jacques Rousseau*, [w:] O. Hidlago (red.), *Der lange Schatten des Contrat Social. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau*, Wiesbaden 2013.
- L. Cedroni, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suarez*, Roma 1996.
- A. Chebel d'Appollonia, *L'extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Bruxelles 1996.
- J.-L. Chabot, *Le nationalisme*, Paris 1986.
- H.S. Chamberlain, *La Genèse du XIXme siècle [Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts]*, Paris 1913 [1899], t. I–II.
- J. Charbonnel, *Le gaullisme en question*, Paris 2002.
- C.-F. De Chasseboeuf Volney, *La loi naturelle, ou le cathéchisme du citoyen français*, Sallior 1793.
- J. Cheaunu, *Esquisse d'un jugement chrétien du nazisme*, Paris 2007.
- Ph. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920–1930)*, Paris 1999.
- B. de Chergé, *La légimité*, Paris 2005.
- J.-J. Chevallier, *Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale*, "Revue Française de Science Politique", 1953, nr 1.
- Y. Chiron, *Maurice Barrès. Le prince de la jeunesse*, Paris 1986.

- Y. Chiron, *La vie de Maurras*, Paris 1991.
- G. Clemenceau, *Au soir de la pensée*, Paris 1927, t. II.
- G. Clemenceau, *Grandeurs et misères d'une victoire*, Paris 1997 [1930].
- M. Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957.
- A. Cochin, *Le Patriotisme humanitaire*, "La Revue Universelle", t. I, z. 1.
- C. Colliot-Thélène, *Carl Schmitt contre Max Weber, rationalité juridique et rationalité économique*, w: C.-M. Herrera (red.), *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995.
- J. Colombat, *La Fin du monde civilisé. Les Prophéties de Vacher de Lapouge*, Paris 1946.
- F.J. Conde, *Sobre la situacion actual del Europeo*, "Revista de Estudios Politicos", 1949, nr 2.
- B. Constant, *O religii*, Warszawa 2007 [1824–1831].
- Constitution civile du clergé* [1790], na stronie internetowej ac-reims.fr.
- A. Cormier, *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras*, Paris 1955.
- E. Corradini, *Discorsi politici. (1902–1923)*, Firenze 1923.
- E. Corradini, *Jedność i potęga narodów*, Poznań 1937 [1922].
- E. Corradini, *La vita nazionale*, Siena 1923.
- P. Corrêa de Oliveira, *Noblesse et élites traditionnelles dans les allocutions de Pie XII*, Paris 1993.
- A. Corvisier, L. Meyer, *La Révolution Française*, Paris 1991, t. I.
- A. Costa Pinto, *Os Camisas Azuis. Ideologia, Elites e Movimentos Fascistas em Portugal 1914–1945*, Lisboa 1994.
- A. Costa Pinto, *The Salazar 'New State' and European Fascism*, San Domenico 1991.
- C. Costamagna, *Dottrina del fascismo*, Brindisi 1983 [1938], t. I, *Il principio dello Stato*.
- C. Costamagna, *Il senso dello Stato*, „Ciritica Fascista”, 15.01.1927.
- G. Coutant de Saisseval, *La Légitimité monarchique. Le droit royal historique*, Paris b.r.w.
- M.-D. Couzinet, *La logique divine dans 'Les Six livres de la République' de Jean Bodin*, [w:] L. Foisneau (red.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris 1999.
- L. Crocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, "Annales de Philosophie Politique", 1965, nr 5.
- J.M. Cuenca Toribio, *Sobre el nacionalismo español del siglo XX y el nacionalcatolicismo*, „Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”, 2008, nr 85.
- M. Curtis, *Three Against the Third Republic, Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton 1959.
- E.R. Curtius, *Maurice Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus*, Bonn 1921.
- R. D'Allonnes, *Rousseau et Jacobinisme: pédagogie et politique*, "Annales Historiques de la Révolution Française", 1978, nr 234.

- J. Dangers, *Le XVII^e siècle, siècle de Saint-Augustin*, "Cahiers de l'Association Internationale des Etudes Françaises", 1953, nr 3–5.
- G.-J. Danton, *La Patrie en danger. Discours*, B.m. i r.w. [1792–93].
- R. Dargent, *Napoléon III. L'Empereur du Peuple*, Paris 2009.
- L. Daudet, *Député de Paris* [1933], [w:] idem, *Souvenirs littéraires*, Paris 1968.
- L. Daudet, *L'Entre-deux-guerre*, Paris 1932.
- D. Decherf, *Bainville. L'intelligence de l'histoire*, Paris 2000.
- Deklaracja o wolności religijnej (Dignitatis humanae)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań b.r.w.
- B. Delgado Criado, *La Generación del 98 y la educación en España*, „Revista de Educación”, 1997, nr 1.
- J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1979.
- J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, Warszawa 1986, t. I–II.
- E. Denninger, *Vom Ende nationalstaatlicher Souveränität in Europa*, „Juristen Zeitung“, 2000, nr 22.
- J. Desanti, *Gentile et les origines philosophiques du fascisme*, w: M.A. Macciocchi (red.), *Eléments pour une analyse du fascisme*, Paris 1976, t. I.
- P. Descoqs, *A travers l'oeuvre de M. Charles Maurras*, Paris 1913.
- A. Diaw, *Rousseau et la Révolution française*, „Cahiers de Philosophie Politique et Juridique”, 1988, nr 14.
- G. Dickès-Lafargue, *Le dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*, Paris 2005.
- D. Diderot, *Homme*, w: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel 1751–1766, t. VIII.
- L. Díez del Corral, *Doctrinärer Liberalismus. Guizot und sein Kreis*, Neuwid am Rhein 1964.
- R. Dmowski, *Dopełnienia I. Podstawy etyczne*, [w:] idem, *Mysli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989.
- R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo* [1927], [w:] idem, *Wybór pism*, Nowy York 1988, t. IV.
- R. Dmowski, *Mysli nowoczesnego Polaka*, Warszawa 1989 [1904].
- I. von Döllinger (Quirinus), *Römische Briefe von Concil*, München 1870.
- J. Domaradzki, *Religia ludzkości. Augusta Comte'a socjologiczna wizja religii*, Poznań 2005.
- M. Dorigny, *La formation de la pensée économique de Sieyès d'après ses manuscrits, 1770–1789*, „Annales Historiques de la Révolution Française”, 1988, nr 271.
- M. Dorigny, *Les Girondins et Jean-Jacques Rousseau*, „Annales Historiques de la Révolution Française”, 1978, nr 234.
- J.-Y. Dormagen, *Logique du fascisme. L'Etat totalitaire en Italie*, Paris 2008.
- J. Droz, *Présentation*, [w:] idem (red.), *Le Romantisme politique en Allemagne*, Paris 1963.

- A. Duarte Silva, *Salazar e a politica colonial do Estado Novo, o acto colonial (1930–1951)*, w: *Salazar e o Salazarismo*, Lisboa 1989.
- F. Duprat, *L'Ascension du M.S.I.*, Paris 1972.
- F. Duprat, *Les mouvements d'extrême droite en France de 1944 à 1971*, Paris 1998.
- J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji, 1822–1870*, Warszawa 1961.
- Edit de Louis XIV qui donne force de loi à la déclaration du clergé* [1682], [w:] J. Lemer (red.), *Dossier des Jésuites et des libertés de l'Eglise gallicane*, Paris 1877.
- L'Edit de Nantes*, w: *Edits, Déclarations et Arrests concernans la Religion P. Réformée, 1662–1751 précédés de l'Edit de Nantes*, Paris 1885.
- G. Eisermann, *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat”, 1994, nr 33.
- J. Ellul, *Histoire des institutions*, Paris 1976, t. III, *Le Moyen Age*.
- F. Ercole, *L'origine francese d'una nota formola Bartoliana*, „Archivio Storico Italiano”, 1915, nr 73.
- J. Evola, *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre* [Sintesi di dottrina della razza], Berlin b.r.w. [1937].
- J. Evola, *Il mito del sangue*, Milano 1937.
- S.G. Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris 1989.
- S.G. Fabre, *La souveraineté de Bodin à Hobbes*, «Hobbes Studies», 1991, nr 4.
- N. Fattovich, *Il senso della Romanità in Mussolini*, Bologna 1939.
- Y. Fauchois, *Centralisation*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- Ch. Fauré, *Sieyès, lecteur problématique de Lumières*, “Dix-huitième Siècle”, 2005, nr 37.
- J. Favrat, *La pensée de Paul de Lagarde (1827–1891). Contribution à l'étude des rapports de la religion et de la politique dans le nationalisme et le conservatisme allemands au XIXème siècle*, Lille-Paris 1979.
- R. de Felice, *Mussolini il fascista*. Torino 1995, t. II, *L'organizzazione dello Stato fascista, 1925–1929*.
- R. de Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1883–1920*, Torino 1995.
- A. Fernández Molina, *La generación del 98*, Barcelona 1973.
- G. Ferreyrolles, *L'âge d'or de la „Cité de Dieu”?*, [w:] L. Devillairs (red.), *Augustin au XVII siècle*, Firenze 2007.
- J. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe* [1800], [w:] idem, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa 1996.
- L. Foisneau, *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, Paris 2000.
- L. Foisneau, *Sovereignty and Reason of State: Bodin, Botero, Richelieu and Hobbes*, [w:] H.A. Lloyd (red.), *The Reception of Bodin*, Leiden 2010.
- L. Fontana-Russo, *Politica economica generale e corporativa*. Roma 1940.
- Ph. Foro, *Włochy faszystowskie*, Kraków 2008.
- E. Fournière, *L'artifice nationaliste*, Paris 1903.

- M. Fraga Iribarne M. Fraga Iribarne, *Carl Schmitt en interpretación española*, [w:] D. Negro Pavón (red.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid 1996.
- F. Franco, *Pensamiento político*, Madrid 1975, t. I–II.
- Francuzi zaskoczeni reakcją na wizytę papieża, na stronie internetowej fakty.interia.pl.
- H. Frank, *Die Neugestaltung des deutschen Rechts*, „Deutsches Recht”, 1935, nr 19/20.
- D. Frescobaldi, *La controrivoluzione (Barrès, Maurras, Daudet)*, Firenze 1949.
- F. Furet, *Constitution Civile du Clergé*, [w:] idem, M. Ozouf (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, Paris 1992.
- F. Furet, E. Nolte, *Fascisme et communisme*, Paris 1998.
- G.B. Furiozzi, *Dal Socialismo al Fascismo. Studi sul sindacalismo rivoluzionario italiano*, Napoli 1998.
- O. Gablantz, *Nationalismus*, w: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, t. VII. Göttingen 1961.
- F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Roma-Bari 1981.
- J.-Y. Le Gallou, *Culture et identité nationale*, [w:] B. Gollnisch (red.), *Une ame pour la France. Pour en finir avec genocide culturel*, Oullins 1988.
- L. Gambetta, *Discours et plaidoyers choisis*, Paris 1909.
- D.C. García, *El debate Modernismo-Generación del 98*, “Reflexiones”, 2009, t. 88, nr 2.
- P. Gay, *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, New York-London 1996.
- A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii*. (L. Gumplowicz, L.F Ward), Wrocław 1966.
- E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.
- I. Gentillet, *O ateizmie francuskich makiawelistów [1576]*, [w:] A. Nowicki (red.), *Filozofia francuskiego Odrodzenia*, Warszawa 1973.
- F. Germinario, *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Torino 2002.
- C. Geulen, *Geschichte des Rassismus*, Bonn 2007.
- O. von Gierke, *Der germanische Staatsgedanke*, Berlin 1919.
- O. von Gierke, *Die soziale Aufgabe des Privatrechts*, Frankfurt am. Main 1948.
- S. Giocanti, *Maurras. Le chaos et l'ordre*, Paris 2006.
- R. Girardet, *Nationalismes et Nation*, Paris 1996.
- V. Giscard d'Estaing, *Democratie française*, Paris 1976.
- T. Gluziński, *Naród i Kościół [1937]*, [w:] A. Meller, P. Tomaszewski (red.), *Życie i śmierć dla narodu! Antologia myśli narodowo-radykalnej z lat trzydziestych XX wieku*, Toruń 2009.
- Y. Gobry, *Pie IX. Le Pape des Tempêtes*, Paris 1999.
- J. Godechot, *La contr-révolution. Doctrine et action*, Paris 1984.
- T.I. Gomá, *Apologia de la Hispanidad. Discurso pronuciado en el Teatro “Colón”, de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del “Día de la Raza”, “Acion Española”, 01.11.1934.*

- I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Mexico 1998.
- Ph. Gonnard, *Les origines de la légende napoléonienne. L'oeuvre historique de Napoléon à Sainte-Hélène*, Genève 1976.
- M. González, *La economía política del franquismo (1940–1970)*, Madrid 1979.
- P.C. González Cuevas, *Carl Schmitt en España*, [w:] D. Negro Pavón (red.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid 1996.
- P.C. Gonzalez Cuevas, *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913–1936)*, Madrid 1998.
- A. Górski, *Idea władzy suwerennej w poglądach Jana Bodinusa*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 1992, nr 2.
- T. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertrag*, Freiburg 1906, t. III.
- H. Grebing, *Positionen des Konservatismus in der Bundesrepublik*, [w:] H.-G. Schumann, *Konservatismus*, Köln 1974.
- A.J. Gregor, *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, New Brunswick 2008.
- M. Gross, *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, b.m.w. 2005.
- B. Grott, *Od ‘totalizmu katolickiego’ do ‘monoidei’. Czy w II Rzeczypospolitej zanosilo się na ustrój totalitarny*, [w:] idem (red.), *Różne oblicza nacjonalizmów*, Kraków 2010.
- B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański. Narodowo-katolicka formacja ideowa II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Kraków 1996.
- B. Grott, *Nacjonalizm i religia – proces zespalandia nacjonalizmu z katolicyzmem w jedną całość ideową w myśli Narodowej Demokracji 1926–1939*, Kraków 1984.
- B. Grott, *Nacjonalizm czy nacjonalizmy*, [w:] idem (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy?* Kraków 2006.
- B. Grott, *Religia, Kościół, etyka w ideach i koncepcjach prawicy polskiej. Narodowa Demokracja*, Kraków 1993.
- Grzegorz XVI, *Cum primum* [1832], na stronie internetowej nonpossumus.pl.
- Grzegorz XVI, *Mirari vos / O liberalizmie*, Warszawa 2003 [1832].
- K. Grzybowski, B. Sobolewska, *Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789–1968)*, Warszawa 1971.
- P. Gueniffey, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire, 1789–1794*, Paris 2000.
- A. Guès, *Le patriotisme jacobin*, „Itinéraires”, 1974, nr 185.
- J. Guilhaumou, *Nation, individu et société chez Sieyès*, „Genèse”, 1997, nr 26.
- J. Guilhaumou, *Un nom propre en politique: Sieyès*, „Mots”, 2000, nr 63.
- J. Guilhaumou, *Rousseau, citoyenneté, et la Révolution française (1789–1792)*, [w:] T. L'Aminot (red.), *Etudes. Jean-Jacques Rousseau*. Reims 1989.
- F. Guizot, *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, Paris 1868.

- G. Gullión Kalle, *Carl Schmitt en España*, Madrid 1996.
- W. Gurian, *Die Politischen und sozialen Ideen des Französischen Katholizismus 1789–1914*, B.m.w. 1928.
- E. Hales, *Mazzini and the Secret Societies, The Making of a Myth*, New York 1956.
- A. Hall, *Naród i państwo w myśli politycznej Charles'a de Gaulle'a*, Warszawa 2005.
- G. Handwerk, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, "Studies in Romanticism", 2001, nr 40.
- T. Harada, *Adam Müllers Staats- und Wirtschaftslehre*, Marburg 2004.
- T. Harada, *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik. Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Berlin 1989.
- K. Harvill-Burton, *Le Nazisme comme religion. Quatre théologiens déchiffrent le code religieux nazi (1932–1945)*, Quebec 2006.
- D.J. Haudry, *L'héritage ino-européen dans notre culture*, [w:] B. Gollnisch (red.), *Une ame pour la France. Pour en finir avec genocide culturel*, Oullins 1988.
- R. Havard de la Montagne, *Histoire de la démocratie chrétienne. De Lamennais à Georges Bidault*, B.m.w. 2005.
- C.J.H. Hayes, *Essays on Nationalism*, New York 1933.
- C. Hayes, *The Historical Evolution of Modern nationalism*, New York 1948.
- J. Hayward, *Bonapartist and Gaullist Heroic Leadership: Comparing Crisis Appeals to an Impersonated People*, [w:] P. Baehr, M. Richter (red.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Cesarism, and Totalitarianism*, Cambridge 2004.
- P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972.
- G.W.F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, Warszawa 2003 [1821].
- M. Herrero López, *El 'nomos' y lo politico, La filosofia politica de Carl Schmitt*, Pamplona 2007.
- T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954 [1651].
- T. Hobbes, *O obywatelu* [1542], w: idem, *Elementy filozofii*, Warszawa 1952, t. II.
- E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programs, myth, reality*, Cambridge 1990.
- R. Höhn, *Reich, Grossraum, Grossmacht*, Darmstadt 1942.
- R. Höhn, *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische Staatsperson*, Hamburg 1935.
- R. Höhn, *Otto von Gierke Staatslehre und unsere Zeit*, Hamburg 1936.
- J. Hombravella, *Politica económica española (1959–1973)*, Barcelona 1979.
- F. Hotman, *La Gaule françoise*, Cologne 1574.
- E. Huber, *Wesen und Inhalt der politischen Verfassung*, Hamburg 1935.
- V. Hugo, *Politique*, Paris 2002.
- F. Huguenin, *A l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris 1998.
- R. Hureaux, *L'actualité du gaullisme. Cinq études sur les idées et l'action du général de Gaulle*, Paris 2007.

- M. Isnardi Parente, *Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?* w: *Actes du colloque Jean Bodin*, München 1973.
- Z. Izdebski, *Poglądy Jana Bodinusa na państwo i prawo*, w: J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958 [1576].
- Z. Izdebski, *Quelques observations sur les idées politiques de Jean Bodin*, Łódź 1965.
- P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, Paris 1905, t. I–IV.
- A. Imatz, José Antonio, *la Phalange Espagnole et le national-syndicalisme*, Paris 2000.
- Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, w: *Patrologia Latina*, Paris 1844–55, t. 214.
- Jan XXIII, *Mater et Magistra* [1961], na stronie opoka.org
- T. Janasz, *Ustawa le Chapelier*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 1963, t. XV, z. 1.
- K. Jasiński, *Korporacjonizm katolicki i faszystowski. Różnice i podobieństwa*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2010, nr 66.
- A. Jaszczuk, *Ewolucja ideowa Bolesława Piaseckiego 1932–1956*, Warszawa 2005.
- L. Jaucourt, *Patrie*, [w:] J. Le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel 1765, t. XII.
- L. Jaucourt, *Patriote*, [w:] J. Le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel 1765, t. XII.
- L. Jaucourt, *Patriotisme*, [w:] J. Le Rond d'Alembert (red.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchastel 1765, t. XII.
- F. Javier, C. Gorasurreta, *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo, 1962–1977*, Pamplona 1997.
- C. Jones, *The Great Nation. France from Louis XV to Napoleon*, London 2003.
- P. Johnson, *Intelektualiści*, Warszawa 1994.
- B. Joly, *Déroulède. L'inventeur du nationalisme*, Paris 1998.
- C. Jones, *The Great Nation. France from Louis XV to Napoleon*, London 2003.
- L. Jospin, *Un pacte républicain* [1997], [w:] J. Julliard (red.), *Les Gauches françaises, 1762–2012. Figures et paroles*, Paris 2014.
- A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris 2013.
- Junius Brutus (Ph. Duplessis-Mornay, H. Languet), *De la puissance legitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince* [Vindiciae Contra Tyrannos sive, de principis in Populum, Populique in Principem, legitima postestate], B.m.w. 1581 [1579].
- P. Jurieu, *Examen d'un libelle Contre la Religion, contre l'Etat et contre la revolution d'Angleterre*, Intitulé „Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France”, La Haye 1691.
- P. Jurieu, *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*, B.m.i r.w. [1690?].
- G.-K. Kaltenbrunner, *Der schwierige Konservatismus. Definitionen-Theorien-Porträts*, Herford 1975.
- K. Kawęcki, *Pod znakiem nacjonalizmu*, Biała Podlaska 2007.
- W. Kerber, H. Ertl, M. Hainz (red.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. Main 1998.

- N. Kessler, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929–1942). Une révolution conservatrice à la française*, Paris 2001.
- W.R. Keylor, *Jacques Bainville and the Renaissance of Royalist History in Twentieth Century France*, Baton Rouge 1979.
- B. King, *The Life of Mazzini*, London 1912.
- D. Kisoudis, *Carl Schmitt, pensador español*, "Empresas Políticas", 2010, nr 14–15.
- O. Koellreutter, *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss*, Berlin 1935.
- H.G. Koenigsberger, *The Organization of Revolutionary Parties in France and Netherlands during the Sixteenth Century*, "The Journal of Modern History", 1955, nr 27.
- H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/Main 1962.
- H. Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*, New York 1955.
- H. Kohn, *Prelude to Nation-States. French and German Experiences, 1789–1815*, New Jersey 1967.
- F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyjska*, Komorów 2006.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań b.r.w.
- M. Kopczyński, *Między konserwatyzmem i nacjonalizmem. Myśl polityczna Ottona von Bismarcka*, Toruń 2013.
- S. Kozicki, *Dziedzictwo polityczne Trzech Wieszczów*, Warszawa 1949.
- W. Kozub-Ciembroniewicz, *Doktryny włoskiego faszystwu i antyfaszystwu w latach 1922–1939*, Kraków 1992.
- W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo 'etyczne' Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”, 1997, t. XX.
- H. Krebs, *PanEuropa oder Mitteleuropa?* München 1931.
- Książd Polak, *Kapłani a sprawa narodowa* [1903], [w:] J.M. Majchrowski (red.), *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, Kraków 1990, t. I *U źródeł nacjonalizmu, myśl wszechpolska*.
- G. Kucharczyk, *Kulturkampf. Walka Berlina z katolicyzmem (1846–1918)*, Warszawa 2009.
- M. Kuniński, *Problem stanu natury i stanu politycznego w teorii umowy społecznej Thomasa Hobbesa*, [w:] Z. Rau, M. Chmieleński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010.
- J.P. Kutz, *Gemeinwille oder Gotteswille? Jean-Jacques Rousseau und Joseph de Maistre über Souveränität und Staatlichkeit*, Norderstedt 2008.
- W. Kwasiebski, *Podstawy narodowego poglądu na świat* [1937], [w:] J. Majchrowski (red.), *Polska myśl polityczna XIX i XX wieku*, Kraków 1993, t. III. *Nacjonalizm, myśl 'Potomstwa Obozowego'*.
- R. Labrousse, *Hobbes et l'apologie de la monarchie*, „Revue Française de Science Politique”, 1953, nr 3.
- Y. Lacoste, *Vive la Nation! Destin d'une idée géopolitique*, Paris 1997.

- G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Paris 1942–63, t. I–V.
- P. de Lagarde, *An die Deutschen. Eine Auswahl aus den 'Deutschen Schriften'*, Berlin b.r.w.
- J.-L. Lagor (J. Madiran), *La philosophie politique de Saint Thomas*, Paris 1948.
- A. Laiguel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, France 2002.
- P. Laín Entralgo, *La generación del 98*, B.m.w. 1997.
- J. Lakanal, *Rapport sur J.J. Rousseau*, b.m. i r.w.
- A. Lamartine, *Discours prononcé à l'Assemblée nationale sur le projet de Constitution*, Paris 1848.
- A. Lamartine, *La Présidence, discours prononcé à l'Assemblée nationale*, Paris 1848.
- A. Lamartine, *Une seule Chambre, discours prononcée à l'Assemblée Nationale*, Paris 1848.
- G.F. Lami, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della trascendenza, la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*, Milano 1993.
- C. Larrère, *La nation chez Sieyès: l'inflexion révolutionnaire de l'universalité des Lumières*, [w:] B. Bourgeois, J. d'Hondt (red.), *La Philosophie et la Révolution française*, Paris 1993.
- P. Lasserre, *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*, Paris 1911 [1907].
- C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello stato*, Milano 1938.
- Ch. Lavental (red.), *La Route royale. Le voyage de Philippe V et de ses frères de Sceaux à la frontière d'Espagne (décembre 1700–janvier 1701) d'après la relation de Mercure Galant*, Paris 1996.
- P. Lawrence, *Nacjonalizm. Historia i teoria*, Warszawa 2007.
- C. Le Bret, *De la souveraineté de Roy* [1632], [w:] idem, *Les oeuvres*, Rouen 1689.
- J. Le Brun, *Bossuet*, Bruges 1970.
- J. Lecler, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, Warszawa 1964, t. I–II.
- R. Ledesma Ramos, *Escritos Politicos*, Madrid 1985.
- R. Ledesma Ramos, *Fascismo en España? Discurso a las juventudes de España*, Barcelona 1968 [1935].
- G. Lefebvre, *Etudes sur la Révolution française*, Paris 1963.
- J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789–1846*, Paris 1949.
- L. Legaz y Lacambra, *Introducción a la teoría del Estado Nacionalsindicalista*, Barcelona 1940.
- Legion Mickiewiczza* (red. H. Batowski). Wrocław 2004.
- K. Lenk, *Deutscher Konservatismus*, Frankfurt 1989.
- Y. Leonard, *Le colon, figure de l'homme nouveau dans le Portugal de Salazar?* [w:] idem, P. Milza (red.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*, Paris 2004.
- Y. Leonard, *Salazarismo e Fascismo*, Março 1996.
- G. Lepan, *Guerre et paix chez Rousseau*, "Dix-huitième Siècle", 1998, nr 30.

- D. Levy, *Politique maurrassienne et philosophie thomiste*, w: *Etudes Maurrasiennes*, Aix-en-Provence 1972–75, t. V, cz. I.
- J.-M. Le Pen, *Le cri du muezzin*, [w:] idem, *J'ai vu juste! Avertissements et analyses Au service des Français*, Saint-Cloud b.r.w.
- J.-M. Le Pen, *La France est de retor*, Paris 1985.
- J.-M. Le Pen, *Nadzieja*, Warszawa 1994.
- M. Le Pen, *Prezydent Francji jest tylko wicekanclerzem Niemiec. Rozmowa z Marine Le Pen*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76, s. 73–76.
- H. Liermann, *Das deutsche Volk als Rechtsbegriff im Rechtsstaatsrecht der Gegenwart*, Berlin-Bonn 1927.
- R. Lill, *Ideologia i polityka kościelna narodowego socjalizmu*, [w:] K. Gotto, K. Repgen (red.), *Kościół, katolicy i narodowy socjalizm*, Warszawa 1983.
- K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001.
- P. Lisicki, *Mroczne dziedzictwo Oświecenia*, „Znak”, 1992, nr 12.
- J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992 [1690].
- F. Lo Faro, *Il nuovo parlamento nello Stato fascista*, Roma 1928.
- F. Lopez de Oñade, *La certezza del diritto*, Milano 1968 [1942].
- J. Lopez Garcia: *La presencia de Carl Schmitt en España*, „Revista de Estudios Políticos”, 1996, nr 91.
- F. Lot, R. Fawtier, *Institutions royales*, Paris 1958.
- R.W. Lougee, *Paul de Lagarde 1827–1891. A study of radical conservatism in Germany*, Cambridge 1962.
- Louis XIV, *Mémoires et réflexions*, Paris 1995 [1665].
- K. Lowe, *Dziki kontynent. Europa po II Wojnie Światowej*, Poznań 2013.
- A. Luchaire, *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens (987–1180)*, Paris 1891, t. I–II.
- H. Lübke, *Die resignierte konservative Revolution*, „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, 1959, nr 115.
- L. de Luis, *Generación del 98*, Madrid 2000.
- J. Madiran, *Le concile en question*, Saint-Brieuc 1985.
- J. Madiran, *L'Extrême droite et l'Eglise. Réponse*, Paris 1998.
- J. Madiran, *Histoire du catechisme 1955–2005*, Versailles 2005.
- J. Madiran, *La laïcité dans l'Eglise*, Versailles 2005.
- J. Madiran, *Nous ne sommes pas des extrémistes*, Paris 1988.
- J. Madiran, *La révolution copernicienne dans l'Eglise*, Paris 2002.
- R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1998 [1934].
- R. de Maeztu, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid 1957.
- W. Magdziarz, *Ludwik XIV*, Wrocław 1991.
- J. de Maistre, *Les bienfaits de la Révolution Française* [1795], [w:] idem, *Oeuvres complètes*, Lyon 1884–87, t. VII.

- J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796].
- J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et d'autres institutions humaines*, Lyon 1833.
- J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, Paris 1851, t. I–II.
- J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1853 [1821].
- J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Montheismus*, Münster 2002.
- H.E. Manning, *The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ*, London 1862.
- J.-P. Marat, *Les chaînes de l'esclavage*, b.m.w., an 1 [1793].
- J.-P. Marat, *L'erreur des Parisiens*, Paris b.r.w. [1791].
- J.-P. Marat, *Offrande à la Patrie*, B.m. i r.w. [1789].
- H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, Warszawa 1966.
- J. Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et dérive totalitaire*, Lausanne 1984.
- J.M. Margenat, *El nacionalcatolicismo: de la Guerra Civil española a 1963*, w: E. Gentile, G. di Febo, Susana S. Seoane, J. Tusell Gómez (red.), *Fascismo y franquismo. Cara a cara – una perspectiva histórica*, Madrid 2004.
- Marine Le Pen contre le mariage homosexuel, na stronie internetowej france.qrd.org.
- Marine Le Pen estime que l'„identité sexuelle” n'est pas le problème des politiques, na stronie internetowej tetu.com.
- J. Maritain, *Opinion sur Charles Maurras et les devoirs des Catholiques*, Paris 1926.
- M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957.
- M.-M. Martin, *Le nationalisme et l'histoire de France*, [w:] M. Clément (red.), *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957.
- A.-G. Martimort, *Le Gallicanisme*, Paris 1973.
- A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris 1953.
- M.-M. Martin, *Histoire de l'unité française*, Paris 1957.
- V. Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)*, Paris 1919.
- V. Martin, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, Paris 1929.
- V. Martin, *Les origines du Gallicanisme*, Paris 1939.
- M. Marusik, *Suwerenność jest podstawowym atrybutem państwowości. Rozmowa z Michałem Marusikiem*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76.
- D. Masson, *Jean Madiran*, Maule 1989.
- A. Mathiez, *Les Origines des Cultes Révolutionnaires*, Paris 1904.
- A. Mathiez, *La Theophilantropie et le Culte Décadaire 1796–1801*, Paris 1903.
- Ch. Maurras, *Les Conditions de la Victoire, La blessure intérieure*, Paris 1918, t. I–IV.
- Ch. Maurras, *La contre-révolution spontanée*, Lyon 1943.
- Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, Paris 1931–35, t. I–V.
- Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique (complément)*, Paris 1961–75, t. I–V.
- Ch. Maurras, *Le dilemme de Marc Sangnier* [1906], [w:] idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978.

- Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924.
- Ch. Maurras, *Idée de la décentralisation*, Paris 1898.
- Ch. Maurras, *Mes idées politiques*, Paris 1968 [1937].
- Ch. Maurras, *La politique religieuse* [1912], [w:] idem, *La Démocratie religieuse*, Paris 1978.
- Ch. Maurras, *Préface*, [w:] idem, *Chemin de Paradis*, Paris 1921 [1892].
- Ch. Maurras, *Romantisme et Révolution*, Paris 1922.
- G. Mayer, *Tworzenie narodowej międzynarodówki nie jest niczym śmiesznym. Rozmowa z Georgiem Mayerem*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2015/16, nr 75–76.
- E. Maza Zorrilla: *La idea de España en el franquismo: el nacionalcatolicismo*, [w:] idem, M. de la Concepción Marcos del Olmo (red.), *Estudios de historia*, Madrid 2006.
- G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, Londra 1860, na stronie internetowej liberliber.it.
- A. McKenna, *Les critiques de Bayle au dix-huitième siècle: l'exemple de Jean-Pierre de Crousaz*, [w:] S. Asal, Rohbeck (red.), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich. Selbstdeutungen des 18. Jahrhunderts im Spiegel der Zeitgenossen*, Berlin 2003.
- D.M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford 2001.
- G. de Medici, *Le origini del MSI. Dal clandestinismo al primo congresso 1943–1948*, Roma 1986.
- J. Medina, *O congresso fascista em Montreux (1934)*, w: *O fascismo em Portugal*, Lisboa 1982.
- L. Mégevand, *Le vrai Salazar*, Paris 1958.
- B. Mégret, *L'Alternative national. Les priorités du Front National*, Saint-Cloud 1997.
- B. Mégret, *L'autre scénario. Pour la France et l'Europe*, Paris 2006.
- B. Mégret, *La Flamme. Les voies de la renaissance*, Paris 1990.
- B. Mégret, *L'imperatif du nouveau. Les enjeux de demain*, Paris 1986.
- B. Mégret, *La nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*, Saint-Cloud 1998.
- B. Mégret, *Pour un protectionisme culturel*, w: *Pour en Nouveau Protectionisme*, B.m. i r.w.
- F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München und Berlin 1908.
- J. Meinville, *De Lamennais à Maritain. Du mythe du progrès à l'utopie de la 'nouvelle chrétienté'*, Bouère 2001.
- R. Merle, *Citoyenneté et idiome natale, la dialectique identitaire pendant la Révolution*, [w:] M. Gilli (red.), *Religion – Nation – Europe. Unité et diversité des processus sociaux et culturels de la Révolution française*, Paris 1998.
- M.-A. Metard-Bonucci, *L'antisémitisme fasciste. Un 'transfert culturel' de l'Allemagne vers l'Italie?*, „Relations Internationales”, 2003, nr 116.
- M.-A. Metard-Bonucci, *Profil racial de l'homme nouveau sous le fascisme italien*, [w:] idem, P. Milza (red.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922–1945). Entre dictature et totalitarisme*, Paris 2004.
- B. de la Meurthe, *Histoire de la négociation du concordat de 1801*, Tours 1920.

- R. Meyer-Pritzl, *Die ‚Kieler Schule‘ und das Römische Recht*, [w:] ibidem, A. Hoyer, H. Hattenhauer, W. Schubert (red.), *Gedächtnisschrift für Jörn Eckert*, Kiel 2008.
- J. Michelet, *Histoire de révolution*, Paris 1888, t. I–VIII.
- J. Michelet, *Intoduction à l'histoire universelle* [1847], [w:] idem, *Oeuvres Complètes*, Paris 1897, t. XXXV.
- J. Michelet, *Le peuple*, Paris 1961 [1846].
- J. Michelet, *La Pologne martyr*, Paris 1863.
- P. de Michelis, *La Rôle économique des corporations fascistes en Italie*, Genève 1940.
- R. Michels, *Elemente zur Entstehungsgeschichte des Italienischen Sozial-patriotismus*, w: idem, *Sozialismus und Faszismus*, München 1925.
- R. Michels, *L'imperialismo italiano*, Milano 1914.
- A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, Warszawa 1998 [1976].
- A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław 2004 [1832].
- J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Malden 2007.
- T. Miłkowski, *Kościół w społeczeństwie hiszpańskim XIX i XX wieku*, Łask 2006.
- Ph. Minard, *Le métier sans institution: les lois d'Allarde – Le Chapelier et leur impact au debut du XIXe siècle*, w: Ibidem (red.), *La France, malade du corporatisme? XVIIIe-XXe siècles*, Paris 2004.
- M. Minghetti, *Stato e Chiesa* [1878], [w:] idem, *Scritti politici*, Roma 1986.
- H. Mirabeau, *Oeuvres*, Paris 1834, t. III.
- M. Möres, *Im Zirkel von Grund, Bewußtsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric Voegelins*, Regensburg 2007.
- J. Molina Cano, *Contribución a una bibliografía panhispánica de Carl Schmitt*, “Empresas Políticas”, 2004, nr 4.
- J. Molina Cano, *Sombra y fama de Carl Schmitt en España*, “Razón Española”, 2009, nr 155.
- T. Molnar, *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982.
- W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920*, Tübingen 2004.
- J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002.
- Monteskusz, *O duchu praw*, Kęty 1997 [1748].
- P. Moreau, *De Jörg Haider à Heinz-Christian Strache. L'extrême droite autrichienne à l'assaut du pouvoir*, Paris 2012.
- G. Mosse, *Kryzys ideologii niemieckiej*, Warszawa 1972.
- G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'olocausto*, Milano 1992.
- A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000.
- M. Mourre, *Charles Maurras*, Paris 1953.
- J. Muller, *The other God that failed. Hans Freyer and the Deradicalisation of German Conservatism*, Princeton 1987.

- H. Munro Chadwick, *The Nationalities of Europe. The Growth of National Ideologies*, Cambridge 1945.
- M. Musiał, *Dyskusja z nauczaniem Soboru Watykańskiego II w kwestii relacji państwo-Kościół w publicystyce KZM*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2010, nr 65.
- B. Mussolini, *Discorsi del 1925*, Milano 1928.
- B. Mussolini, *Spirito della rivoluzione fascista. Antologia degli 'Scritti e Discorsi'*, Milano 1940.
- W. Mysłek, *Spółeczno-polityczna doktryna kościoła papieży Jana XXIII i Pawła VI*, Warszawa 1981.
- A. Naquet, *Temps future, socialisme, anarchie*, Paris 1900.
- E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948.
- M. Neumann, *Rousseau et le nationalisme*, [w:] R. Thiéry (red.), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*, Paris 2001.
- V. Nguyen, *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991.
- V. Nguyen, *Le Chemin de Paradis, esthétique de la mort et dépassement du romantisme*, w: *Etudes Maurrasiennes*, Aix-en-Provence 1972–75, t. III.
- E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, München 2000.
- E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München 1979.
- E. Nolte, *Marx und Nietzsche in Sozialismus des jungen Mussolini*, „Historische Zeitschrift”, 1960, nr 191.
- P. Norra: *Nation*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- M. Nowaczyk, *Włoska lewica chrześcijańska*, Wrocław 1990.
- Ś.F. Nowicki, *Problematyka religii w Colloquium Heptaplomeres Bodina*, „Euhemer”, 1970, nr 1.
- A.D. Ogougbe, *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, Paris 2010.
- J. Olabarria Agra, *Las fuentes francesas de „Acción Española”*, „Historia Contemporánea”, 1990, nr 3.
- S.M. Osgood, *French Royalism under the Third and Fourth Republics*, The Hague 1960.
- J. Ousset, *Fondements de la Cité*, Bouère 2008.
- M. Ozouf, *Calendrier*, [w:] idem, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, Paris 1992.
- M. Ozouf, *Régénération*, [w:] idem, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- M. Ozouf, *Religion révolutionnaire*, [w:] F. Furet, M. Ozouf (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Institutions et créations*, Paris 1992.
- M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957.

- X. Palacios, *Le concept de Nation chez Jean-Jacques Rousseau*, [w:] R. Thiéry (red.), *Jean-Jacques Rousseau. Politique et Nation*, Paris 2001.
- R. Pankowski, *Neofaszyzm w Europie Zachodniej. Zarys ideologii*, Warszawa 1998.
- S. Panunzio, *Il fondamento giuridico del fascismo*, Roma 1987.
- B. Paralisi, *La Scuola di Orléans: un'epoca nuova del pensiero giuridico*, "Studia et Documenta et Iuris", 1960, nr 26.
- R. Paribeni, *L'Impero Romano*, Roma 1939, t. III.
- P. Pasqualucci, *Politique et religion. Essai de théologie de l'Histoire*, Villegenon 2003.
- A. Patrick, *French Revolutionary Local Government, 1789–1792*, [w:] C. Lucas (red.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1988, t. II, *The Political Culture of the French Revolution*.
- La Patrie en danger* [1792], na stronie internetowej fr.wikisource.org.
- J. Paugam, *L'âge d'or du maurrassisme*, Paris 1971.
- B. Pawłowski, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec ruchu narodowego w latach 1918–1939*, w: S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe*, Lublin 2006.
- R. Paxton, *Francja Vichy. Stara gwardia i nowy ład, 1940–1944*, Wrocław 2011.
- S.G. Payne, *Fascism. Comparision and Definition*, Madison 1980.
- S.G. Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona 1997.
- G. Pelletier, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution Française (1789–1799)*, Rome 2004.
- M. Pelteir, *Nicolas Sarkozy. La république. Les religions*, Paris 2008.
- J. Pemartin, *Le Général Primo de Rivera et la dictature en Espagne*, Bruxelles 1929.
- M. Penzi, J.J. Ruiz Ibáñez, "Ius populi supra regem". *Concepciones y usos políticos del "pueblo" en la Liga Radical Católica Francesa (1580–1610)*, "Historía Contemporánea", 2004, nr 28.
- V.M. Pérez-Díaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, Kraków 1996.
- P. Perrineau, *Le Front national, 1972–1994*, [w:] M. Winock (red.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris 1994.
- S. Petschen, *La Iglesia en la España de Franco*, Madrid 1977.
- B. Piñar, *Prologe*, w: G. Almirante, *José Antonio Primo de Rivera*, Roma 1980.
- E. Piper (red.), 'Historikerstreit'. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987.
- Pius VI, *Adeo nota* [1791], na stronie internetowej papalencyclicals.net.
- Pius VI, *Allocution en consistoire [Quare lacrymae, 1793]*, w: idem, *Ecrits sur la Révolution française (1775–1798)*, Strasbourg B.r.w.
- Pius VI, *Allocution en consistoire secret* [1790], [w:] idem, *Ecrits sur la Révolution française (1775–1798)*, Strasbourg B.r.w.
- Pius VI, *Ancorché antichissimo* [1791], na stronie internetowej papalencyclicals.net.
- Pius VI, *Dum nos* [1792], na stronie internetowej papalencyclicals.net.
- Pius VI, *Quod aliquantum* [1791]. [w:] idem, *Ecrits sur la Révolution française (1775–1798)*, Strasbourg B.r.w.

- Pius IX, *Syllabus errorum* [1864], na stronie papalencyclicals.net.
- Pius XI, *Mit brennender Sorge* [1937], na stronie opoka.org.pl
- F. Piteira dos Santos, *O fascismo em Portugal, conceito e prática*, w: *O fascismo em Portugal*, Lisboa 1982.
- Plan d'éducation nationale de Michel Lepelletier* [1793?], [w:] M. Robespierre, *Textes choisis*, Paris 1974, t. II.
- J. Ploncard d'Assac, *Salazar*, Paris 1983.
- J. Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIXe siècle*, Paris 1979.
- R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- Ph. Portier, *Eglise et politique en France au XXe siècle*, Paris 1993.
- L. Portis, *Histoire du fascisme aux Etats-Unis*, Paris 2008.
- P. Preston, *Las Derechas españolas en el siglo XX, autoritarismo, fascismo y golpismo*, Madrid 1986.
- Ph. Prévost, *L'Eglise et le ralliement. Histoire d'une crise 1892–2000*, Paris 2001.
- J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française*, Paris 2001.
- J. Prévotat, *Le 'Correspondant' et la Revue 'L'Action française' 1905–1908. Dossier d'une polémique*, w: *Etudes Maurrassiennes*, [w:] *Etudes Maurrassiennes*, Aix-en-Provence 1972–75, t. IV.
- A. Prieto Prieto, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, Leon 1982.
- J.A. Primo de Rivera, *Obras completas*, Madrid 1959.
- J.A. Primo de Rivera, *Textos biográficos y epistolario. José Antonio íntimo*, Madrid 1968.
- M. Primo de Rivera y Urquijo (red.), *Papeles póstumos de José Antonio*, Barcelona 1996.
- R. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de la Jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, Paris 1849, t. III.
- J. Puente Egido, *El Nacionalcatolicismo como desviación del catolicismo*, "Iglesia Viva", 1970, nr 30.
- H.-J. Puhle, *Conservatism in Modern German History*, „Journal of Contemporary History”, 1978, nr 4
- G. Pugliese, *I Pandettisti fra Tradizione romanistica e moderna Scienza del Dritto*, w: *La Formazione storica del Diritto moderno in Europa*, Firenze 1977.
- L. Punzo, *I fondamenti della filosofia del diritto di Giovanni Gentile*, [w:] P. Di Giovanni (red.), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003.
- G.H. Putnam, *Treitschke, his Doctrine of German Destiny and of International Relations*, New York 1914.
- H. Quaritsch, *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995.
- H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986.
- E. Quinet, *Allemagne et Italie*, Paris.
- E. Quinet, *Les révolutions d'Italie*, Paris 1904 [1848–51], t. I–II.

- M. Rainer, *Das Römische Recht in Europa. Von Justinian zum BGB*, Wien 2012.
- F. Ramel, J.-P. Joubert, *Rousseau et les relations internationales*, Montréal 2000.
- A. Rao, *L'expérience révolutionnaire italienne*, «Annales Historique de la Révolution française», 1996, nr 313.
- A. Régent-Susini, *Bossuet et la rhétorique de l'autorité*, Paris 2011.
- W. Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung*, [w:] idem, H. Schilling (red.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995.
- R. Rémond, *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles 1985.
- R. Rémond, *Les droites en France*, Paris 1982.
- R. Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècle (1789–1998)*, Paris 1998.
- E. Renan, *Co to jest naród?* [1882], [w:] idem, *Dziela*, Warszawa 1904, t. I.
- A. Renaut, *Les deux logiques de l'idée de nation*, „Cahiers de Philosophie Politique et Juridique”, 1988, nr 14.
- A. de Richelieu, *Oeuvres*, Paris 1933.
- D. Richet, *Frontières naturelles*, [w:] M. Ozouf, F. Furet (red.), *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- F. Rigotti, L. Ornaghi, *Die Rechtfertigung der faschistischen Diktatur durch die Romanität*, [w:] R. Saage (red.), *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, Berlin 1995.
- J.-P. Rioux, *Des clandestins aux activistes (1945–1965)*, [w:] M. Winock (red.), *Histoire de l'extrême droite en France*, Paris 1994.
- P. de Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener le principe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y politicos de este tiempo enseñan* [1595], [w:] J. Peña Echeverría (red.), *La razón de Estado en España. Siglos XVI–XVII (Antología de textos)*, Madrid 1988.
- M. Robespierre, *Plan d'éducation nationale de Michel Lepelletier*, b.m. i r.w. [1793].
- M. Robespierre, *Projet de la constitution française de 1791. Notes manuscrites et inédites*, Aix 1894.
- M. Robespierre, *Renvoyez-moi ma goue ou la lettre à la Convention Nationale*, B.m. i r.w. [Paris 1794].
- M. Robespierre, *Textes choisies*, Paris 1974, t. I–III.
- M. Robespierre, *La tête a la queue, ou première lettre à ses continuateurs*, Paris b.r.w. [1794?].
- N.-B. Robisco, J.J. *Rousseau et la Révolution française: une esthétique de la politique, 1792–1799*, «Annales Historiques de la Révolution Française», 1993, nr 291.
- A. Rocco, *Scritti e Discorsi politici*, Milano 1938, t. III, *La formazione dello Stato fascista (1925–1934)*.
- J.J. Rodríguez, *La extrema derecha española en el siglo XX*, Madrid.
- F. Rolão Preto, *Carta aberta ao Doutor Marcello Caetano*, Lisboa 1972.
- F. Romig, *Die Rechte der Nation*, Gratz-Stuttgart 2002.

- P.L. Rose, *The "politique" and the prophet: Bodin and the Catholic League 1589–1594*, "Historical Journal", 1978, nr 4.
- A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltkämpfe unserer Zeit*, München 1938 [1930].
- G. Rosseo (W. Reynolds), *De Iusta Reipub. Christianae in Reges Impios et Haereticos Autoritate*, Antverpiae 1592.
- E. Rossi, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, Milano 1956.
- J.J. Roth, *The Roots of Italian Fascism, Sorel and Sorelismo*, "Journal of Modern History", 1967, nr 39.
- L. Rougier, *Le patriotisme idéologique*, „Ecrits de Paris“, 1949, nr 58.
- J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955 [1762], t. I–II.
- J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [1755], [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956.
- J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920 [1762].
- J.-J. Rousseau, *Wyznania*, Warszawa 1978 [1781], t. I.
- J. Roy, *Le sentiment national et l'idée de l'Etat*, „Cahiers de Philosophie Politique et Juridique“, 1988, nr 14.
- Sz. Rudnicki, *Obóz Narodowo-Radykalny*, Warszawa 1985.
- A. Ruge, *Der Patriotismus*. Frankfurt am Main 1990 [1844].
- L. de Saint-Just, *Wybór pism*, Warszawa 1954.
- C. Saint-Simon, *Rzut oka na historię polityczną przemysłu* [1818], [w:] A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991.
- S. Salmonowicz, *Sylwetki spod gilotyny*, Warszawa 1989.
- G. Salvemini, *Mazzini*, Stanford 1957.
- A. Salazar, *Antologia, 1909–1960*, Coimbra 1966.
- J.-L. Schaffhauser, *Władimir Putin to człowiek mający wymiar religijny*, „Pro Fide, Rege et Lege“, 2015/16, nr 75–76.
- K. Schatz, *Vaticanum I. 1869–1870*, Paderborn 1992, t. I, *Vor der Eröffnung*.
- J. Schleifstein, *Marxismus und Staat. Zur Entwicklung der Staatsauffassung bei dem marxistischen Klassikern*, Frankfurt am Main.
- H.R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.
- C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2006.
- C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997 [1950].
- C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*, Berlin 1994 [1940].
- C. Schmitt, *Der Rechtsstaat*, [w:] H. Frank (red.), *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*, München 1935.
- C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [1923], [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.

- C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Berlin 1933.
- C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności* [1922], w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin 1991 [1941].
- R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*, Berlin 1962.
- C. Schrader, *Der Papst und die Modernen Ideen*, Wien 1864, t. I.
- C. Schrader, *Unitate Romana. Commentarius*, Friburgi 1862, t. II.
- E. Sciacca, *Le Radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese de primo Cinquento (1498–1519)*, Milano 1975.
- Scriptor (E. Piltz), *Nasze stronnictwa skrajne*, Kraków 1903.
- M. Sekrecka, *La mission de la France dans l'œuvre de Joseph de Maistre*, „Cahiers de Varsovie”, 1986, nr 13.
- G. de Ségur, *Quelques mots sur Rome adressés aus soldats français en 1852* [1852], [w:] idem, *Oeuvres*, Paris 1867, t. II.
- J.M. Setién, *Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia*, „Iglesia Viva”, 1970, nr 30.
- H. Seton-Watson, *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London 1977.
- N. Sidi-Maamar, *Entre philosophie et politique, Giovanni Gentile. Un philosophe engagé sous le fascisme*, Paris 2001.
- W. Siemann, *Metternich. Staatsmann zwischen Restauration und Moderne*, München 2010.
- E.-J. Sieyès, *Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal*, Versailles 1789.
- E.-J. Sieyès, *Essai sur les privilèges* [1789], [w:] Idem, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, Paris 1982.
- E.-J. Sieyès, *Préliminaires de la Constitution, reconnaissance et exposition rasionné des droits de l'homme et du citoyen* [1789], [w:] C. Fauré (red.), *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris 1992.
- E.-J. Sieyès, *Qu'est-ce que le Thiers-Etat?*, b.m. i r.w. 1789.
- E.-J. Sieyès, *Vues sur les moyens d'exécution, dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*, Paris 1789.
- M. Signore, *Max Weber (1864–1920). Etica religiosa e razionalità moderna*. [w:] G. Penzo, R. Gibellini (red.), *Dio nella filosofia del Novecento*, Brescia 1993.
- A. Sikora, *Mysłiciele polskiego romantyzmu*, Chotomów 1992.
- H. Sima, *Destino do nacionalismo*, Lisboa 1999.
- R. Simon, *Un révolté du Grand Siècle. Henry de Boulainvilliers*, Paris 1948.
- J.-F. Sirinelli, *Les droites françaises. De la Révolution à nos jours*, Paris 1992.
- R. Skarżyński, *Anarchia i policentryzm. Elementy teorii stosunków międzynarodowych*, Białystok 2006.

- R. Skarżyński, *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*, Warszawa 1998.
- J. Skoczyński, *Neopoganizm Jana Stachniuka*, [w:] B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006.
- A.D. Smith, *Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia*, Warszawa 2007.
- A.D. Smith, *Theories of Nationalism*, New York 1983.
- B.W. Smith, *Jacques Maritain. Antimodern or Ultramodern?*, New York 1976.
- D.M. Smith, *Mussolini*, Warszawa 1994.
- B. Sobolewska, *Doktryna polityczna liberalizmu arystokratycznego we Francji w latach 1814–1848*, Kraków 1969.
- B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.
- J. Sondel-Cedarmas, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896–1923)*, Kraków 2013.
- H. Sonne, *Die politische Theologie der Deutschen Christen*, Göttingen 1982.
- J. Soury, *Campagne nationaliste, 1894–1901*, Paris 1902.
- J. Soury, *La rédemption d'Israël. La ligue des droits de l'homme et le régicide*, Paris 1901.
- J. Soury, *Le système nerveux central. Structure et fonctions. Histoire critique des théories et des doctrines*, Paris 1899, t. I–II.
- J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974.
- V. Stanisłowski, *Natur und Staat. Zur politischen Theorie der deutschen Romantik*, Opladen 1979.
- J. Stefanowicz, *Chadecja wczoraj i dziś*, Warszawa 1973.
- Z. Sternhell, *Fascist Ideology*, [w:] W. Lacqueur (red.), *Fascism. A Reader's Guide*, Cambridge 1991.
- Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme française*, Bruxelles 1985.
- Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000.
- J. Stroup, *Political Theology and Secularization in Germany, 1918–1939. Emanuel Hirsch as a Phenomenon of his Time*, "Harvard Theological Review", 1987, nr 80.
- M. Strutyński, *Miejsce tradycjonalizmu katolickiego w ideologii Narodowego Odrodzenia Polski*, w: B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000.
- F. Suarez, *Opera omnia*, Paris 1859, t. XXIV, *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate* [?].
- Suspects*, [w:] J. Tulard, J.-F. Fayard, A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française, 1789–1799*, Paris 1987.
- M. Sutton, *Charles Maurras et les catholiques française 1890–1914*, Paris 1994.
- B. Szlachta, *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005.
- P. Świerszcz, *Miejsce katolicyzmu w systemie aksjologicznym Narodowej Demokracji do roku 1914*, [w:] B. Grott (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000.
- P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle droite*, Paris 1994.

- H. Taine, *Psychologia jakobina* [1881], [w:] S. Krzemień-Ojak: *Taine*, Warszawa 1966.
- J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 2000.
- J.-J. Tatin-Gourier, *Le Contrat Social en question. Echos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Lille 1989.
- F. Tessitore, *Introduzione a Meinecke*, Bari 1998.
- J.-F. Thibault, *Les relations internationales et la crise de la pensée politique moderne selon Jean-Jacques Rousseau*, "Etudes Internationales", 2006, t. 37, nr 2.
- P. Thody, *French Caesarism from Napoleon I to Charles de Gaulle*, London 1989.
- J. M. Thompson, *Robespierre*, Warszawa 1937, t. I–II.
- J. von der Thüsen, "Die Lava der Revolution fließt majestätisch". *Vulkanische Metaphorik zur Zeit der Französischen Revolution*, „Francia“, 1996, nr. 23, z. 2.
- Ch. Tilly, *National Self-Determination as a Problem for All of Us*, "Daedalus", 1993, nr 122.
- A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994 [1856].
- F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Werk*, Stuttgart 1898.
- B. Töpfer, *Tendenzen zur Entsakralisierung der Herrscherswürde in der Zeit des Investiturstreits*, „Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus“, 1982, nr 6.
- G. Tokarz, *Konserwatyści polscy wobec chrześcijaństwa w latach 1989–1999*, Wrocław 2002.
- J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris 1966, t. II.
- G.M. Traveyan, *Historia społeczna Anglii*, Warszawa 1961.
- N. Tripodi, *Il fascismo secondo Mussolini*, Roma 1978.
- J. Tulard, *Napoleon – mit zbawcy*, Warszawa 2003.
- J. Tusell, *La dictadura de Franco*, Madrid 1996.
- F. Umbral, *España, del 98 a Don Juan Carlos*, Barcelona 1992.
- J. Vazquez de Mella, *Antologia*, Madrid 1953.
- E. Vegas Latapie, *Romanticismo y Democracia*, B.m.w. 1938.
- J. de Viguier: *Les deux patries. Essai historique sur l'idée patrie en France*. Paris 2003.
- E. Voegelin, *Hitler und die Deutschen*, München 2006.
- E. Voegelin, *Jean Bodin*, München 2003.
- E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 2007 [1938].
- L. Viesti, *Stato e diritto fascista*, Perugia 1929.
- F. de Vitoria, *De Potestate Civili* [1528], [w:] idem, *Relectiones Theologicae*, Matriti 1765.
- A. Walicki, *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji*, [w:] J. Goćkowski, A. Walicki (red.), *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, Warszawa 1977.
- M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, New York 1973.
- R. Wapiński, *Pokolenia Drugiej Rzeczypospolitej*, Wrocław 1991.
- R. Wapiński, *Roman Dmowski*, Lublin 1988.

- M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002 [1921].
- E. Webb, *Philosophers of Consciousness*, Washington 1988.
- E. Weber, *The Nationalist Revival in France, 1905–1914*, Berkeley and Los Angeles 1959.
- E. Weber, M. Janik, *Lewica we Francji przeciw pielgrzymce B16*, na stronie internetowej konserwatyzm.pl.
- H.-U. Wehler, *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2007.
- A. Wielomski, *Carl Schmitt we Frankistowskiej Hiszpanii*, „Pro Fide Rege et Lege”, 1998, nr 32.
- A. Wielomski, *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i w Niemczech*, Biała Podlaska 2011.
- A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu, 1789–1830*, Kraków 2003.
- A. Wielomski, *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Biała Podlaska 2006.
- A. Wielomski, *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2009.
- A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009.
- A. Wielomski, *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007.
- A. Wielomski, *Nacjonalizm jakobiński*, [w:] S. Stępień (red.), *Ideologie, doktryny i ruchy narodowe. Wybrane problemy*, Lublin 2006.
- A. Wielomski, *Potępienie Action Française w 1926 roku. Przegląd stanowisk osiemdziesiąt lat po zdarzeniach*. w: B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006.
- A. Wielomski, *Prawica w XX wieku*, Radzymin 2013.
- A. Wielomski, *Religijność Maurice’a Barrèsa*, [w:] B. Grott (red.), *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funkcja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych*, Kraków 2006.
- A. Wielomski, *Śmierć Ludwika XVI w świetle ówczesnego prawa francuskiego*, „Pro Fide, Rege et Lege”, 2004, nr 2.
- A. Wielomski, *Teorie neofeudalne w przedrewolucyjnej Francji*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Handlu i Prawa. Seria Prawo”, 2000, nr 3.
- F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, Athens 1978.
- V. Winkler, *Der Kampf gegen die Rechtswissenschaft*, Hamburg 2014.
- M. Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris 1990.
- S. Zappolli, *Gentile e il fascismo*, [w:] P. Di Giovanni (red.), *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003.

- Y. Zarka: *Etat et gouvernement chez Bodin et les théoriciens de la raison d'Etat*, [w:] idem (red.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit, politique*, Paris 1996.
- E.W. Zeeden, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, „Historische Zeitschrift“, 1958, nr 185.
- B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985.
- M. Ziętek-Wielomska, *Idea Neuordnung jako źródło niemieckich idei zjednoczenia Europy*, [w:] Ł. Świącicki, A. Wielomski (red.), *Od Christianitas do Unii Europejskiej. Historia idei zjednoczenia Europy*, Warszawa 2015.
- M. Ziętek-Wielomska, A. Wielomski, *Nowoczesność – nacjonalizm – naród europejski. Dylematy samoidentyfikacji Europejczyków*, Warszawa 2017.
- P. Zunino, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna 1985.