

OD CHRISTIANITAS
DO UNII EUROPEJSKIEJ
HISTORIA IDEI ZJEDNOCZENIA EUROPY

**OD CHRISTIANITAS
DO UNII EUROPEJSKIEJ**
HISTORIA IDEI ZJEDNOCZENIA EUROPY

Redakcja naukowa
Łukasz Święcicki
Adam Wielomski

Warszawa 2015

© Copyright by Michał Marusik

Recenzent: prof. dr hab. Olgierd Cetwiński

Projekt okładki: Jakub Kordel

Korekta: Elżbieta Lipińska, Łukasz Święcicki

Skład: Anna Szarko

Zdjęcie na okładce:

© British Library Catalogue of Illuminated Manuscripts

Wydanie I

Warszawa 2015

ISBN 978-83-927166-9-3

Biblioteka konserwatyzm.pl

Wydawca:

Towarzystwo Naukowe Myśli Politycznej i Prawnej

<http://mysl-polityczna.pl/>

Książkę można zamówić bezpłatnie pod adresem:

sklep.konserwatyzm.pl

Zamawiający pokrywa tylko koszt przesyłki.

Printed in Poland

Spis treści

Przedmowa	7
Jacek Bartyzel <i>O nowe Świąte Cesarstwo. Monarchia uniwersalna, federacyjna i misyjna w wizji F. Eliasa de Tejady</i>	11
Adam Wielomski <i>Papalistyczna eklezjologia polityczna jako archetyp nowożytnego państwa uniwersalnego</i>	33
Józef Kossecki <i>Nacjokratyzm a zjednoczenie Europy</i>	93
Ryszard Polak <i>Nauka Feliksa Konecznego o cywilizacjach a idea zjednoczonej Europy</i>	117
Robert Marszałek <i>Koncepcje zjednoczeniowe w idealizmie niemieckim a Unia Europejska</i>	141
Jacek Kępa <i>Od świętej przemocy do świętej demokracji – przemiany światopoglądu Tomasza Manna w latach 1914–1922</i>	173
Andrzej Gniazdowski <i>Jedność Europy z perspektywy fenomenologii</i>	205
Tomasz Scheffler <i>Zjednoczenie Europy w myśli politycznej opozycji w Trzeciej Rzeszy: próba bilansu</i>	237
Magdalena Ziętek-Wielomska <i>Idea Neuordnung jako źródło niemieckich koncepcji zjednoczenia Europy</i>	267

Maciej Wojtacki	
<i>„Stany Zjednoczone Europy” czy „Mitteleuropa”?</i> <i>Prasa polska wobec projektu budowy Unii Europejskiej</i> <i>na przełomie lat 20-tych i 30-tych XX wieku</i>	297
Wojciech Wierzejski	
<i>Idea zjednoczonej Europy i przyszłość integracji</i> <i>europejskiej w teoriach J. Habermasa i A. Giddensa</i>	335
Arkadiusz Indraszczyk	
<i>Partie ludowe wobec idei Europy</i>	369
Anna Rażny	
<i>Integracja europejska z perspektywy Rosji</i>	395
Marcin Jendrzeczak	
<i>Polityczne i ekonomiczne źródła</i> <i>integracji i dezintegracji europejskiej</i> <i>według austriackiej szkoły ekonomicznej</i>	421
Joanna Rak	
<i>Typologia postaw witalistycznych jako</i> <i>narzędzie do analizowania idei zjednoczenia Europy</i>	453
Marta Weltrowska	
<i>Idea Partnerstwa Wschodniego</i> <i>jako próba rozszerzenia działalności</i> <i>Unii Europejskiej w zakresie zjednoczenia Europy</i>	473
Abstracts	497
Noty o autorach	505

Przedmowa

W ludzkim świecie „polityka” to jak „natura” w świecie przyrody. To pojęcie zawierające jakby ogół zjawisk. Tornada, powódzie czy lawiny zdarzają się i dotykają ludzi bez względu na to, czy ludzie ci znają i rozumieją te brutalne zjawiska, czy też nie. Ludzie natomiast w kontakcie (na ogół, oczywiście – niechcianym) z tymi żywiołami tym lepiej wychodzą, im lepiej te zjawiska znają i rozumieją. Co więcej: im lepiej są do tych zjawisk przygotowani.

Historia polityczna każdego kawałka świata w każdym fragmencie dziejów jest historią wojen; jest historią powstawania, rozwoju i upadku państw, imperiów i cywilizacji. Jest więc może nie tyle historią samych bitew i wojen, co raczej historią montażu potęgi jednych państw i demontażu potęgi innych; a bitwy i wojny są już tylko incydentami decydującymi o ostatecznych skutkach. Jedne państwa powstają i umacniają się, a inne słabną i giną.

Obecna chwila w historii na tym kawałku świata nazywanym Europą nie jest wyjęta z tego procesu permanentnej rywalizacji „wszystkich ze wszystkimi”. To są ciągłe polityczne powódzie, lawiny czy tornada. I najlepiej po ich przebiegu wyjdą ci, którzy te zjawiska najlepiej znają i potrafią się do nich najlepiej przygotować. To prawda, że tzw. szary człowiek ma takie znaczenie w historii jak w wojnie pył na żołnierskich butach. Nie wszyscy jednak są tym pyłem. Ktoś tu przecież podejmuje decyzje. Ktoś przecież wydaje rozkazy. Ktoś więc coś w tych trybach historii znaczy. Losy milionów ludzi zależą

właśnie od tych, którzy mają możliwość decydowania. Oni też są w pełni odpowiedzialni za skutki podejmowanych decyzji. Dobrze byłoby więc, by znali i rozumieli te procesy, które są jak fala tsunami: na środku oceanu – niedostrzegalna, acz w kontakcie z lądem – brzemenna w skutki.

„Szary człowiek” patrzy na twój, jakim jest Unia Europejska przez pryzmat najgłupszej, telewizyjnej propagandy. Trudno! Zostawmy „szarego człowieka”. Kto jednak posiada możliwość decydowania o losach tych „szarych ludzi”, o procesach budujących siłę jednych państw i niszczących siłę innych powinien mieć świadomość skutków własnych decyzji. I to z myślą o tych ludziach namawiałem usilnie dziesiątki światłych współrodaków do podzielenia się swoimi refleksjami z doświadczeń historii obejmującej procesy wzlotów i upadków europejskich potęg od czasu będącego jakby źródłem potęgi Europy, czyli od prapoczątków Cywilizacji Łacińskiej. Jestem zaszczycony, że tak wielu wspomniałych badaczy, analityków i myślicieli zechciało część swojej pracy poświęcić tej wspólnej refleksji nad aktualnym stanem procesów politycznych w Europie. Mam nadzieję, że trud ten nie pójdzie na marne. Mam nadzieję, że Polacy – bo dla współrodaków przecież w polityce uczestniczę – zdołają z pomocą takich przemyśleń wyłonić w końcu polityczną elitę Narodu i Państwa. Oby świat „po Unii Europejskiej” nie zastał Polaków w takim stanie, w jakim dziś funkcjonują w Europie Cyganie – wesołych grup folklorystycznych. Biurokratyczne monstrum, jakim są dziś struktury Unii Europejskiej jako żywo przypomina ostatnie dziesięciolecie Cesarstwa Rzymskiego. Bulwersują nas koszty tej maszyny odciskające się piętnem biedy na narodach Europy. Prawdziwy problem zdaje się jednak pozostawać niedostrzegany. Oto przy użyciu tego narzędzia jakim jest Unia Europejska jedne państwa budują swoje imperialne wpływy, a inne sprowadzane są do roli pokornych wasali.

Tym goręcej kłaniam się w podzięcie wszystkim Autorom za poświęcony trud, a Czytelnikom tym goręcej ten trud polecam uwadze.

Bądźmy mądrzy PRZED SZKODĄ.

Michał Marusik

Posel do Parlamentu Europejskiego

Kongres Nowej Prawicy

Jacek Bartyzel

O nowe Świąte Cesarstwo.

Monarchia uniwersalna, federacyjna i misyjna w wizji F. Eliasa de Tejady

6 sierpnia 1952 roku, podczas uroczystego zgromadzenia Akademii Zachodniej¹ (*Abendländische Akademie*)

¹ Założona w 1952 roku *Abendländische Akademie* była częścią – i niejako zwieńczeniem – szerszego ruchu (*Abendländische Bewegung*) metapolitycznego, działającego w Niemczech Zachodnich w latach 1946–1958, obejmującego ponadto czasopismo „Neues Abendland” (1946) i *Abendländische Aktion* (1951). Było to elitarne i najbardziej reakcyjne przedsięwzięcie w historii powojennych Niemiec, którego wektor ideowy stanowiła historiozoficzna i cywilizacyjna wizja Zachodu (*Abendland*) chrześcijańskiego, traktowanego nie tylko jako czcigodne dziedzictwo, lecz jako propozycja duchowej i politycznej rekonstrukcji współczesnej Europy, okaleczonej przez ideologie nowoczesne oraz potworne zbrodnie dokonane z ich inspiracji, a także znajdującej się na samym dnie politycznego poniżenia po 1945 roku. Oparcie się na tradycji zachodnio-chrześcijańskiej oraz (świadomie nie do końca sprecyzowanej) propozycji federalizmu europejskiego w formie monarchicznej, miało zarazem stanowić alternatywę dla trzech głównych wrogów i opresorów chrześcijańskiego Zachodu: totalitaryzmu komunistycznego, którego nośnikami jest imperium sowieckie, liberalizmu i amerykańizmu. Wyrażano natomiast sympatię dla frankistowskiej Hiszpanii i salazarowskiej Portugalii, postrzeganych jako ostatni paladyni cywilizacji chrześcijańskiej. Intelktualną inspirację czerpano z klasyków kontrrewolucji: J. de Maistre’a, L. de Bonalda, L. Veuillota, romantyków niemieckich, a także z niedawno odkrytego w Niemczech przez E. Schramma i C. Schmitta, J. Donoso Cortesa. Inicjatorem i głównym animatorem Ruchu Zachodniego był bawarski arystokrata, gen. Friedrich August bar. (*Freiherr*) von der Heydte (1907–1994), będący również członkiem Centralnego Komitetu Katolików Niemieckich, zaś kuratorami Akademii byli dostojnicy katolicy (abp Lorenz kard. Jäger, bp Josef kard. Schröffer, opaci Hugo Lang OSB i Basilius Ebel OSB, prałat Michael Schamus),

w średniowiecznym pałacu biskupów Eichstätt (Bawaria), gość z Hiszpanii – profesor Uniwersytetu w Sewilli, „doktor karlizmu”, Francisco Elías de Tejada y Spínola (1917–1978) – wygłosił odczyt zatytułowany *Święte Cesarstwo i porządki ponadpaństwowe*, tuż po tym wydarzeniu opublikowany w formie broszury². Jest to chyba jedyny tekst napisany

konserwatywni teolodzy ewangeliccy (Wilhelm Stählin, Hans Christian Asmussen), arystokraci (Georg Fürst von Waldburg zu Zeil und Trauchburg, brat tegoż – Alois Graf von Waldburg zu Zeil und Trauchburg, Eberhard Fürst von Urach Graf von Württemberg, Elimar Freiherr von Fürstenberg, gen. Hasso Freiherr von Manteuffel), uczeni (Wilhelm Schmidt, Emil Franzel, Georg Stadtmüller, Hans Schubarth), politycy (Heinrich Hellwege, Hans Joachim von Merkatz, Gerhard Kroll, Walter von Keudell, Richard Jaeger, Alois Hundhammer, Georg von Gaupp). Nieostentacyjny patronat nad ruchem sprawował JCW arcyks. Otton von Habsburg (1912–2011). Pomimo kurateli tak wielu prominentnych polityków CDU/CSU – nieformalnie nawet ministra spraw zagranicznych, Heinricha von Brentano (1904–1964) – Ruch Zachodni, który nie ukrywał swojego antydemokratyzmu, zaczął być gwałtownie atakowany za „niekonstytucyjność”, co spowodowało stopniowe wygaszanie jego działalności w Republice Federalnej i przeniesienia jej do Hiszpanii, gdzie zostało założone przez arcyks. Ottona (przy współpracy hiszpańskiego ministra spraw zagranicznych Alberto Martina Artajo i markiza de Valdeiglesia) Europejskie Centrum Dokumentacji i Informacji (CEDI) z siedzibą w Eskurialu. To jednak oznaczało zboczenie z trajektorii ideowej Ruchu Zachodniego, co wiązało się z ewolucją samego Arcyksięcia, który w tym okresie związał się z Ruchem Paneuropejskim, będącym projektem na wskroś masońskim i synkretycznym (sama nazwa CEDI jest też typowa dla taktyki masońskiej, bo nie oznacza nic: „dokumentować” można wszystko, co się chce, a tak samo „informować” o wszystkim – oczywiście o wszystkim, co informujący uzna za stosowne). Szerzej na temat Ruchu Zachodniego zob. A. Schildt, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München 1999; V. Conze, *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970)*, München 2005.

² Zob. F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium und überstaatliche Ordnung*, Eichstätt 1952. My korzystamy tu z kastylijskiego przekładu dokonanego przez samego autora i opublikowanego pt. *Sacrum Imperium y ordenes supraestatales* w czasopiśmie kolumbijskim „Revista del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario” (Bogotá), vol. 48, núm. 435, enero – marzo 1953, ss. 45–58.

przez karlistę, w którym kwestia monarchii nie jest rozpatrywana w odniesieniu do partykularnego kontekstu monarchii hiszpańskiej³, lecz w perspektywie integralnie uniwersalistycznej, dotyczy bowiem szans zbudowania nowego Świętego Cesarstwa, *Monarchia Universalis* w ściśle dantejskim sensie tego pojęcia (Dante jest w nim zresztą przywoływany), acz wtopionego w narrację geopolityczną, dotyczącą „wielkich obszarów” w historii świata.

Jako że postać autora omawianego tu wystąpienia nie jest jeszcze w Polsce szerzej znana, celowe będzie przypomnienie najważniejszych faktów z jego życia i dorobku.

Don Francisco Elías de Tejada y Spínola urodził się 6 kwietnia 1917 roku w Madrycie, jako syn José Marii Eliasa de Tejady y de la Cueva oraz Encarnación Spínola Gómez. Rodzina ojca pochodziła z bardzo starej i bitnej szlachty włoskiej, która jeszcze w średniowieczu przeniosła się najpierw z Genui do Neapolu, a dopiero stamtąd do Hiszpanii. Szczególną chlubą pośród przodków był jeden z synów rycerza Sancha de Tejady – Elias (Elías), który tak wyróżnił się w słynnym zwycięskim oblężeniu Bredy (1625), że jego potomkom przyznano prawo do dodania jego imienia do nazwiska rodzowego.

W 1935 roku Elías de Tejada rozpoczął studia filozoficzne, literackie i prawnicze na Uniwersytecie Centralnym w Madrycie, które uwieńczył licencjaturą z prawa w 1936 i doktoratem (również z prawa) w 1938 roku. Było to w trakcie wojny domowej: wybuch *Alzamiento Nacional* – z którym młody Francisco oczywiście sympatyzował – zaskoczył go w Madrycie, pozostającym

³ Autor napomyka jedynie, że przemawia jako jeden z *requetés*, głosem ludzi reprezentujących Tradycję hiszpańską, oraz że idei Cesarstwa broni w mieniu Tradycji *las Españas*. Ibidem, ss. 47 i 56.

do końca wojny pod kontrolą *el bando rojo*, udało mu się jednak wyjechać na uzupełniające studia do Oksfordu i Berlina, skąd powrócił pod koniec wojny – najpierw do Sewilli, a potem do Madrytu, spiesząc się, aby być świadkiem Defilady Zwycięstwa. Młody uczoney robił odtąd błyskawiczną karierę akademicką (czemu, prócz jego walorów intelektualnych, sprzyjała niewątpliwie konieczność wykreowania nowej kadry uniwersyteckiej po upadku reżimu republikańskiego i nastaniu prawicowej dyktatury). Przez pierwsze dwa lata był adiunktem (*profesor auxiliar*) w Katedrze Prawa Politycznego na Uniwersytecie Madryckim. W 1941 roku, mając zaledwie dwadzieścia cztery lata, wygrał konkurs na kierownika Katedry Prawa Naturalnego i Filozofii Prawa na Uniwersytecie w Murcji. Rok później przeniósł się do Salamanki, gdzie zajmował Katedrę Filozofii Prawa do 1951 roku. Najdłużej, bo przez dwadzieścia sześć lat (1951–1977) kierował Katedrą Filozofii Prawa – a w krótszych okresach także katedrami Prawa Politycznego oraz Historii Idei i Form Politycznych – na uniwersytecie w Sewilli. Z jego inicjatywy w 1972 roku powstało Międzynarodowe Stowarzyszenia Jusnaturalistów Hispanistycznych im. Filipa II (*Asociación Internacional de Iusnaturalistas Hispánicos «Felipe II»*), którego został przewodniczącym. Wreszcie, jesienią 1977 roku objął Katedrę Filozofii Prawa na Uniwersytecie Complutense w Madrycie, lecz nie doczekawszy nawet końca tego roku akademickiego zmarł niespodziewanie 18 lutego 1978 roku, wskutek powikłań po nieskomplikowanej operacji przepukliny. Został pochowany w krypcie madryckiej katedry Almudena.

Elías de Tejada był członkiem Akademii Nauk Społecznych i Politycznych w São Paulo oraz Instytutu Studiów Katalońskich, a także doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Barcelońskiego oraz kilku uczelni zagranicznych, w tym Uniwersytetu Narodowego w Buenos Aires. Głęboko religijny, uosabiał w najwyższym natężeniu ducha tradycyjnego katolicyzmu

hiszpańskiego: mistycznego, egzaltowanego, namiętnego, a doktrynalnie podbudowanego tomizmem, rodzimą scholastyką Złotego Wieku, teologią Soboru Trydenckiego i kontrreformacyjnym zapałem. W kwestiach dogmatycznych zawsze nieugięty, natomiast tolerancyjny praktycznie, co wynikało z jego głębokiego humanizmu; jak św. Augustyn, skazywał błąd rozumu, a nie słabość woli.

W ciągu niezbyt długiego (60 lat) życia, wypełnionego nie tylko pracą akademicką oraz działalnością polityczną, ale również licznymi podróżami po wszystkich kontynentach, Elías de Tejada zdołał napisać wręcz nieprawdopodobną w tych okolicznościach ilość dzieł. Najobszerniejsza, ale już nieaktualna, bo sporządzona w 1984 roku jego bibliografia podmiotowa⁴ zawiera 278 tytułów książek i większych rozpraw oraz 374 drobniejsze teksty. Nawet jeśli uwzględnić fakt, że po części są to różne edycje tych tekstów i w różnych językach, oraz że fragmenty wcześniejszych tekstów autor włączał do kolejnych książek, i tak jest to dorobek imponujący, nie dziwi przeto, że mało kto odważył się zmierzyć z nim interpretacyjnie⁵. Wobec takiego ogromu trzeba ograniczyć się do wskazania tylko najważniejszych jego dzieł. W zakresie filozofii prawa dziełem życia Elíasa de Tejady był dwutomowy *Tratado de filosofía del derecho* (I-II, Sevilla 1974–1977), prócz tego zaś szczególnie

⁴ Zob. C. Caballero Baruque, *Bibliografía de Francisco Elías de Tejada*, Perugia 1984.

⁵ Mimo to, pierwszej poświęconej mu monografii – i w języku niemieckim – doczekał się już za życia; zob. R. Steineke, *Die Rechts- und Staatsphilosophie des F. Elías de Tejada. Ein Beitrag zum spanischen Traditionalismus*, Bonn 1970. Oprócz tego, najważniejsze pozycje literatury sekundarnej, to: *Francisco Elías de Tejada (1917–1977 [sic!]). El hombre y la obra*, Madrid 1989; M. Ayuso Torres, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid 1994; E. Cantero, *Francisco Elías de Tejada y la Tradición española*, „Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada” (Madrid), año I/1995, ss. 123–163; *Francisco Elías de Tejada y Spínola: figura y pensamiento*, Madrid 1996.

ważne są dzieła dotyczące ontologii prawa (*Introducción al estudio de la ontología jurídica*, Madrid 1942), dziejów filozofii prawa i państwa (*Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, I-II, Madrid 1946) i prawa politycznego (*Derecho político*, Madrid – Barcelona – Buenos Aires 2008). W zakresie historii idei i instytucji politycznych należy wskazać dzieła dotyczące: myśli politycznej *las Españas* klasycznych (*Las Españas. Formación histórica, tradiciones regionales*, Madrid 1948; *Historia de la literatura política en las Españas*, I-III, Madrid 1991), ze szczególnym uwzględnieniem Katalonii (*Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona 1950), ale również nieiberyjskich, pozostających pod panowaniem hiszpańskich Habsburgów i Burbonów, w tym liczące ponad 1300 stron dzieło *Nápoles hispánico* (I-V, Sevilla y Madrid 1958–1964). Wreszcie, tradycjonalistyczną filozofię polityczną Elías de Tejada wyłożył najpełniej w: *La monarquía tradicional* (Madrid 1954) i w *¿Qué es el carlismo?* (Madrid 1971).

Politycznie Elías de Tejada związał się z legitymistycznym karlizmem od jesieni 1939 roku. W marcu 1951 roku został mianowany przez regenta (podówczas – jak wszystkie organizacje polityczne oprócz frankistowskiej *partido único*, czyli FET y de las JONS – nielegalnej) Wspólnoty Tradycjonalistycznej (*Comunión Tradicionalista*), Don Javiera de Borbón-Parma (1889–1975), członkiem Komitetu Stosunków Zewnętrznych Wspólnoty. Z tego tytułu bierze udział w Kongresie Książąt Niemieckich oraz nawiązuje stały kontakt z depozytariuszem koron monarchii habsburskiej, arcyksięciem Ottonem von Habsburg-Lothringen⁶. Jego odczyt w Eichstätt należy zatem widzieć w kontekście tej funkcji. W 1952 roku, wraz z filozofem Rafaellem Gambłą i historykiem Melcholem Ferrerem, przygotowuje słynny *Akt z Barcelony*, którym Don

⁶ Kontakt ten ustał w drugiej połowie lat 50., kiedy arcyks. Otto zmienił kurs, wiążąc się z Ruchem Paneuropejskim.

Javier proklamował „odnowienie królestwa Koron Hiszpańskich” podczas posiedzenia Rady Narodowej Wspólnoty w trakcie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Barcelonie 31 maja 1952 roku. Wreszcie w 1954 roku został mianowany dyrektorem Komisji Kultury w Radzie Narodowej Wspólnoty. Akces do karlizmu oznaczał dla Eliasa de Tejady przejście na pozycje nieprzejednanej opozycji wobec *El Caudillo* Hiszpanii, *Generalísimo* Francisco Franco y Bahamonde (1892–1975); określenie „przejście” jest tu nieprzypadkowe i ważne, albowiem mając 21–22 lata Elías de Tejada był entuzjastycznym wręcz admiratorem autorytarnego, charyzmatycznego *caudillaje*, czemu dał wyraz zwłaszcza w swoim pierwszym *opusculum* politycznym – *La figura del Caudillo. Contribución al derecho público nacional-sindicalista* (Sevilla 1939), toteż niewiele brakowało, aby został czołowym teoretykiem frankistowskiej jurysprudencji i filozofii państwa. Odtąd, Elías de Tejada uważał frankizm za modernistyczną dyktaturę typu faszystowskiego i antykatolicką w istocie tyranię personalną, całkowicie sprzeczną z tradycją hiszpańską. Ponieważ swoim poglądom dawał wyraz otwarcie⁷, skutkowało to nawet dotkliwym pobiciem go przez bojówkę falanżistowską. Dopiero po 1955 roku złagodził nieco swoje bezwzględnie krytyczne nastawienie, inicjując to, co sam określał

⁷ W swojej znakomitej książce o historii lewicy austriacki monarchista Erik von Kuehnelt-Leddihn (z intencją uwydatnienia faktycznej swobody wypowiedzi panującej we frankistowskiej Hiszpanii) wspomina: „W 1955 r. w pobliżu Sewilli uczestniczyłem w pogawędce, podczas której pewien profesor pieklił się, że Franco powinno się skrócić o głowę. Obecny na spotkaniu członek gabinetu zatkał sobie uszy i krzyknął: *Nic nie słyszałem!* Zawsze można się było przyznać do pozostawania w opozycji do aktualnej linii politycznej” – Idem, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789–1984*, tłum. M. Gawlik, Siedlce 2007, s. 382. Okoliczności miejsca (Sewilla), czasu (1955 r.) oraz profesji, poglądów i sposobu bycia wypowiadającego te słowa czynią bardzo prawdopodobnym przypuszczenie, że owym „pieklącym się” profesorem był właśnie Elías de Tejada.

jako „karlistowską politykę kulturalną” w ramach reżimu, a nawet raz – w 1968 roku – spotkał się z Franco, zaproszony przezeń do przedyskutowania kwestii sukcesji tronu.

Tekst konferencji hiszpańskiego *hidalga* wygłoszonej dla kwiatu niemieckiej arystokracji świeckiej i duchownej jest zaiste niezwykle, albowiem jest to medytacja *politycznego teologa* i wręcz mistyka, przesiąknięta niezachwianym prowidencjalizmem. Znamienne pod tym względem jest pierwsze zdanie tego wykładu, bardzo podobne do pierwszego i słynnego zdania z *Considérations sur la France* Josepha hr. de Maistre’a. Brzmi ono następująco: „Kurs (*la ruta*) historii jest wyznaczony przez Boga, i ludzkie mozoły (*afanes*) służą jedynie temu, aby rozwikłać tajemniczy przepływ (*el misterioso fluir*) tego, realizowanego stopniowo, scenariusza do ludzkości”⁸. Względem tej pierwszej (boskiej) przyczyny, ludzka wolność, umiejscowiona we właściwym porządku rzeczy, może być tylko przyczyną wtórną (*causa segunda*) historii, i to pod warunkiem jej zharmonizowania z przyczyną pierwszą i z ustalonym przez nią porządkiem, zgodnie z tym, co w rozdziale trzynastym księgi XIX *De civitate Dei* napisał św. Augustyn: „porządek jest rozmieszczeniem równych i nierównych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca”⁹. Ten prowidencjalizm natychmiast wyznacza ramy roztrząsań celu Imperium¹⁰, stawiając przed nim zadanie esencjalnie

⁸ F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium...*, s. 45.

⁹ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II, s. 415.

¹⁰ W języku kastylijskim, jak wiadomo, podobnie jak w wielu innych językach, słowo *Imperio* może oznaczać zarówno *cesarstwo* (*resp.* monarchię powszechną), jak *imperium* w sensie władania wielkimi obszarami i panowania nad wieloma ludami i narodami, bez względu na jego

religijne: „rekonkwisty duchowości człowieka, albo, jeśli się chce to lepiej sprecyzować, restauracji społecznego królestwa Jezusa Chrystusa. (...) Dlatego, kiedy mówię o Imperium, pojmuję je jako coś nieodłącznego od *Christianitas*”¹¹. Naturalnie, Elías de Tejada zdaje sobie sprawę z tego, że *Imperium* i *Christianitas* są bytami różnymi socjologicznie i historycznie, ale jeśli przyjąć założenie, że byty te mogą wszakże istnieć we wzajemnej korelacji, to byłoby rzeczą bezpłodną, z jednej strony, konstruować imperium polityczne, które nie znajduje oparcia w socjologicznej rzeczywistości *Christianitas*, lub, z drugiej strony, próbować tak definiować socjologicznie *Christianitas*, iżby nie dało się ono przełożyć na polityczne instrumentarium *Imperium*.

W punkcie wyjścia należy także dokonać precyzyjnego rozróżnienia pomiędzy *Imperium sensu proprio* a jakimikolwiek „porządkami ponadpaństwowymi” (*ordenes supraestatales*). Imperialny jest tylko taki porządek ponadpaństwowy, który chce być rozpoznany jako *jedyny* (bez względu na ideową formułę tej jedności) i ogarniający cały świat. Dlatego ani wielonarodowa monarchia austriacka, ani bismarckowskie Cesarstwo Niemieckie, ani kolonizatorskie dominium republikańskiej Francji, czy nawet *British Empire/Commonwealth*, ani wreszcie ekspansjonistyczne awantury wszczęte przez faszystowskie Włochy i hitlerowską Rzeszę, nie były lub nie są prawdziwymi imperiami; to tylko fragmentaryczne, partykularne formy dominacji jednego, silniejszego podmiotu nad innymi, pozbawione „poczucia tego, co uniwersalne” (*el sentido de lo universal*)¹². Prawdziwym Imperium w starożytności był

formę ustrojową; Elías de Tejada całkiem świadomie wykorzystuje tę dwuznaczność, nieustannie oscylując między obu znaczeniami, chociaż finalnie je identyfikując.

¹¹ F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium...*, s. 46.

¹² *Ibidem*, s. 54.

Rzym, jako jedyny porządek ponadpaństwowy, podporządkowujący sobie wszystkie systemy polityczne na ziemi, acz respektujący ich tożsamość i ciągłość. Taką samą strukturą imperialną na Zachodzie było przez tysiąc lat Święte Cesarstwo, sprzymierzone z Kościołem. Ale od abdykacji cesarza Karola V – „ostatniego prawdziwego cesarza” (*último verdadero emperador*)¹³ – w 1556 roku i podziału habsburskiego imperium, w którym „nie zachodziło słońce”, na Zachodzie nie istniało już i nie istnieje żadne Imperium. W XX wieku są tylko dwa projekty faktycznie uniwersalistyczne, to znaczy pretendujące do wyłączności: demokratyczno-liberalna formuła „nowego porządku świata”, budowanego na bazie najpierw Ligi Narodów, a po jej porażce, Organizacji Narodów Zjednoczonych, oraz komunistyczna „Rosja ubierająca swój słowiański sen (*sueño eslavista*) o Trzecim Rzymie w czerwoną koszulę (*camisa roja*) rewolucji proletariackiej”¹⁴. Sekret dynamiki rosyjskiej w świecie jest właśnie uniwersalizm jej ideologii; mocarstwa zwane zachodnimi znajdują się cały czas w defensywie, ponieważ błędnie mniemają, że czerwona Rosja chce być po prostu potężnym państwem (*Estado poderoso*), takim

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem. Elías de Tejada nie wspomina ani razu w swoim wykładzie Juana Donosa Cortesa (1809–1853), ale nie ulega najmniejszej wątpliwości, że jego postrzeganie Słowiańszczyzny, Rosji (właściwie zidentyfikowanych) oraz komunizmu rosyjskiego jest dokładną repetycją poglądów markiza de Valdegamas: jego antyslawizmu oraz prorocstwa (z 1850 roku), że to właśnie w Rosji dojdzie do potwornej w skutkach kumulacji despotyzmu, imperializmu i socjalizmu (zob. Idem, *Discurso sobre la situación general de Europa*, [w:] *Obras completas*, Ed. Católica, Madrid 1970, t. II, ss. 461–463). „Późny wnuk” Donosa był zatem przeświadczony, że prorocstwo to wypełniło się literalnie, zaś Stalin jest owym „człowiekiem grzechu” (*el hombre de pecado*), przepowiadającym przez św. Pawła, a przez Donosa identyfikowanym z „plebejuszem satanicznej wielkości” (*un plebeyo de satánica grandeza*), władającym „olbrzymim imperium demagogicznym” (*colosal imperio demagógico*) – zob. Idem, *Carta al cardenal Fornari*, [w:] *Obras...*, t. II, s. 755.

jak one, podczas gdy jest to Imperium o ambicjach najbardziej uniwersalistycznych, jakie świat dotąd widział. „Zegar Stalina jest dzisiaj jedynym, który odmierza czas XX wieku¹⁵, i jeśli chcemy powstrzymać komunistyczny imperializm rosyjski, musimy zacząć tworzyć inną i ekwiwalentną dla jego ambicji ambicję uniwersalną”¹⁶. Przede wszystkim nie należy równie powtarzać błędu XIX-wiecznych monarchów (zresztą z reguły też uzurpatorów), którzy nie zrozumiawszy podwójnego sensu (burżuazyjno-liberalnego i masowo-demokratycznego) rewolucji francuskiej, zaczęli z nią paktować, sprzymierzając się z liberalną burżuazją, postrzeganą mylnie jako „mniejsze zło”, dające się zabsorbować. W ten sposób, królowie ci utożsamili się (jak Ludwik Filip Orleański we Francji) ze wzbogaconymi przez rewolucję, bądź umyślnie (jak za panowania Izabeli II w Hiszpanii) dopiero wykreowali nowobogackich (*nuevos ricos*), przez obrabowanie Kościoła i municypiów, nazwane „dezamortyzacją”, bądź wreszcie rzucili się w ramiona liberalnej masonerii, jak Dom Sabaudzki we Włoszech. Niewierni swojemu przeznaczeniu królowie, wiążąc się z liberalną burżuazją, zamiast stanąć na czele ludowej reakcji przeciwko niej (powtarzając w ten sposób tak płodny sojusz tronu z ludem przeciwko wielkim feudałom w XV wieku), zgubili szansę na odparcie innej rzeczywistej reakcji na rewolucję burżuazyjną, o charakterze rewolucyjnym i socjalistycznym. „Jeśli istnieje marksizm, to dlatego, że XIX-wieczni monarchowie nie rozumieli królewskiego posłannictwa i pozwolili, aby socjaliści wzniesli sztandar, który przynależą im z własnego prawa”¹⁷.

¹⁵ Przypomnijmy, że słowa te były wypowiedziane w 1952 roku, a więc w czasie, gdy Związek Sowiecki stał w zenicie swojej potęgi i zarazem prestiżu pośród milionów ludzi żyjących w jeszcze niepodbitym przez niego świecie.

¹⁶ F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium...*, s. 54.

¹⁷ *Ibidem*, s. 55.

Po takim oczyszczeniu przedpola Elías de Tejada przechodzi do wskazania dwóch, jego zdaniem, niezbędnych czynników prawdziwego Imperium. Pierwszy *factor* to uniwersalizacja idei imperialnej. Odwołując się do historycznych przykładów z różnych cywilizacji, dowodzi, iż wszystkie rzeczywiste imperia aspirowały do panowania nad całym światem. Wszystkie też – co fizycznie nieuchronne – powstały jako efekt zdobywczej ekspansji jakiegoś narodu, podporządkowującego sobie narody zwyciężone. Żadne nie chce więc uznać istnienia granic terytorialnych jego władztwa. W islamskiej myśli politycznej kalifat (później złączony z sułtanatem) jest ziemskim wikariatem Allacha, który jako *jeden*, nie może mieć innego reprezentanta na ziemi, jak „on” (*él*), czyli kalif. Ograniczeń terytorialnych nie ma także panowanie cesarza japońskiego, zgodnie z trzema prawami, na których w XIII wieku oparł filozofię polityczną *tenno* („niebiańskiego władcy”) buddyjski mnich Nichiren [Daishōnin]: prawa powszechnej ziemi, prawa powszechnej przyczyny i prawa powszechnego skutku. Podobnie cesarze chińscy i peruwiańscy Inka tytułowali się Synami Nieba¹⁸ i byli traktowani jako władcy panujący od początku świata. Duch uniwersalizmu przenikał świadomość Rzymian, czego słynną artykulacją są wersy 851–853 księgi VI *Eneidy* Wergiliusza: „Ty, pomnij, Rzymianinie, nad ludami władać. To sztuka godna ciebie: prawa pokoju stanowić, oszczędzać zwyciężonych, a dumnych poskramiać”¹⁹, jak również Święte Cesarstwo Rzymsko-Niemieckie – acz zakłócany przez „pychę teutońską” – znajdując swojego Wergiliusza w Dantem, którego głównym argumentem filozoficznym, przemawiającym za tym, aby na ziemi panował jeden władca, tak jak nad całym kosmosem panuje jeden Bóg, jest

¹⁸ Królów inkaskich uważano za synów Słońca.

¹⁹ W przekładzie Wandy Markowskiej.

jedność rodzaju ludzkiego (*la unidad del género humano*)²⁰. Wszelako ta przesłanka socjologiczna nie jest pozbawiona problematyczności, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że pomimo jedności gatunkowej rodzaju ludzkiego istnieją różne cywilizacje i właściwe im wzorce dobrego życia. Kształt ewentualnej przyszłej jedności politycznej świata zależy przeto od tego pod czyim przewodnictwem będzie ona ustanawiana. Jeśli będzie to Rosja, skrywająca pod płaszczem komunizmu swój stary imperializm słowiański, to czeka nas powtórka z historii podboju Południa przez ludy stepu. Jeżeli będą to Stany Zjednoczone Ameryki, to pod sztandarem demokracji zapanuje równie stary imperializm kupiecki Anglosasów. Jeśli będzie to odnowiona Japonia lub przebudzone Chiny, to cała dotychczasowa historia powszechna zostanie wyrwiona. Jeżeli wreszcie, mimo wszystko miałyby to być Europa, to zachodzi fundamentalne pytanie czy jest ona w stanie „odpomnieć” sobie i powrócić do tego ducha jedności, który ożywił ją przed wiekami, w średniowieczu.

W kontekście tego pytania pojawia się – jakby na przeciwnym biegunie do pierwszego – drugi faktor Imperium, czyli akcja polityczna narodowości (*nacionalidades*). Elías de Tejada nie zgadza się z poglądem, iż naród jest zawartą w historii kategorią naturalną, co usprawiedliwiłoby mówienie o poczuciu narodowym pośród Greków i Rzymian, albowiem warunki życiowe świata antycznego, stałość odniesienia do boskości lokalnej i opiekuńczej, ograniczenia *polis*, wreszcie mieszana (*mezclada*) struktura Rzymu, są nie do pogodzenia ze specyfiką tego twórczego i potężnego dynamizmu, który możemy dostrzec w narodach XIX-wiecznych. Nie można również, jego zdaniem, zrównywać narodów nowoczesnych z monarchiami terytorialnymi Wieków Średnich, ponieważ żadna z nich nie zamierzała nigdy zrywać jedności ciała

²⁰ Zob. F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium...*, ss. 48–49.

chrześcijańskiego (*cuerpo cristiano*) i w żadnym momencie nawet Filip Piękny, ani królowie kastylijscy, nie oznajmiali, iż są zwolnieni z podległości (*sujeción*) Cesarstwu. Legista króla Francji – Pierre Dubois, w traktacie z 1305 roku *De recuperatione terrae sanctae*, nawołuje do podjęcia na nowo tej wspólnej przygody całego chrześcijańskiego Zachodu, jaką były Krucjaty. Jeden z najbardziej niezwykłych umysłów średniowiecza – bł. Rajmund Llull OFS, zwany *Doctor Illuminatus*, Katalończyk z Majorki i wierny poddany króla Aragonii – w swoim *Drzewie imperialnym* (katal. *Arbre imperial*, kastył. *Árbol imperial*), będącym jednym z szesnastu odgałęzień *Drzewa Wiedzy* (*Arbre de ciència, Árbol de ciencia*), czyli całości kształtu hierarchii we wszechświecie, umieszcza na szczycie cesarza otoczonego królami, wszelako to drzewo jest poniżej *Drzewa apostołskiego* (*Arbre apostòlic, Árbol apostólico*) z papieżem na szczycie. Średniowieczne *gentes*, w ich terytorialnych królestwach, stanowią zatem nierozłączne członki jednego *corpus mysticum politicum* i jednego *corpus mysticum ecclesiae* z cesarzem i papieżem, jako „dwoma słońcami” Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej.

Naród, jako grupa ludzi wyposażona we wszystkie środki, pozwalające jej być najwyższą i samowładną instancją socjologiczną, jest więc specyficznym nowoczesnym rodzajem więzi społecznej. Jej wytworzenie nastąpiło w dwu etapach. Fazą przygotowawczą i kolebką (*cuna*) narodów, która je przysposobiła niejako do odgrywania głównej roli w teatrze historii²¹, była, politycznie partykularystyczna, nowożytna monarchia absolutna, zrywająca uniwersalistyczne więzi z papieństwem i cesarstwem, a stawiająca własnego króla na szczycie wszelkich odniesień społecznych, podług zaleceń teorii

²¹ Zdaniem autora, najbardziej ewidentnymi przykładami dynastii wykrywających poczucie odrębności narodowej są francuscy Kapetyngowie i królowie portugalscy.

suwerenności Jeana Bodina. Ażeby narody mogły odgrywać tę rolę już samodzielnie, wystarczyło dokonać prostej zamiany podmiotu suwerenności z króla na lud/naród oraz przeniesienia absolutnej i bezapelacyjnej (*inapelable*) woli jednostki na równie absolutną i bezapelacyjną wolę demokratycznej większości (*mayoria democrática*); socjologicznie zaś – znaleźć substytut dla wierności konkretnej osobie króla, w nieuchwytej, „subtelnej pętli” (*el lazo sutil*) wierności należnej temu, co narodowe (*lo nacional*). Ten transfer dokonał się oczywiście podczas rewolucji francuskiej, której najbardziej trwałym dokonaniem okazała się właśnie „monarchizacja” narodu, jako suwerena wyposażonego we wszystkie władcze uprawnienia. Zwycięstwo to przekracza nawet wąsko pojmowaną (a więc głównie społeczną) sferę tego, co kojarzymy z rewolucyjnością, albowiem nowemu suwerenowi poddali się również ci, przeciwko którym rewolucja była przeprowadzona. XIX-wieczna unifikacja Italii i Niemiec pod sztandarem narodowym, która zniszczyła mozaikową „architekturę polityczną” tych ziem, nie została przecież dokonana przez rewolucjonistów i demokratów, tylko przez „znacjonalizowane” monarchie. Apogeum procesu, który w XIX wieku wyniósł narody do roli wielkiej dźwigni (*gran palanca*) historii, było dwudziestolecie pomiędzy dwiema wielkimi wojnami XX-wiecznymi, i to bez względu na charakter reżimów politycznych. „Mistyka narodowości” przenika zarówno system faszystowski, który w duchu *Mów* J.G. Fichtego absolutyzuje naród, jak demoliberalny nowy porządek świata, oparty o „zasadę samostanowienia” narodów, ogłoszoną przez amerykańskiego prezydenta W. Wilsona.

Pora przejść do wniosków, które autor wysnuwa z opisu tego stanu rzeczy. Otóż, jest on zdania, że chociaż po strasznych doświadczeniach II wojny światowej siła tego „molocho”, jakim jest „zasada narodowościowa” (*principio de las*

nacionalidades), zdaje się słabnąć, to jednak wciąż posiada ona wystarczająco dużo wigoru, aby przyszłe, możliwe Imperium mogło sobie pozwolić na niebranie jej pod uwagę. Musi ono znaleźć sposób na to, aby tę ślepą (*ciega*) energię jakoś włączyć do swojej własnej akcji politycznej. „Trzeba wcielić to, co narodowe do Imperium, nie w charakterze czynnika, który miałby je przenikać albo, przeciwnie, hamować, lecz posługując się dla własnych celów impetem i siłą tego nieuniknionego (*insoslayable*) faktu. Nowe Cesarstwo będzie się różniło od dawnych nie tylko najszerzą jak tylko możliwe uniwersalnością, ale również usadowieniem się na rzeczywistościach narodowych, nigdy nie dopuszczając do tego, aby stać się ich ofiarą”²².

Zbierając wszystkie warunki negatywne i pozytywne należy zatem stwierdzić – zdaniem Eliasa de Tejady – iż przyszłe Imperium „musi być prawdziwie uniwersalne w swoich ambicjach, a nie szczątkowo europejskie; skondensować siłę bodźców narodowych, wsysając ją do własnego kośćca (*osamento*) politycznego; powstrzymać jedynego swojego wroga pod względem ambicji uniwersalistycznych, czyli imperializm słowiański, nie przez stawianie zapór ekonomicznych, ani przez podnoszenie poziomu życia, lecz przez wypracowanie uniwersalnej wiary (*fe*), równoważącej uniwersalną wiarę komunizmu słowiańskiego; i zerwać absurdalny mariaż królów z liberalizmem burżuazyjnym i rewolucyjnym”²³. Trzeba więc także odrzucić wszystkie „głupie przesady” (*estúpidos prejuicios*) XIX wieku: uległość królów wobec parlamentów, wiarę w głosowanie powszechne, w mechanizm parlamentarny, w politykę zagraniczną, pojmowaną też jako mechanizm sojuszków i przeciwsojuszków. Należy powrócić do idei hierarchizacji politycznej ze wszystkimi jej konsekwencjami,

²² F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium...*, s. 53.

²³ *Ibidem*, s. 55.

powtarzając za św. Augustynem, że porządek nie polega tylko na równorzędności rzeczy sobie równych, ale również na tym, że każda z rzeczy nierównych zajmuje miejsce jej odpowiednie. Trzeba wreszcie zastąpić hasła wolności rozkiełznanej (*desenfrenada*) i równości absolutnej prawem naturalnym wolności konkretnej i sprawiedliwości rozdzielczej (*distributiva*). Postępując tym trybem dochodzimy do wskazania najbardziej esencjalnej cechy przyszłego, nowego *Sacrum Imperium*, czyli dogłębnego (*intimamente*) wcielenia w nie zasady chrześcijańskiej.

I mówiąc: «dogłębnie», pragnę zaznaczyć, że nie wystarczy, aby przyszłe Cesarstwo było nasycone w praktyce codziennej nakazami (preceptos) chrystianizmu, ale że będzie się ono po-czuwało do misji ich aktywnego i wytrwałego protegowania. Nie wystarczy Cesarstwo chrześcijańskie, potrzebne jest Cesarstwo misyjne (Imperio misionero). Nie wystarczy powstrzymać komunizm, trzeba go zaatakować. Uniwersalność Cesarstwa ma się zakładać na uniwersalności Christianitas; dla uniwersalności Christianitas jest konieczne, aby wszyscy ludzie byli chrześcijanami; i aby wszyscy ludzie byli chrześcijanami, konieczne jest, żeby Cesarstwo rozwijało niestrudzenie i żarliwie (incansable y ardorosamente) pracę misyjną²⁴.

Reasumując: w idei Cesarstwa muszą skumulować się koniecznie cztery pierwiastki: „bezgraniczna” *uniwersalność*, forma *monarchiczna* („rządy jednego”), zaspokajająca roz-budzone aspiracje narodowości *federacyjność* oraz chrześci-jańska *misyjność*.

Nowe Cesarstwo, które wymarzyliśmy jako jedyną formułę powszechnego ładu chrześcijańskiego, musi być monarchią

²⁴ Ibidem, s. 56.

federacyjną i misyjną (federativa y misionera). Monarchią federacyjną, która do swojej federacji przyłączy pragnienia (ansias) narodów. Monarchią misyjną, która dynamicznie pobudzi socjologiczną rzeczywistość Christianitas, będącą jej fundamentem (cimiento)²⁵.

W ostatniej części swojego wykładu Elías de Tejada raz jeszcze odnosi się do dwóch alternatywnych wzorów rozwiązań problemu uporządkowania świata: systemu Związku Socjalistycznych Republik Sowieckich i demoliberalnego systemu Organizacji Narodów Zjednoczonych. Widać wyraźnie, że ten drugi projekt lekceważy. Jest on martwy w zarodku, ponieważ narodził się nie w porę, jako poroniony (*aborto*) płód polityki współczesnej, owoc zastosowania do porządku międzynarodowego zasad mechaniki systemu parlamentarnego. Równość głosów w Zgromadzeniu Ogólnym odpowiada elektorальной zasadzie „jeden człowiek – jeden głos”. Prawo weta członków Rady Bezpieczeństwa jest odpowiednikiem uprawnień izb wyższych w parlamentach narodowych. Zaś wiarę w dyskusję, w niekończący się spektakl bezużytecznych oracji, wystarczy skwitować uwagą Hamleta: *słowa, słowa, słowa...* Ten twór typowo przejściowy, dla epoki przejściowej, do którego przywiązane są jedynie „głupie złote cielce (*estúpidos becerros de oro*), adorowane przez Anglosasów i Żydów”²⁶, nie przetrwałby III wojny światowej. To samo dotyczy²⁷ federalizmu europejskiego, będącego tak samo jak ONZ, „przeżytym i pustym” (*trasnochado y vacío*), liberalno-laickim *ersatzem* Imperium tradycyjnego i chrześcijańskiego.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 57.

²⁷ Zauważmy, że raczkującego dopiero w chwili, gdy Elías de Tejada wypowiadał te słowa; traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Węgla i Stali wszedł w życie dokładnie dwa tygodnie wcześniej (23 VII 1952).

Zupełnie inaczej rzeczy się mają w wypadku ZSSR, który przedstawia sobą widok „satanicznego majestatu zła” (*la majestad satánica del mal*).

Imperializm słowiański, spowity (tapando) w proletariacki komunizm, wyśniony jako Trzeci Rzym przez mnicha Filoteusza, wie dokąd iść i jak iść, pociągany autentycznym pragnieniem uniwersalności. To jest prawdziwy wróg (enemigo), tak samo jak Luzbel jest nim wobec Chrystusa. Nasze Imperium, walcząc w każdym miejscu z Imperium bolszewickim, powtórzy bohaterskie zmaganie (*la hazaña*) Dwóch Miast, niebiańskiej Jeruzalem z Rzymem piekielnym, które, jak się wydaje, przewidywał proroczo dla naszych czasów św. Augustyn w Państwie Bożym²⁸.

Bolszewizm, chociaż lucyferyczny, potrafił zgromadzić pod sztandarem rewolucji totalnej narodowości uciskane (*ciñéndolas*). Lecz, zdaniem Eliasa de Tejady, nie należy się tym trwożyć, bowiem „my opaszemy (*ceñiremos*) je ambicją misyjną totalnego królestwa Jezusa Chrystusa”²⁹. Obietnica komunizmu jest złudna i zawsze będzie tylko „siedliskiem podejrzeń” (*semillero de sospechas*), podczas gdy ta chrześcijańska jest „kluczem historii: tradycją każdego narodu”³⁰. Profetyzm Eliasa de Tejady jest więc przesiąknięty nie tylko eschatologicznym, ale również historiozoficznym optymizmem; według niego, „i pstrokatość (*variedad*) rozwiązań demoliberalnych, i „niegodziwość (*maldad*) satanizmu bolszewickiego, nie są zdolne uczynić nic przeciwko uniwersalnemu i unarodowionemu Imperium chrześcijańskiemu, jeśli będzie ono zawsze

²⁸ F. Elías de Tejada, *Sacrum Imperium...*, s. 57.

²⁹ Ibidem, s. 57.

³⁰ Ibidem.

prawdziwą monarchią, skuteczną i misyjną, o którą dobijamy się z żarliwą namiętnością, i której służymy, jako ścieżce (*camino*) prowadzącej do Boga”³¹.

Bibliografia

- Augustyn, św., *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. II.
- Ayuso Torres M., *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid 1994.
- Caballero Baruque C., *Bibliografía de Francisco Elías de Tejada*, Università degli Studi di Perugia, Perugia 1984.
- Cantero E., *Francisco Elías de Tejada y la Tradición española*, „Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada” (Madrid), año I/1995.
- Conze V., *Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970)*, München 2005.
- Donoso Cortés J., *Carta al cardenal Fornari*, [w:] Idem, *Obras completas*, Ed. Católica, Madrid 1970, t. II.
- Donoso Cortés J., *Discurso sobre la situación general de Europa*, [w:] Idem, *Obras completas*, Ed. Católica, Madrid 1970, t. II.
- Elías de Tejada F., *Sacrum Imperium und überstaatliche Ordnung*, Eichstätt 1952.
- Elías de Tejada F., *Sacrum Imperium y ordenes supraestatales*, „Revista del Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario” (Bogotá), vol. 48, núm. 435, enero – marzo 1953.
- Francisco Elías de Tejada (1917–1977 [sic!])*. *El hombre y la obra*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1989.
- Francisco Elías de Tejada y Spínola: figura y pensamiento*, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid 1996.

³¹ Ibidem, s. 58.

Kuehnelt-Leddihn E. von, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789–1984*, tłum. M. Gawlik, Sadków 2007.

Schildt A., *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München 1999.

Steineke R., *Die Rechts- und Staatsphilosophie des F. Elías de Tejada. Ein Beitrag zum spanischen Traditionalismus*, Bonn 1970.

Adam Wielomski

Papalistyczna eklezjologia polityczna jako archetyp nowożytnego państwa uniwersalnego

I. Pojęcie „eklezjologii politycznej”

W 1923 roku Carl Schmitt opublikował głośną rozprawkę *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*. Zaprezentował w niej pogląd, że nowożytne państwo zbudowane zostało na wzór Kościoła katolickiego, a nowoczesna nauka prawa konstytucyjnego to nic innego jak tylko zlaicyzowana postać prawa kanonicznego¹. W latach dwudziestych XX wieku mogła to jeszcze być teza nowa i musiała nią być, skoro to małe dziełko zrobiło tak oszałamiającą karierę. W świetle późniejszych badań historyków mediewalnego Kościoła, badaczy myśli politycznej późnego Średniowiecza, Reformacji i Kontreformacji, szczególnie zaś tych, którzy zajmowali się eklezjologią i kanonistyką², nie jest to już teza tak bardzo nowatorska. Rozwijana była głównie w nauce niemieckojęzycznej, tradycyjnie skoncentrowanej nie

¹ C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [1923], [w:] Idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 84–114. Dodajmy, że już 6 lat wcześniej C. Schmitt zasygnalizował ten pogląd w artykule *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung* [1917], [w:] Idem, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Berlin 2005, s. 445–52.

² Zob. np. H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975; E. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007, s. 233–50.

na kulturze, lecz na powstaniu i rozwoju mechanizmów panowania. Niestety, inaczej wygląda sytuacja w Polsce, gdzie dokonania te, po dziś dzień, nie znalazły żywszego zainteresowania ani wśród historyków, ani politologów, ani prawników.

Wzmiankowany powyżej Carl Schmitt w 1922 roku, czyli rok wcześniej, ukuł także pojęcie *teologii politycznej*, rozumiejąc przez nie zespół analogii pomiędzy pojęciami teologicznymi a prawno-politycznymi, na czele z jego ulubioną analogią między cudem w religii – gdy to zawieszeniu ulegają prawa natury – a stanem nadzwyczajnym, pozaprawnym w państwie, gdy zawieszeniu ulegają obowiązujące prawa konstytucyjne (*der Ausnahmezustand*)³. Jakkolwiek istnieją rozmaite interpretacje jak należy zdefiniować Schmittowską teologię polityczną – wiele z nich (naszym zdaniem bezzasadnie) rozszerza to pojęcie na ogólną problematykę relacji między wspólnotą kościelną a państwem lub myślą religijną a polityczną⁴ – to wydaje się nam, że rację mają ci badacze, którzy twierdzą, że oryginalnie jej istotą była tylko i wyłącznie analogia między pojęciami teologicznymi a polityczno-konstytucyjnymi⁵.

Te próby rozszerzenia pojęcia *teologii politycznej* na ogólną teorię stosunków między państwem a Kościołem (kościółami) czy też między teologią a myślą polityczną wydają

³ C. Schmitt, *Teologia polityczna...*, s. 61.

⁴ E.W. Böckenförde, *Politische Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, s. 19–21; J. Bartyzel, *Teologia polityczna*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XVII, Radom 2006, s. 132–33.

⁵ W literaturze pogląd bardzo rozpowszechniony – zob. np. A. d’Ors, *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Politicos” 1976, nr 205, s. 41; J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 88; M. Nicoletti, *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, s. 49, 247, 253, 317, 423–24; H. Ball, *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1, s. 93.

się nam nieuprawnione, a to z tej racji, że jeżeli pod jakiś szczegółowy termin – a takim jest teologia polityczna – zaczęliśmy wkładać nazbyt wiele problemów, to najpierw traci on swoje pierwotne znaczenie, a w pewnym momencie staje się tak pojemny, że przestaje oznaczać cokolwiek konkretnego. W przypadku teologii politycznej groźba ta jest bardzo realna. Istnieje bowiem tendencja, aby określać pod tym terminem wszystko, co tylko łączy Kościół (kościół), religię i teologię z państwem, prawem i polityką. W tytułach rozmaitych książek i artykułów spotkać możemy takie nowotwory frazeologiczne jak „teologię polityczną nazizmu”⁶, neokonserwatywną „teologię polityczną George’a Busha”⁷ czy – już sam termin budzi zgrozę z punktu widzenia logiki – „teologię polityczną amerykańskiego ateizmu”⁸. Ze względu na swoiste zjawisko inflacji teologii politycznej będziemy nalegać, aby dla tego pojęcia zarezerwować wyłącznie teorię analogii między pojęciami teologicznymi a prawno-politycznymi, czyli pozostawić jej znaczenie nadane przez Schmitta w 1922 roku.

Zawężenie tego terminu oznacza jednak konieczność poszukiwania pojęć pokrewnych, koniecznych dla nazwania i opisanie podobnych zjawisk. We wzmiankowanej rozprawie Schmitta *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* pojawia się problem, którego niemiecki prawnik już nie nazwał, a mianowicie relacja pomiędzy nowożytną teorią państwa i prawa konstytucyjnego, a późno-mediewalną i kontrreformacyjną teorią kanonistyczną papalistycznego Kościoła. Schmittowską tezę, że nowożytne państwo stanowi zlaicyzowaną formę teokratycznego Kościoła nie sposób określić mianem *teologii*

⁶ Ch. Vasilopoulos, *The Triumph of Hate: The Political Theology of the Hitler Movement*, Lanham 2012.

⁷ J.J. Tamayo Acosta, *La teología política de Bush: una teología de muerte*, „Claves de Razón Práctica” 2005, nr 152, s. 62–65.

⁸ S. Fernando, *Political Theology for Atheists in America*, Moratuwa 2012.

politycznej. Jakkolwiek w *Rzymskim katolicyzmie i politycznej formie* została opisana i obszernie scharakteryzowana teoria analogii, to jednak nie są to paralele między pojęciami teologicznymi a prawno-politycznymi. Nie ma charakteru teologicznego opis natury i uprawnień Kościoła katolickiego wobec świata doczesnego epoki późnego Średniowiecza, z którego wyrasta idea Kościoła jako uniwersalnej monarchii opartej na prawie publicznym, z której to doktryny – po laicyzacji i zawężeniu jej do granic monarchii narodowej – powstaje legistyczna doktryna suwerennej monarchii narodowej. Podobnie nie ma charakteru teologicznego teoria wpływu kontrreformacyjnego prawa kanonicznego na kształtowanie się barokowej absolutnej monarchii narodowej. Analogie między ustrojem Kościoła i nowożytnych państw nie dotyczą wszak teologii i ustrojów politycznych, lecz odrębnego zagadnienia eklezjologii a pojęć politycznych i prawnych. Dlatego stoimy na stanowisku, że w przypadku analogii tego rodzaju – pozostając w Schmittowską sposobie myślenia i definiowania pojęć – należałoby raczej posługiwać się pojęciem *eklezjologii politycznej*.

Pod terminem *eklezjologia polityczna* rozumiemy występowanie analogii między pojęciami eklezjologicznymi (teoria ustroju Kościoła lub kościołów) a pojęciami prawno-politycznymi. Ze zjawiskiem tym mamy do czynienia wtedy, gdy terminy oryginalnie kanoniczne chronologicznie występują jako pierwsze i to w wyniku ich późniejszej laicyzacji i recepcji do myśli prawnej państw doczesnych powstaje terminologia prawno-polityczna charakterystyczna dla nowożytnego państwa. Stoimy na stanowisku, że dopiero uzupełnienie Schmittowskiego terminu *teologia polityczna* przez, pokrewny mu, termin *eklezjologia polityczna* umożliwia holistyczne opisanie wszystkich analogii pomiędzy (chronologicznie uprzednim) całokształtem pojęć teologiczno-eklezjalnych a narracją prawną w jakiej opisano powstające nowożytne państwo narodowe.

II. Późne Średniowiecze

1. Mediewalne „przedpaństwo”

W literaturze przedmiotu panuje właściwie zgodność, że system feudalny nie zna pojęcia *państwa* – i to dosłownie, gdyż mediewalna łacina nie ma nawet takiego słowa. To, co nazywamy *państwem średniowiecznym* było konglomeratem rozmaitych zależności dwustronnych, gdzie panowała anarchiczna zasada, że *wasal mojego wasala nie jest moim wasalem*, co ograniczało władzę monarszą do rządu bezpośrednio zależnych od niej feudałów. Bunt jednego z nich pociągał za sobą polityczną schizmę w całej strukturze feudalnej, gdyż pomniejsi wasale byli zobowiązani wykonywać polecenia nie króla, lecz bezpośredniego seniora⁹. Nie było to państwo w znaczeniu ani współczesnym, ani antycznym. Znany francuski historyk prawa Jacques Ellul zauważa, że

w Cesarstwie Rzymskim państwo jest pojęciem zapewniającym ciągłość władzy, dającym fundament władzy cesarskiej. Rola cesarza jest funkcją państwa w interesie powszechnym. Kiedy zmienia się cesarz, to cesarstwo pozostaje. Jest się posłusznym cesarzowi, ponieważ reprezentuje państwo,

podczas gdy w monarchii wczesno-mediewalnej (patrymonialnej),

władza to król, nie ma czegoś takiego jak interes publiczny, pojęcie władzy publicznej. Król rządzi, ponieważ jest najsilniejszy,

⁹ Zob. np. O. von Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, t. I. Berlin 1868, s. 508–14; R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *History of mediaeval political Theory*, t. III. Edinburgh-London-New York 1903–50, s. 19–21; K. Koranyi, *Powszechna historia państwa i prawa w zarysie*, t. II. Warszawa 1955, s. 44–46; W. Ullmann, *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge 2008, s. 215–16.

i rządzi w swoim interesie. Jest *dominus* w znaczeniu: posiadacz dóbr i ludzi. Jest *senior*, ponieważ sprawuje władzę osobistą. (...) Posłuszeństwo jest ufundowane na wierności osobistej królowi¹⁰.

Król średniowieczny nie dba o *państwo* – nie zna takiej kategorii pojęciowej – ale o wielką prywatną własność, której kawałki może dowolnie sprzedać, darować, rozdzielić między spadkobierców, czyli zrobić z nią to samo co wolny człowiek ze swoją ziemią. Różnica między państwem a własnością tkwi w jej obszarze przestrzennym, a nie w jej istocie¹¹.

Z tego powodu większość badaczy stoi dziś na stanowisku, że państwo w naszym rozumieniu tego terminu – czyli jako podmiot prawa publicznego, wyraźnie oddzielony od feudalnych więzi opartych na umowach dwustronnych wyrosłych na prawie prywatnym – powstaje w późnym Średniowieczu, konkretnie między XIII a XV wiekiem. Dokładniejsze datowanie zależy od zdefiniowania tego terminu przez poszczególnych badaczy i odpowiedzi na pytanie jakie minima musi spełniać wspólnota polityczna, aby można ją było tak nazwać¹².

Panuje pogląd, że do powstania państwa w dzisiejszym rozumieniu tego terminu konieczne jest pojawienie się prawa

¹⁰ J. Ellul, *Histoire des institutions*, t. III. *Le Moyen Age*, Paris 1976, s. 51–52.

¹¹ Ibidem, t. III, s. 52–53.

¹² Zob. np. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. I, Paris 1942–63, s. 123–29; M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: the Papal Monarchy*, Cambridge 1963, s. 433–51; J. B. Morall, *Political Thought in medieval Times*, Toronto 1980, s. 61n.; I. Popiuk-Rysińska, *Suwerenność w rozwoju stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1993, s. 25–35; H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1999, s. 43–63; J.N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchener 1999, s. 45n.; A. Boureau, *La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250–1350)*, Paris 2006, s. 248–49; J. Baszkiewicz, *Uwagi o uniwersalizmie i koncepcji suwerenności państwowej w feudalnej teorii politycznej do początku XIV w.*, [w:] idem, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*, Poznań 2009, s. 126–43.

publicznego, umożliwiającego władzy centralnej ustanawianie i ściąganie regularnych podatków od wszystkich poddanych, stanowienie prawa na terenie całego państwa, rozdzielenie osoby władcy od instytucji państwa, a prywatnej sakiewki monarchy od skarbu państwa etc. Wszystkie te etatystyczno-twórcze elementy zawiera rzymskie prawo publiczne, które: 1) wyodrębnia prawa powszechne (*leges*) od osobistych indywidualnych przywilejów (*privilegia*); 2) posługuje się terminem *imperium* oznaczającym abstrakcyjnie pojęte państwo, jego kompetencje, prawa, gdzie rządzący jedynie użytkują kompetencje przynależne do *imperium*, które przechodzą na inne osoby, gdy obejmą one te funkcje; 3) władzy przypisane są wszystkie kompetencje wykonawcze, ustawodawcze i sędownicze, a samej instytucji przysługuje coś, co dzisiaj określilibyśmy mianem *suwerenności*¹³.

W późnym Średniowieczu prawo rzymskie staje się dostępne w jedynej znanej wówczas wersji, jakim był bizantyjski Kodeks Justyniana¹⁴. Pierwociny państwa przyjmują wtenczas postać „korony królestwa” (*Corona Regni*), będącego już pojęciem ze sfery prawa publicznego. Jego pojawienie się wskazuje, że nastąpiło oddzielenie więzi wyrosłych z prawa prywatnego, łączących osobę króla bezpośrednio z podległymi mu feudałami, na korzyść prawa publicznego, gdzie król symbolizuje państwo, które ma już charakter zdepersonalizowany, a podległość któremu wynika z prawa powszechnego, a nie z osobistej lojalności wobec władcy, czyli feudalnej wierności¹⁵.

¹³ A. Tarwacka, J. Zabłocki, *Prawo rzymskie publiczne*, Warszawa 2005, s. 60–65, 96–98.

¹⁴ M. Rainer, *Das Römische Recht in Europa. Von Justinian zum BGB*, Wien 2012, s. 74–94.

¹⁵ Zob. np. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 124–29; G. de Lagarde, *La naissance de l'ésprit...*, t. I, s. 137–40; M. Artola, *La Monarchia de España*, Madrid 1999, s. 53–66; Ph. Contamine,

We wczesnym Średniowieczu znano właściwie tylko rzymskie prawo prywatne, które w zniekształconych formach przetrwało w kodyfikacjach barbarzyńskich¹⁶. Razić musi szczególnie absolutna nieznajomość prawa rzymskiego publicznego w odnowionym germańskim Cesarstwie, gdzie ograniczało się ono do pompatycznej nomenklatury imperialnej, którą niemieccy skrybowie pieczołowicie kopiowali z listów przysyłanych na ich dwór z Bizancjum¹⁷. Nawet w sporze o władzę między Henrykiem IV a papieżem Grzegorzem VII prawnicy strony cesarskiej argumentowali wyłącznie z prawa rzymskiego prywatnego, podkreślając, że władza cesarska pochodzi z zasady dziedziczenia ziemi, a nie z nadania papieskiego lenna¹⁸. A przecież to klasyczny argument z dziedziny prawa prywatnego!

Pierwszymi germańskimi cesarzami, którzy zdali sobie sprawę ze znaczenia recepcji prawa rzymskiego dla funkcjonowania ich państwa byli Fryderyk I Barbarossa i Fryderyk II. Ten pierwszy rozumiał, że zastąpienie systemu lennego prawem rzymskim skończyłoby się buntem feudałów, który zmiotłby jego władzę, dlatego ograniczył się do, wzmiankowanej wcześniej, pompatycznej nomenklatury własnej władzy¹⁹. Fryderyk II, jako pierwszy, wcielił praktycznie system rzymskiego prawa publicznego w życie, ale nie w Cesarstwie – gdzie był

O. Guyotjeannin, R. Le Jan, *Le Moyen Age. Le Roi, l'Eglise, les grands, le peuple, 481-1514*, Paris 2002, s. 233-47.

¹⁶ M. Rainer, *Das Römische Recht...*, s. 36-66.

¹⁷ G. Koch, *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Berlin 1972, s. 215-30.

¹⁸ Piotr Crassus, *Defensio Heinrici regis*, [w:] *Libelli de Lite imperatorum et pontificum*, t. I, Hannoverae 1891, s. 444.

¹⁹ H. Appelt, *Christianitas und Imperium in der Stauferzeit*, [w:] *La Cristianità di secoli XI e XII in Occidente. Conscienze e strutture di una società*, Milano 1982, s. 30.

tylko słabym monarchą elekcyjnym – lecz na stanowiącej jego osobistą własność Sycylii, na której – po normańskim podboju – nigdy nie zapanował system lenny. Wyrazem tych ambitnych starań było nowe prawodawstwo publiczne zawarte w konstytucjach z Melfii (*Liber Augustalis*, 1231). Była to próba bardzo ambitna, ale ograniczona terytorialnie. Mimo to Sycylia za jego panowania uważana jest za pierwsze państwo europejskie w nowoczesnym pojęciu tego słowa²⁰.

W pozostałych regionach Europy, znajdujących się nominalnie we władaniu cesarskim, organizacja państwowa jeszcze w tej epoce nie istnieje. Cesarstwo nie mogło być w tej kwestii inspirujące, gdyż tradycja germańskiego prawa wspólnotowego była obsesyjnie wroga wobec prawa rzymskiego i prawa publicznego, broniąc pradawnego wspólnotowego prawa germańskiego, gdzie instytucje państwowe wywodzono z tradycji wspólnotowej²¹.

2. Fonti teologiczne i kanoniczne

Skoro, wyjąwszy jedną jedyną Sycylię, wczesnośredniowieczny impuls do powstania nowoczesnej struktury państwowej jest bardzo słaby, to idea ta mogła przyjść tylko z zewnątrz świata wyobrażeń polityczno-prawnych typu doczesnego. Rzeczywiście, ma ona swoje źródła kościelne i składają się na nią dwie idee: odnowienie prawa rzymskiego za pomocą prawa kanonicznego oraz idea Kościoła jako uniwersalnego super-państwa.

²⁰ G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit...*, t. I, s. 133–35; E. Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194–1250*, New York 1957, s. 234–41, 271–80.

²¹ O. von Gierke, *Der germanische Staatsgedanke*, Berlin 1919; idem, *Die soziale Aufgabe des Privatrechts*, Frankfurt am Main 1948, s. 10–23.

a) *Odnowienie prawa rzymskiego za pomocą prawa kanonicznego*

Idea uzasadnienia praw Kościoła wobec cesarza za pomocą prawa antycznego wywodzi się z IX stulecia, gdy Biskupom Rzymu nazbyt zaczęła ciążyć cezaro-papistyczna karolińska kuratela nad duchowieństwem. Wtedy to, prawdopodobnie na zamówienie Rzymu, powstał słynny falsyfikat (gdzie wymieszano dokumenty prawdziwe i sfałszowane), a mianowicie *Dekretały Pseudo-Izydora* stanowiące, że: 1) dobra Kościoła są nienaruszalne; 2) laicy nie mają prawa depozycji duchownych; 3) papież posiada prymat w Kościele; 4) ani monarchowie, ani cesarz nie mają prawa zwoływania soborów i synodów, gdyż jest to wyłączne uprawnienie papieskie²². W tę tradycję argumentowania władzy papieskiej i niezależności Kościoła przez odwołanie do praw Cesarstwa Rzymskiego wpisują się także dzieła pierwszych pre-gregoriańskich kanonistów z połowy X wieku: Ottona z Vorcelli i Ratezia z Verony²³.

Poważne studia nad prawem rzymskim w XI stuleciu odnowił Grzegorz VII, nakazując przeszukiwać przepastne archiwa watykańskie, aby w zabytkach piśmiennictwa antycznego znajdować argumentów przeciwko cesarskiej dominacji nad Kościołem. Z rozmaitych antycznych dokumentów kanonistom udało się wskrzesić, w ogólnych zarysach, zasady prawa rzymskiego publicznego i prywatnego. Ich dorobek, jak i cała stworzona przez nich tradycja prawna, znalazł następnie wyraz w dekretalach pontyfikalnych epoki gregoriańskiej²⁴.

²² Zob. np. G. Hartmann, *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1930; A. Marchetto, *Episcopato e Primato Pontificio nelle decretali Pseudo-Isidoriane*, Roma 1971.

²³ S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fin al Decreto di Graziano*, Roma 1993, s. 138–43.

²⁴ P.S. Leicht, *Il Pontefice S. Gregorio VII ed il diritto romano*, „Studi Gregoriani” 1947, nr 1, s. 93–110; W. Ullmann, *The Growth of papal...*, s. 359–81;

Ojcem tej tradycji argumentacyjnej był Anzelm z Lukki, który dowodził prawowitości roszczeń Grzegorza VII dokumentami z historii Kościoła, także antycznymi²⁵.

Do epoki gregoriańskiej Kościół nie był wyodrębniony od innych wspólnot, funkcje biskupie były zmieszane z królewskimi (germańska idea króla-kapłana), prawo kanoniczne przenikało się ze zwyczajowym, a złamania prawa nie odróżniano od grzechu. Ta konfuzja była źródłem sporu o inwestyturę. Dlatego zwolennicy reformy gregoriańskiej stworzyli ideę nowoczesne prawo stanowionego eklezjalnego, aby wyodrębnić Kościół – jako korporację posiadającą podmiotowość prawną – od Cesarstwa i organizmów politycznych natury feudalnej.

Oparte na prawie rzymskim prawo kanoniczne służyło Kościołowi do wyodrębnienia się z pra-pierwotnej bezkształtnej wspólnoty polityczno-religijnej. Dzięki temu narzędziu gregorianie mogli precyzyjnie określić gdzie jest granica między uprawnieniami cesarza i Kościoła²⁶. To dzięki zebranemu w wielki i uniwersalny kodeks prawu kanonicznemu można było zakazać duchownym tradycyjnego prawa do zawierania małżeństw, odebrać władcom prawo świeckiej inwestytury, a nawet uznać moc ekskomuniki i depozycji imperatora przez rzymskiego Pontifexa. Prawo kanoniczne umożliwiała precyzyjne zdefiniowanie i penalizację herezji²⁷.

G. Le Bras, *Le droit romain au service de la domination pontificale*, „Revue historique de droit français et étranger” 1949, nr 27, s. 377–98; E. Kantorowicz, *Dwa ciała...*, s. 158–67; K. G. Cushing, *Papacy and Law...*, s. 103–21

²⁵ S. Vacca, *Prima sedes...*, s. 194–202.

²⁶ H.J. Berman, *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa 1995, s. 86–87, 99, 112; K. Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005, s. 252–60, 264–65.

²⁷ O. Ruffino, *Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei Glossatori*, „Rivista di Storia del Diritto Italiano” 1973, nr 46, s. 80–114; O. Hageneder, *Il Sole e la Luna. Papato, imperio e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 2000, s. 69–164.

Bez prawa kanonicznego mediewalny Kościół nie byłby zdolny stworzyć własnej narracji i argumentacji legitymizującej jego roszczenia wobec władzy doczesnej. Nie byłby też zdolny do kreacji doktryny o Kościele jako chrześcijańskim państwie uniwersalnym.

b) Idea Kościoła jako uniwersalnego super-państwa

Prawo kanoniczne okazało się poręcznym narzędziem dla uzasadnienia praw kościelnych wobec władz doczesnych. Gdy zaczęto tego środka używać, czyli między IX a XI wiekiem, miał on charakter defensywny, służąc jako uzasadnienie praw Kościoła przed dominacją władz doczesnych, wedle doktryny Gelezjańskiej o *dwóch mieczach* z V wieku²⁸. Jednak odnowienie prawa rzymskiego, jak i opartego na nim prawa kanonicznego, zbiegło się w czasie z tendencją zgoła odmienną, a mianowicie z wizją utworzenia eklezjalnej wspólnoty uniwersalnej, stojącej ponad wszelkimi władzami doczesnymi. Doktryna ta w literaturze określana jest mianem *augustynizmu politycznego* (*l'augustinisme politique*). Opisał ją po raz pierwszy francuski badacz (i duchowny równocześnie) Henrie-Xavier Arquillière w książce pod takimż tytułem²⁹.

²⁸ Gelazy, *Dwie władze* [494], [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 166–70. Szerzej na ten temat zob. np. G. Pepe, *Il Medio Evo barbarico d'Italia*, Torino 1941, s. 29–30; J. Coleman, *A History of political Thought. From Middle Ages to the Renaissance*, Malden 2004, s. 22–28.

²⁹ Opisują tę koncepcję m.in. F.J. Conde, *Teoria y sistema de las formas politicas*, Madrid 1953, s. 140–42; H. de Lubac, *Augustinisme politique?* [w:] D. de Brouwer (red.), *Théologie d'occasion*, Paris 1984, s. 255–308; B. Beyer de Ryke, *L'Apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique*, [w:] A. Reanaut (red.), *Histoire de la philosophie politique*, t. II. *Naissances de la Modernité*, Paris 1999, s. 43–86.

Badając teologiczne uzasadnienie depozycji Henryka IV przez Grzegorza VII w 1076 i 1080 roku³⁰, Arquillière sformułował pogląd, że ich uprawomocnienie tkwi w teorii, że „królowie i cesarze są w Kościele”³¹ i dlatego poza Kościołem nie istnieje i istnieć nie może jakakolwiek władza prawowita. Papież urząd cesarski określa mianem „posługi” (*ministerium*) – takim samym terminem jak urząd biskupi. Skoro zaś papieżowi wolno zdeponować zwykłego biskupa, to może i cesarza będącego szczególnym rodzajem biskupa³². Wszelka władza jest prawowita, o ile pochodzi z nadania papieskiego. Władza nie pochodzi ani z natury, ani z umowy społecznej, ani z podboju, lecz z udzielenia jej przez Biskupa Rzymu. Istotą augustynizmu politycznego jest absorpcja prawa naturalnego i państwowego przez prawo chrześcijańskie, czyli faktycznie wchłonięcie państwa przez Kościół³³. Z koncepcji tej wynika istota doktryny mediewalnej teokracji: oto urząd cesarza przekształca się w rodzaj doczesnego *ministerium* obsadzanego przez papieży i podporządkowanego im we wszystkich kwestiach interesujących Kościół³⁴. Średniowieczni myśliciele,

³⁰ Grzegorz VII, *Excommunicatio Henrici regis Teutonicorum* [1076], [w:] I.D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima Collectio*, t. XX, Venetis 1775, kol. 469–70; idem, *Registrum*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CIII, Paris 1848–49, IV, 1. Zob. także teologiczno-polityczne uzasadnienie tej depozycji w *Dictatus papae* (1075): „Może on (papież – A.W.) zdjąć z urzędu cesarza” (*Quod illi liceat imperatores deponere*, pkt 12); „Wolno mu zwalniać poddanych z przysięgi wierności złożonej niegodnemu władcy” (pkt 27) – zob. *Registrum*, op.cit., II, 373.

³¹ H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1972, s. 30.

³² O. Hageneder, *Il Sole e la Luna...*, s. 169. Na temat pontyfikalnego prawa do depozycji biskupów i kasaty biskupstw zob. Grzegorz VII, *Registrum*, op.cit., I, 67; II, 28; II, 56; III, 3; III, 7; V, 8; VI, 10.

³³ H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique...*, s. 36–39, 53–54.

³⁴ F.J. Conde, *Teoria y sistema...*, s. 141.

w tym i Grzegorz VII³⁵, wychowani i ukształtowani na teologii św. Augustyna uznali, że skoro państwo pochodzi z grzechu (w Raju nie istniało), a ten znajduje się w obrębie zainteresowania Kościoła, to papież ma prawo do kontroli poczynań władców, oceniania ich, krytyki, a w końcu do zdejmowania z tronów, gdyby stali się *tyranami*, czyli lekceważyli Prawa Boże nauczone przez Kościół³⁶. Symbolem nadania królowi lub cesarzowi władzy była sakra w czasie koronacji. Pierwszym w ten sposób namaszczonego królem był Pepin Krótki (754)³⁷. W momencie imperialnej koronacji Karola Wielkiego (800), to papież wkłada mu koronę na głowę, wskazując, że władza pochodzi od Kościoła³⁸. Pierwszym cesarzem, któremu Kościół cofnął sakrę i tym samym zmusił do abdykacji, był syn Karola Wielkiego Ludwik Pobożny, zdeponowany przez biskupów frankijskich w 833 roku³⁹. W roku 850 papież Mikołaj I pisze do jego następcy: „rządzisz (...) z mocy prawa dziedziczenia potwierdzonego przez Stolicę Apostolską, która nałożyła Ci na głowę najwspanialszy diadem”⁴⁰.

Równocześnie Biskupom Rzymu przypisano prawo tzw. translacji imperium, czyli przenoszenia godności imperialnej.

³⁵ Zob. słynny list Grzegorza VII, *List XXI do Herimana (Hermann) biskupa Metz, rok 1080/81*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 2, s. 50–56.

³⁶ H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique...*, s. 63–67.

³⁷ M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957, s. 35–36; Ph. Contamine, O. Guyotjeannin, R. Le Jan, *Le Moyen Age...*, s. 24–25.

³⁸ *Kaiserkrönung Karls d. Gr. durch Papst Leo III. am 25. Dec. 800, Bericht Einhards: vita Caroli*, [w:] C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen-Leipzig 1901, nr 161, s. 83 (tekst łaciński).

³⁹ H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique...*, s. 170n.; M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise...*, s. 50–51; E. Delaruelle, A. Latreille, J.-R. Palanque, *Histoire du catholicisme en France*, t. I. *Des Origines à la chétienté médiévale*, Paris 1957, s. 124.

⁴⁰ Cyt. za: A. Prieto Prieto, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, Leon 1982, s. 53 (oryg. łac. – tłum. A.W.).

Najpierw (800) Leon III dokonuje przeniesienia władzy cesarskiej z cesarzowej bizantyjskiej Ireny na Karola Wielkiego (w praktyce istnieją dwa paralelne cesarstwa uniwersalne, gdyż Bizantyjczycy translacji nie uznali)⁴¹. W 896 roku cesarzem zostaje Arnulf – pierwszy imperator spoza dynastii Karolingów. Oto papieństwo dokonało translacji imperium na nowy ród monarszy⁴². To samo czyni Grzegorz VII przenosząc koronę cesarską z Henryka IV na Rudolfa (1080)⁴³.

Biskup Rzymu koronuje królów, nadaje im prawomocność za pomocą sakry, pozbawia ich także tronów. Przenosi tytuł cesarski z jednego państwa do drugiego i z jednej dynastii na inną. Oto zaistniały już wszystkie fakty, aby wywieść władzę cesarską, jak i pozostałych monarchów, z nadania pontyfikalnego. Dwie depozycje Henryka IV przez Grzegorza VII z 1076 i 1080 roku stają się legitymowalne w świetle tradycji prawnoteologicznej augustynizmu politycznego. Z doktryny tej wywodzi się idea pontyfikalnego *nad-rządu* nad monarchami doczesnymi. Prawo kanoniczne rychło dostarczyło tej wizji jurydycznego uzasadnienia.

3. Kościół-państwo Innocentego III

W czasie rozmowy w Besançon (1157) między Fryderykiem I Barbarossą a papieskim legatem Rolandem Bandinellim (późniejszy papież Aleksandrt III) cesarz zirytował się wyczytawszy w liście papieża Hadriana IV, że cesarstwo stanowi papieskie *beneficjum*. Wtedy legat zadał retoryczne słynne pytanie: „A od

⁴¹ W. Ullmann, *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power*, London 1962, s. 97–98; P. A. van den Baar, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Romae 1956, s. 6–14.

⁴² W. Ullmann, *The Growth of papal...*, s. 165.

⁴³ Grzegorz VII, *Registrum*, op.cit., VI, 1.

kogo cesarz ma więc cesarstwo, jeśli nie od papieża?” (*A quo ergo habet, si a domino papa non habet, imperium?*)⁴⁴.

Imperialny Kościół Innocentego III stanowi odpowiedź na to pytanie. Papież wykorzystał wojnę domową o władzę w Cesarstwie między Ottonem IV Brunszwickim a Filipem Szwabskim i doprowadził do klęski tego pierwszego pod Bouvines (1214)⁴⁵, po czym doprowadził do stworzenia, na krótką chwilę (1214–16), autentycznego ogólnoeuropejskiego państwa z papieżem dzierżącym w swoim ręku obydwa galezjańskie *dwa miecze*. To szczyt potęgi pontyfikalnej. Ernst Kantorowicz pisze, że „Innocenty III był jednym z najbardziej wszechwładnych władców świata jakich znamy, uznanym przez wszystkich monarchów Europy za *verus Imperator* chrześcijaństwa”⁴⁶. Jeden z francuskich historyków potwierdza tę opinię: „Innocenty III jawi się nam nie tylko jako władca w Kościele, ale raczej, przede wszystkim, jako naczelnik nowego imperium, które z Rzymu roztacza się na wszystkie krańce chrześcijaństwa”⁴⁷. Nominalny cesarz, naznaczony na to stanowisko przez Biskupa Rzymu, został sprowadzony do rangi papieskiego pomocnika, podobnie jak i wszyscy podlegli mu królowie i książęta.

Innocenty III wykorzystuje dorobek kościelnych kanoistów epoki gregoriańskiej do teoretycznego opracowania wizji Kościoła powszechnego, który wchłania władze doczesne i konstytuuje się jako drugie – po wspomnianej wcześniej Sycylii – nowoczesne państwo w dziejach po-rzymskiej Europy. Jak pisze jeden z badaczy, w epoce tej „papaliści

⁴⁴ Cyt. za: M. Pacaut, *Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956, s. 98–99.

⁴⁵ Faktografię opisują min. A. Prieto Prieto, *Inocencio III...*, s. 105–94; F. Kempf, *Innocenz III. und der deutsche Thronstreit*, „Archivum Historiae Pontificiae” 1985, nr 23, s. 64–91.

⁴⁶ E. Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194–1250*, New York 1957, s. 33, 39.

⁴⁷ F. Rocquain, *La Papauté du Moyen Age. Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Etudes sur le pouvoir pontifical*, Paris 1881, s. 139, 151.

przekształcili starą chrześcijańską wspólnotę w państwo pod monarchią papieską (...) głosząc, że papieństwo posiadało *plenitudo potestatis* w całej sferze doczesnej⁴⁸. Innocenty III głosi, że Biskup Rzymu jest istotą „mniejszą od Boga, ale większą od człowieka” (*minor Dei sed maior homine*)⁴⁹ i przypisuje sobie tytuł Wikariusza Chrystusa (*Vicarius Christi*), zaczerpnięty z liturgii pontyfikalnej, gdzie w pewnym momencie następowała identyfikacja celebrującego Mszę świętą papieża z Chrystusem⁵⁰. W dekretach pojawiają się terminy prawnicze określające moc rzymskiego Pontifexa: „pełnia władzy” (*plenitudo potestatis*), „powszechny sędzia” (*iudex ordinarius omnium*)⁵¹. W jednym z dekretów czytamy:

To nas powołano abyśmy, jako następcy Piotra, samodzielnie (in partem sollicitudinis) użytkowali pełnię władzy (in plenitudine potestatis). Jako znak duchowny należy się nam mitra, jako znak doczesny należy się nam korona; mitra jako duchownemu, korona jako królowi. Nas ustanowiono wikariuszem abyśmy mogli się podpisywać jako: Król królów i Pan panów” (*Rex regnum et Dominus dominantium*)⁵².

Przemianom uległa sztuka i ceremoniał rzymski. Wiele zapowiedział w tej mierze już spektakl intronizacji Innocentego III, gdzie w głównej roli wystąpił nowo wybrany papież

⁴⁸ J.B. Morall, *Political Thought...*, s. 81.

⁴⁹ M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty...*, s. 164, przypis 5.

⁵⁰ M. Maccarrone, *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Romae 1940, s. 35–36.

⁵¹ E. Kantorowicz, *Frederick the Second...*, s. 41; J. A. Watt, *The Theory of papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, New York 1965, s. 43.

⁵² Innocenty III, *Sermones de Diversis*, [w:] *Patrologia Latina*, op. cit., t. CCXVII, kol. 665.

z diademem na głowie jako symbolem władzy nad światem. Na cześć wybranego odśpiewano lauda charakterystyczne dla cesarzy⁵³. Za jego pontyfikatu papieska tiara nie była już szyta z materiału, przemieniając się w metalową, na szczycie której umieszczono – wspomniany wcześniej – wielki diament, co upodabniało ją do korony cesarskiej⁵⁴. Papież przeniósł swoją siedzibę do dawnego pałacu rzymskich cesarów na Lateranie. Niezachowane, niestety, mozaiki w Bazylice św. Piotra przedstawiały Biskupa Rzymu w pozach charakterystycznych dla rzymskich imperatorów⁵⁵. Innocenty III swoim sposobem bycia niedwuznacznie sugerował, że zastąpił cesarza w doczesnych rządach nad światem, jednocząc w swoich rękach *dwa miecze*.

Nowy i scentralizowany Kościół gregoriański może ukonstytuować się w nowożytne państwo, ponieważ przezwycięża zasady feudalne na korzyść wszechwładzy suwerennego papieża. Innocenty III pisze: „jurysdykcja duchowa Stolicy Apostolskiej nie jest ograniczona co do żadnego terytorium i obejmuje wszystkich, tak poszczególnych ludzi, jak i całe królestwa”⁵⁶, a to dlatego, że „Bóg ustanowił nas nad ludami i królestwami”⁵⁷.

⁵³ E.H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au moyen âge*, Paris 2004, s. 212–29.

⁵⁴ P.E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, t. I, Stuttgart 1954–56, s. 51–67.

⁵⁵ F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma 1954, s. 57–180, 314–22; A. Paravicini Bagliani, *Le Chaivi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medievale*, Roma 1998, s. 61–79. Na temat wspomnianych mozaik zob. S. Sibilina, *L'iconografia di Innocenzo III*, „Bolletino della Sezione di Anagni della Società Romana di storia Patria” 1953, nr 2, s. 55–68; J. Ruyschaert, *Le tableau Mariotti de la mosaïque absidale de l'ancien St. Pierre*, „Rendiconti della Pontifica Accademia Romana di Archeologia” 1967/68, nr 40, s. 295–317.

⁵⁶ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, [w:] *Patrologia Latina*, op. cit., t. CCXIV, II, 4.

⁵⁷ Ibidem, II, 4: idem, *Registrum super negotio Romani Imperii*, [w:] *Patrologia Latina*, op. cit., t. CCXVI, 2.

Wedle Innocentiańskiej formuły papież dzierży nieograniczoną moc wobec całej struktury kościelnej, a nie tylko bezpośrednio wobec podległych mu duchownych feudałów, ponieważ „Jezus Chrystus chciał aby w Kościele jeden był naczelnikiem wszystkich”⁵⁸. Konsekwentnie, rzymski Pontifex przypisał sobie prawo weta absolutnego względem wyboru biskupów przez kapituły. Przypisuje sobie także prawo do przenoszenia biskupów z diecezji do diecezji, a także ich depozycji z zajmowanego stanowiska⁵⁹. Każdy wierny ma prawo apelacji od decyzji miejscowego biskupa do Stolicy Apostolskiej⁶⁰. Papież podporządkowuje sobie zakony, z pominięciem lokalnej jurysdykcji biskupiej⁶¹. Ten nowy Kościół Kantorowicz określa mianem „Kościoła-państwa”⁶², gdzie papież posiada „pełnię władzy” (*plenitudo potestatis*), a biskupi są tylko jego „delegatami”⁶³. W wyniku tych przemian, oddajmy jeszcze raz głos Kantorowiczowi,

Kościół stał się rodzajem szczególnego państwa, w którym biskupi zostali podległymi sierżantami, prowincjonalnymi zarządcami papieskiego imperatora⁶⁴.

Obrazu kształtującej się instytucji suwerena pontyfikalnego dopełniają legaci, którzy posiadają władzę delegowaną

⁵⁸ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*. [w:] *Patrologia Latina*, op. cit., t. CCXIV-XV I, 316.

⁵⁹ *Ibidem*, I, 117; II, 82; II, 133; II, 207.

⁶⁰ *Ibidem*, II, 207.

⁶¹ F. Rocquain, *La Papauté du Moyen...*, s. 163–65.

⁶² E. Kantorowicz, *Frederick the Second...*, s. 41.

⁶³ Szerzej na temat tej koncepcji zob. K. Schatz, *Papsttum und partikular-kirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198–1216)*, „Archivum Historiae Pontificiae” 1970, nr 8, s. 61–111.

⁶⁴ E. Kantorowicz, *Frederick the Second...*, s. 42.

bezpośrednio przez Biskupa Rzymu, stojąc ponad lokalnymi biskupami i synodami⁶⁵. Dekretały papieskie stają się źródłem prawa kanonicznego. Rzym staje się źródłem wszelkiego prawa, władzy i jurysdykcji w Kościele⁶⁶.

Podporządkowawszy sobie Kościół, Innocenty III przejmuje także pełnię władzy nad światem politycznym, gdyż uważa – zgodnie z formułą augustynizmu politycznego – że cesarz i królowie są w *Kościele*, a nie poza nim, a jedyną legitymizację ich władzy stanowi eklezjalna delegacja. W bulli Innocentego III (1198) czytamy słynne słowa:

Bóg, jako Stwórca wszechświata stworzył na niebiosach dwa wielkie światła: światło większe, aby rządziło dniem i światło mniejsze, aby rządziło nocą. Wszystko to ustanowił Bóg dla powszechnego Kościoła, który nazywają Królestwem Niebieskim. Ustanowił dwie wielkie godności: większą, aby tak jak słońce rządziło dniami, tak aby i Kościół rządził duszami; i mniejszą, która ma tak jak noc rządzić ciałami. To są właśnie dwie władze: papieska i królewska. Tak jak księżyc dostaje światło od słońca, ponieważ jest mniejszy, tak władza królewska od mocy papieskiej dostaje blask swojej godności. I im bardziej tkwi w blasku promieni słońca, tym mniejsze ma własne światło, a im bardziej oddala się od słońca, tym więcej zyskuje na własnej jasności⁶⁷.

⁶⁵ J.R. Sweeney, *Innocent III, Canon Law, and Papal Judges Delegate in Hungary*, [w:] Ibidem, S. Chodorow, *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, London 1989, s. 26–52.

⁶⁶ E. Kantorowicz, *Frederick the Second...*, s. 42.

⁶⁷ Innocenty III, *Registrorum*, op. cit., II, 109. Pontyfikalna symbolika słońca i księżycy doczekała się wielu komentarzy w literaturze przedmiotu – zob. np. W. Weber, *Das Sonne-Mond-Gleichnis in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum*, [w:] *Rechtsgeschichte und Kulturgeschichte. Festschrift Adalbert Erler*, Aalen 1976, s. 147–75; O. Hageneder, *Il Sole e la Luna...*, s. 33–68.

Innocenty III dokonuje w końcu następującej konstatacji teologiczno-politycznej:

Władcom dana została władza nad ziemią. Duchowni otrzymali władzę nad ziemią i w Niebie. Moc pierwszych dotyczy tylko i wyłącznie ciała, podczas gdy tych drugich dotyczy i ciało i dusza. Tak jak godniejsza jest dusza od ciała, tak godniejsze jest duchowieństwo od królestwa⁶⁸.

Ze stwierdzeń tych wynika, że władza eklezjalna obejmuje obydwie sfery, co sytuuje ją ponad władzą doczesną. Potwierdza to instytucja namaszczenia:

Królowie i księża otrzymują namaszczenie. Ale królowie otrzymują je od duchownych, podczas gdy nigdy nie dzieje się odwrotnie. Ten więc kto otrzymuje namaszczenie jest poddany temu, kto mu je daje⁶⁹.

Z teorii tej wynika *pośrednia* władza pontyfikalna nad cesarstwem i wszelką władzą doczesną, która przybiera następujące formy:

– Wobec elekcji cesarskiej. Biskup Rzymu jest żywotnie zainteresowany elekcją cesarza, ponieważ tenże panuje nad całym światem doczesnym. Teoretycznie dysponentami korony cesarskiej są elektorzy, ale w praktyce jest nim papież, skoro Cesarstwo istnieje tylko i wyłącznie dla obrony chrześcijaństwa i Kościoła⁷⁰. Cesarz winien być wybrany jednomyślnie przez 7 elektorów (co praktycznie nigdy się nie zdarza). Każdy wybór inny niż jednomyślny to spór, polityka

⁶⁸ Innocenty III, *Registrum super negotio Romani Imperii*, [w:] *Patrologia Latina*, op. cit, t. CCXVI, kol. 1013.

⁶⁹ *Ibidem*, 18.

⁷⁰ *Ibidem*, 11.

(*discordia*), a to zjawiska wynikłe z grzechu, co automatycznie daje władzy pontyfikalnej prawo do interwencji⁷¹. Papież ma prawo zignorować wolę większości elektorów. Skoro Biskup Rzymu dokonał przeniesienia tytułu cesarskiego ze Wschodu na Zachód (800), to także władza elektorów pochodzi z pontyfikalnego nadania⁷². Problem uprawnień pontyfikalnych przy obiorze cesarza omawia dekretal *Venerabilem*, gdzie czytamy:

uznajemy prawo książąt do wyboru króla a potem podniesienia go do rangi cesarskiej, tak jak to przynależą im to mocą prawa i starego obyczaju. Jest wszak prawdą, że Stolica Apostolska użyczyła im tego prawa i mocy, kiedy to papież dokonał translacji Cesarstwa Rzymskiego na osobę Karola Wielkiego, czyli od Greków na Germanów. Książęta muszą więc uznać, że należy do nas prawo i władza egzaminowania osoby wybranej na króla i wzniesienia jej do urzędu cesarskiego, bowiem to my go namaszczamy, konsekrujemy i koronujemy. Jest powszechnie uznaną zasadą, że ten kto ustanawia kogoś, ma prawo go egzaminować. Gdyby książęta chcieli wybrać osobę świętokradczą, ekskomunikowaną, tyrańską, wyklętą i heretycką, czy wręcz poganina, i to w dodatku nie jednogłośnie, ale w sporze, to mielibyśmy kogoś takiego namaścić, konsekrować i nałożyć mu koronę? Oczywiście, że nie. Szczególnie kiedy książęta są podzieleni, to możemy stanąć po stronie jednego z kandydatów, uznając go i czekając na rezultaty. Dzieje się tak szczególnie wtedy gdy obydwie strony proszą nas o namaszczenie, konsekrację i koronację⁷³.

⁷¹ Ibidem, 92.

⁷² A. Luchaire, *Innocent III. La Papauté et l'Empire*, Paris 1906, s. 17, 45–46, 68.

⁷³ Innocenty III, *Registrum super negotio...*, 62, kol. 1065. Dekretal *Venerabilem* omawiają np. W. Molitor, *Die Decretale „Per venerabilem” von Innocenz III und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche*, Münster 1876, s. 1–7. Tamże dokładne omówienie problemu depozycji władcy przez papieża w doktrynie katolickiego Średniowiecza w kontekście

Opisana powyżej procedura nie jest autorskim pomysłem Innocentego III. Przeciwnie, mamy tu opisaną procedurę wyboru biskupa przez kapitułę, którą papież przeniósł na wybór cesarza. W wyborach biskupa przez kapitułę papież miał zarezerwowane prawo weryfikowania kandydata i rozstrzygnięcia sprawy elekcji w razie sporu wewnątrz wybierających⁷⁴. Nie zapominajmy, że już według wcześniejszego papieża Aleksandra III cesarstwo to pontyfikalne *beneficjum*, takie samo jak biskupstwo. Dlatego nieposłuszny cesarz może zostać zdeponowany tak jak prorok Samuel uczynił to z Saulem, dokonując translacji jego władzy na Dawida⁷⁵.

Konsekwentnie, Innocenty III przypisuje Biskupowi Rzymu także uprawnienie przekształcania księstw w królestwa, co jest naturalnym skutkiem papieskiego prawa do translacji władzy. W 1204 roku papież nadaje księciu Bułgarii tytuł królewski⁷⁶.

- Ekskomunika i interdykt. Depozycja monarchy następuje w formie ekskomuniki papieskiej. Obłożona nią osoba przestaje być monarchą. Poddani są zwolnieni z obowiązku posłuszeństwa wobec ekskomunikowanego i winni zbuntować się i go obalić⁷⁷. Problem ten reguluje dekret Innocentego III *Novit* (1204)⁷⁸, gdzie sformułowano doktrynę *ratione*

tego dekretu (s. 70–110); F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum...*, s. 256–70; B. Tierney, „*Tria quippe distinguit iudicia...*”. *A Note on Innocent III’ Decretal „Per venerabilem”*, „*Speculum*” 1962, nr 37, s. 48–59; K. Pennington, *Pope Innocent III’ Views on Church and State. A Gloss to „Per venerabilem”*, [w:] *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia 1977, s. 54–61.

⁷⁴ J.A. Watt, *The Theory of papal...*, s. 35, 101.

⁷⁵ A. Luchaire, *Innocent III. La Papauté...*, s. 62, 267–68.

⁷⁶ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, op. cit., VII, 1.

⁷⁷ A. Luchaire, *Innocent III. La Papauté...*, s. 62, 84, 99; F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum...*, s. 105–48.

⁷⁸ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, op. cit., 42 (137).

peccati, czyli prawa pontyfikalnego do depozycji monarchów z powodu popełnionych przez nich grzechów⁷⁹. Gdyby poddani nie wykazali ochoty obalenia władcy, całe królestwo może karnie zostać obłożone interdyktem. Tej ostatniej broni papież używa wobec republik miejskich (komun). Poza sankcjami natury religijnej powoduje to automatyczne wyjęcia spod prawa obywateli miasta przebywających na obcym terytorium i np. kupcy mogą zostać zatrzymani na obczyźnie, a ich dobra ulegają konfiskacie.

W czasie swojego pontyfikatu Innocenty III posłużył się interdyktem aż 90 razy, obkładając nim królestwa, księstwa, miasta i ziemie znaczniejszych feudałów⁸⁰. W skrajnych przypadkach przeciw odpornej wspólnocie Ojciec Święty może zarządzić krucjatę.

- Władza pośrednia i bezpośrednia. Środkowe Włochy należą do Państwa Kościelnego, gdzie papież sprawuje władzę *bezpośrednią*⁸¹. W związku z ówczesnymi warunkami komunikacyjnymi Innocenty III przyjmuje zasadę, że czym dalej od Rzymu, tym zakres pontyfikalnej kontroli jest mniejszy. Neapol i Sycylia są bezpośrednimi lennami papieskim, a Lombardia to federacja pod papieskim zwierzchnictwem⁸². Innymi słowy, Półwysep Apeniński winien być zjednoczony w państwo narodowe w postaci federacji rozmaitych form politycznych z władzą papieską sprawowaną w sposób

⁷⁹ Szerzej na temat „*ratione peccati*” zob. np. M. Maccarrone, *Chiesa e stato...*, s. 108–25; idem, *La papauté et Philippe Auguste. Le décrétale „Novit ille”*, [w:] R.H. Bautier (red.), *La France de Philippe Auguste. Le Temps des Mutations*, Paris 1982, s. 385–408; F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum...*, s. 256–70.

⁸⁰ Omawia je wszystkie E.B. Krehbiel, *The Interdict. Its History and Its Operation with especial Attention to the time of Pope Innocent III*, 1198–1216, Washington 1909, s. 86–163.

⁸¹ Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, op. cit., IV, 17.

⁸² Innocenty III, *Registrum super negotio...*, 92, 186.

bezpośredni (Państwo Kościelne) lub *pośredni*, ale pod specjalnym nadzorem⁸³.

Pozostałe kraje Europy winny uznać panowanie papieskie na zasadzie lennej, czyli wasalnej. Tak pojętej władzy pontyfikalnej przejściowo poddają się – nie licząc Cesarstwa, czyli ziem niemieckojęzycznych – Hiszpania, Anglia i Węgry, określane dziś w literaturze mianem „królestw wasalnych”⁸⁴. Biskup Rzymu w stosunku do władców doczesnych tych państw posiada *władzę pośrednią* i nie wykonuje *bezpośrednich* rządów politycznych w sferze doczesnej. Zwierzchność pontyfikalna opierała się na zasadach feudalnych, gdzie zależność państw miała podstawę prawną spisana w dwustronnej umowie wasalnej między papieżem–suzerenem a poszczególnymi władcami⁸⁵. Jednak Innocenty III i tutaj zastrzega sobie, że w sytuacjach wyrażających *raison d’être* chrześcijaństwa wolno mu zastosować „konieczne środki”, czyli zrobić „to, co będzie odpowiednie” w danych okolicznościach⁸⁶.

4. Problem pontyfikalnej władzy „pośredniej”

a) *Innocenty IV*

Z pism Innocentego III, którego 300 dekretów trwale weszło do prawa kanonicznego, wynika, że Biskup Rzymu

⁸³ A. Luchaire, *Innocent III et les ligues de Toscane et de la Lombardie*, Paris 1904; idem, *Innocent III, Rome et l’Italie*, Paris 1905; F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum...*, s. 1–12; O. Hageneder, *Il Sole e la Luna...*, s. 56–64.

⁸⁴ A. Luchaire, *Innocent III. Les Royautés vassales du Saint-Siège*, Paris 1908; C.R. Cheney, *Pope Innocent III and England*, Stuttgart 1976, s. 326–56; J. Fried, *Der päpstliche Schutz für Leienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Leien (11–13. Jh)*, Heidelberg 1980, s. 261–320.

⁸⁵ Szerzej na ten temat zob. A. Luchaire, *Innocent III. Les Royautés vassales...*, op. cit.; C.R. Cheney, *Pope Innocent...*, s. 326–56; J. Fried, *Der päpstliche Schutz...*, s. 261–320.

⁸⁶ A. Luchaire, *Innocent III. La Papauté...*, s. 55, 149.

posiada pełnię władzy w Kościele. I nie jest to już władza typu feudalnego – oparta na dwustronnych umowach wynikłych z prawa prywatnego – lecz panowanie w znaczeniu nowoczesnym, gdzie papież jest suwerenem stojącym ponad formułami feudalnymi. Wszyscy duchowni są mu poddani *bezpośrednio*, gdyż władza pontyfikalna staje ponad tradycyjnymi uprawnieniami i immunitetami. Papież Innocenty III jest nowożytnie pojętym suwerenem w Kościele, panującym wedle powszechnie obowiązującego prawa publicznego. Nie jest nim jednak w sferze doczesnej, gdzie nadal panuje wedle prawa prywatnego, czyli dwustronnych umów, a więc zasad feudalnych.

Myśląc o panowaniu doczesnym w kategoriach feudalnego prawa prywatnego Innocenty III nie przypisuje sobie prawa do sprawowania władzy *bezpośredniej* nad poddanymi chrześcijańskich państw, a jedynie rości sobie pretensje do władzy *pośredniej*, posługując się hierarchią feudalną, a nie zależnymi od siebie bezpośrednio legatami. O ile więc w Kościele Innocencjańskim znajdujemy już koncepcję nowożytnie pojętej suwerenności, o tyle w myśleniu o sferze doczesnej papież pozostaje zakładnikiem myślenia feudalnego, a więc ze swojej natury niezdolnego do stworzenia wizji scentralizowanego państwa uniwersalnego. Dzieje się tak dlatego, że nie potrafi wyobrazić sobie świata politycznego bez wybieranego przez elektorów (choćby formalnie) cesarza i dynastycznych władców doczesnych, gdzie byłby *bezpośrednim* zwierzchnikiem wszystkich mieszkańców ówczesnego świata za pośrednictwem swoich legatów⁸⁷.

Próbując uzależnić od siebie cesarzy i dając sobie prawo ich depozycji w poszczególnych wypadkach, Innocenty III nie umie pójść o krok dalej i zacząć o nich myśleć w kategoriach prawa rzymskiego, czyli jako o zarządcach prowincji lub

⁸⁷ M. Maccarrone, *Chiesa e stato...*, s. 131; A. Prieto Prieto, *Innocencio III y...*, s. 37.

pontyfikalnych legatach, których władza miałaby charakter udzielony, czasowy i w każdej chwili mogłaby im zostać odebrana, a sam cesarz-legat (lub książę-legat, król-legat) byłby zastępowany inną osobą bez podawania powodu i tłumaczenia się z tego czynu przed światem. Z wypadku szczególnego prawa interwencji (*ratione peccati*), papież nie umie przejść do zasady, że władza monarsza doczesna stanowi wyłącznie czasową i ograniczoną delegację mocy pontyfikalnego suwerena na określony teren. Najlepiej dowodzi tego ograniczenia mentalnego znany nam już dekretal *Per venerabilem*, gdzie pada słynne stwierdzenie, że król francuski „nie uznaje nad sobą nikogo nadrzędnego w kwestiach doczesnych” (*cum ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat*), który w wyniku ożywionych prac i interpretacji glossatorów, przekształcił się w formułę, że *król jest cesarzem we własnym kraju* (*Rex est imperator in regno suo*), czyli nie uznaje nad sobą jakiegokolwiek władzy zwierzchniej, co otworzyło drogę ku idei nowoczesnej zasady suwerennego państwa narodowego⁸⁸.

Innocenty III łudził się, że problem Kościoła z *Sacrum Imperium* ma charakter personalny, dlatego nie dążył do likwidacji władzy imperialnej. Gdy jego następcą Honoriusz III nazaczył na cesarza młodego Fryderyka II Staufa, to był pewny, że znalazł monarchę idealnego, poddanego całkowicie Kościołowi⁸⁹. Ale objąwszy tron Fryderyk II zbuntował się i rozpoczął wielką wojnę z Kościołem, a z papieżstwem w szczegól-

⁸⁸ Na temat formuły *Rex est imperator in regno suo* zob. np. F. Ercole, *L'origine francese d'une nota formola Bartoliana*, „Archivio Storico Italiano” 1915, nr 73, s. 241–94; F. Calasso, *Origine italiano della formola “Rex in regno suo est imperator”*, „Rivista di Storia del Italia” 1930, nr 111, s. 213–59; idem, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano 1951, s. 22–44; J. Baszkiewicz, *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV wieku*, Warszawa 1964, s. 226n.; J. Fried, *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, München 2009, s. 288–90.

⁸⁹ E. Horst, *Friedrich der Staufer. Eine Biographie*, Düsseldorf 1985, s. 75.

ności, w wyniku czego najpierw ogłoszono przeciwko niemu wyprawę krzyżową (1229), a następnie został – bezskutecznie zresztą – zdeponowany z tronu przez papieża Grzegorza IX (1239)⁹⁰. Skutecznie zdeponował go dopiero Innocenty IV (1245)⁹¹. Gdy 5 lat później ex-imperator umiera, to przez kolejne 23 lata w Cesarstwie panuje bezkrólewie. Nigdy później godność ta nie miała już większego praktycznego znaczenia, gdyż w Niemczech zagościła na trwale feudalna anarchia. Papieństwo ostatecznie zatriumfowało nad Cesarstwem.

Innocenty IV to postać wyjątkowo ważna dla interesującego nas problemu eklezjologii politycznej. Jeszcze jako uniwersytecki kanonista opracował holistyczną wizję Kościoła jako korporacji, czyli jako osoby prawnej, a więc struktury dokładnie opisanej jurydycznie tak co do swojej istoty, jak i co do swoich uprawnień, istniejącej obok państw doczesnych, a zarazem wewnątrz granic tychże państw⁹². Celem refleksji kanonistycznej papieża jest najpierw opisanie Kościoła jako korporacji uniwersalnej istniejącej wewnątrz wspólnot doczesnych, a następnie zastąpienie ich przez uniwersalny Kościół-Imperium.

⁹⁰ *Gregor IX, Kreuzzugssteuern gegen den Stauffer Friedrich II.* [1229], [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte...*, nr 235, s. 142 (tekst łac.); Grzegorz IX, *Bulle d'excommunication lancée contre Frédéric II* [1239], [w:] J.-B. Méchin, *Frédéric de Hohenstaufen, ou le rêve excommunié (1194–1250)*, Paris 2008, s. 409. Szerzej zob. R.W. Carlyle, A.J. Carlyle, *History of mediaeval political Theory*, t. IV, Edinburgh-London-New York 1903–50, s. 235–92.

⁹¹ Innocenty IV, *Bulla „Ad apostolicae dignitatis“ złożenia z tronu cesarza Fryderyka II* [1245], [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Kraków 2004, II, s. 332–49. Szerzej o problemie zob. F. Kempf, *La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica*, „Archivio della Società Romana di Storia Patria” 1968, nr 21, s. 1–16; E. Berger, *Saint Louis et Innocent IV. Etude sur les rapports de la France et du Saint-Siège*, Genève 1974, s. 115–38.

⁹² S. Panizo Orallo, *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Feischi (Inocencio IV)*, Pamplona 1975, s. 76–77, 80–82.

W tym dalekosiężnym i ambitnym celu Innocenty IV uzupełnia doktrynę teologiczno-polityczną Innocentego III przez nową, rozszerzającą wykładnię *ratione peccati*, a mianowicie poprzez pojęcie depozycji monarszej z powodu „występnego czynu” (*ratione criminis*). Tym samym uznaje istnienie poza-religijnych powodów depozycji monarszej. To papież decyduje jaki czyn ma charakter *występny* i kiedy został popełniony. Pod pojęciem tym kryć się może wiele, nawet obojętność wobec biedy poddanych lub niesprawiedliwości, czyli właściwie wszystko, co Biskup Rzymu uzna za naganne⁹³. W ten sposób zanikła zupełnie codzienna autonomia władzy doczesnej wobec duchownej, którą w teorii (w praktyce było z tym rozmaicie) uznawał jeszcze Innocenty III.

Zbrojny w pojęcie *ratione criminis* rzymski Pontifex ogłasza, że jako Wikariusz Chrystusa posiada pełnię władzy nie tylko nad Kościołem, ale także nad państwami doczesnymi, stając się „naturalnym władcą” (*dominus naturalis*) i „najwyższym sędzią powszechnym” (*judex ordinarius omnium*), który ma prawo osądzać każdego i za wszystko⁹⁴. Walka z Fryderykiem II uzasadniała pontyfikalne interwencje we wszelkie kwestie *feudalne*, które dotyczą Kościoła (np. majątki biskupie); wojnom toczonym z Fryderykiem II i jego zwolennikami nadano charakter krucjat, a każdy polityczny czy militarny krok wrogi papieżstwu uznawano za przejaw *grzechu*. W końcu papież przyznał sobie prawo rozdawania swoim zwolennikom ziem należących do ekskomunikowanego cesarza i jego stronników⁹⁵, jak i anektowania ich do obszaru Państwa Kościelnego, gdzie posiadał niekwestionowaną władzę *bezpośrednią*

⁹³ O. Hageneder, *Il Sole e la Luna...*, s. 213–34.

⁹⁴ S. Fieschi [Innocenty IV], *Apparatus super quinque libros decretalium*, Lyon 1525 [1201–10], I, 9, 2; II, 2, 17; II, 27, 27.

⁹⁵ M. Pacaut, *L'autorité pontificale selon Innocent IV*, „Le Moyen Age” 1960, nr 15, s. 99–101.

(odebrana cesarzowi Sycylia i Neapol⁹⁶). Ostatecznie Innocenty IV definiuje władzę pontyfikalną jaką tę, do której przynależą:

pełna władza wiązania i rozwiązywania na ziemi 'nie tylko wobec kogo chce, ale także czego tylko chce, tak, że żadna rzecz czy sprawa nie jest mu nie poddana'. Władza ta obejmuje cały świat 'bez żadnego rozróżnienia', tak jak naucza Doktor Narodów pokazując, że pełnia tej władzy nie może być ograniczona, co zawarł w słowach: 'Nie wiecie, że dane jest nam sądenie aniołów? A więc tym bardziej rzeczy doczesnych'⁹⁷.

Kościół Innocentego IV – krok za krokiem, ale konsekwentnie – pochłaniał autonomię państwa doczesnego, a jego władza coraz mniej miała charakter *pośredni* (za pomocą cesarza), przeistaczając się w *bezpośrednią*, znamionującą suwerenną władzę państwową w znaczeniu nowożytnym. Jeszcze przed wyborem na papieża, jako kanonista, przeciwstawiał się rozciągliwej interpretacji sformułowania Innocentego III o królu Francji, że *cum ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat*, dowodząc, że monarcha znad Sekwany nie uznaje nad sobą cesarza, ale w dekretale tym nie ma słów umożliwiających uznanie jego niezależności wobec papieża: „zgodnie z prawem nie podlega cesarzowi rzymskiemu, ale podlega papieżowi”⁹⁸.

Kościół nie tylko poszerzał swoją władzę w głąb *Christianitas*, ale i wszertz, poza wspólnotę wierzących w zmartwychwstanie Chrystusa. Innocenty IV ogłasza bowiem, że posiada władzę nie tylko nad chrześcijanami, ale i nad poganami, którzy nigdy nie byli ochrzczeni:

⁹⁶ K.-J. Hefele, *Histoire des Conciles*, t. V, cz. 1, Paris 1912, s. 1667.

⁹⁷ Innocenty IV, *Aeger cui levia* [1245], [w:] E. Winkelmann (red.), *Acta imperii inedita a saeculis XIII et XIV*, Innsbrück 1885, t. II, s. 697.

⁹⁸ Słowa w literaturze przedmiotu cytowane wielokrotnie, np. F. Calasso, *I glossatori e la teoria...*, s. 63; S. Panizo Orallo, *Persona juridica...*, s. 80.

Wierzmy, że skoro papież jest wikariuszem Chrystusa, to posiada władzę nie tylko nad chrześcijanami, ale także ponad niewiernymi, bowiem Chrystus posiadał władzę nad wszystkimi ludźmi. (...). Papież sprawuje władzę nad wszystkimi, tak *de jure* jak i *de facto*. Mocą tej nie wyłamują się nawet poganie, którzy mają tylko prawo naturalne, ale jeśli działają wbrew temuż prawu naturalnemu, to mogą być karani przez papieża (...) Tak i żydzi mogą być osądzani przez papieża, jeśli działają przeciwko prawu Ewangelii w swoich obyczajach, a ich duchowni ich za to sami nie ukarali, a także wtedy gdyby wyczyniali herezje przeciwko własnemu prawu⁹⁹.

Władza pontyfikalna ma nie tylko charakter nowożytnie pojętej suwerenności w obrębie świata chrześcijańskiego. Innocenty IV, jako pierwszy Biskup Rzymski w dziejach, wysunął roszczenie do panowania nad całym światem, czyli do ustanowienia teokratycznego państwa uniwersalnego!

Francuski badacz Marcel Pacaut uważa – i z twierdzeniem tym zgadzamy się całkowicie – że papież ten, jako pierwszy w Średniowieczu, opracował holistyczną teorię papieskiej suwerenności, na czele z nowożytną zasadą, że: „suwerenność jest niepodzielna” i nie jest możliwa trwała sytuacja, gdy „ktoś dzierży suwerenność duchową, a kto inny suwerenność doczesną”¹⁰⁰. Dlatego Innocenty IV ogłosił światu, że

papież jest naczelnikiem duchowym i przez nikogo nie jest osądzany w sferze doczesnej. Jest jedynym komu przynależy władza absolutna¹⁰¹.

⁹⁹ Cyt. za: O. Hageneder, *Kirche und Christenheit...*, s. 223, przyp. 35 (oryg. łac. – tłum. A.W.).

¹⁰⁰ M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise...*, s. 162.

¹⁰¹ Ibidem, s. 162.

Ten sam badacz, w innym tekście, pisze o Innocentym IV, że wedle niego,

papież posiada na ziemi z racji prawa suwerenność totalną i nieograniczoną, dotyczącą tak ludzi jak i rzeczy. Na tym niskim padole jest jedynym posiadaczem (...). Innocenty IV wydaje się więc twierdzić, że posiada jurysdykcję nad wszystkimi rzeczami (*quodcumque*)¹⁰².

b) Bonifacy VIII i „*Unam Sanctam*”

Bonifacy VIII głęboko wnikał i krytycznie wypowiadał się o władzach monarszych doczesnych, roszcząc sobie prawo do interwencji w tak doczesnych kwestiach jak psucie monety, podnoszenie podatków czy traktaty międzynarodowe¹⁰³. Słynny spór między nim a Filipem IV Pięknym – zakończony porażką papieża i zwycięstwem zasady państwa narodowego – miał u swojego zarania (1296) pytanie o to czy król ma prawo do opodatkowania duchowieństwa bez zgody Rzymu?¹⁰⁴.

¹⁰² M. Pacaut, *L'autorité pontificale...*, s. 103–05.

¹⁰³ H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934, s. 544–45; J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe Le Bel*, Louvain-Paris 1926, s. 70, 93–94; G. Le Bras, *Boniface VIII, symphoniste et modérateur*, [w:] *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, s. 387–88.

¹⁰⁴ *Bulla papieża Bonifacego VIII „Clerici Laicos”* [1296], „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 1, s. 62–63; Bonifacy VIII, *Bulle déclarant que la la Bulle commençant “Clericis laicos”, defendant aux Ecclesiastiques d'aider les Rois de leurs biens, n'est pas pour defendre les dons volontaires que les Ecclesiastiques de France vondront faire au Ry sans exaction*, [w:] P. Dupuy, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel*, Paris 1655, s. 39–40. Na temat tego problemu zob. T.M. Izbicki, „*Clericis Laicos*” and the Canonists, [w:] J.R. Sweeney, S. Chodorow, *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, London 1989, s. 179–90.

Papież był kontynuatorem idei budowy pontyfikalnego imperium, racjonalnie opisanego przez zasady prawa kanonicznego. Był zresztą doktorem prawa kanonicznego, ale nie stronił też od rzymskiego. W czasie swojego pontyfikatu scentralizował i zreformował kurię rzymską; rozbudował i udoskonalił fiskalizm eklezjalny, dzięki czemu dochody Państwa Kościelnego były czwarte w Europie (po Anglii, Francji i Sycylii); rozbudował dyplomację rzymską; dokonał nowej kodyfikacji prawa kanonicznego. Dużo uwagi poświęcił Państwu Kościelnemu, gdzie zapamiętałe burzył feudalne zamki i kruszył tradycyjne struktury lenno-feudalne, zastępując je zawodową administracją opartą na prawie publicznym. Za jego pontyfikatu Państwo Kościelne nabiera charakteru pre-renansowego o silnym zaznaczonym centralnym ośrodku suwerenności¹⁰⁵.

Jeśli warto wierzyć pamiętnikarzom epoki, to podczas ceremonii roku jubileuszowego 1300 centralnym elementem uroczystości było pojawienie się Bonifacego VIII z insygniami cesarskimi w rękach. Papież rzekł: „Jestem Cezarem!”. Wówczas giermek podał mu dwa żelazne ostrza mówiąc: „Oto są dwa miecze!”¹⁰⁶. Anegdota ta pokazuje, że Bonifacy VIII myśli o świecie politycznym w kategoriach gelazjańskich *dwóch mieczy*, które znajdują się pod kontrolą papieską. Za Innocentym III przypisuje Rzymowi prawo decydowania o koronie cesarskiej w razie wyboru nie przez akklamację¹⁰⁷, odwołując się równocześnie do znanego nam już motywu słońce-papieżstwo i książęc-monarchowie¹⁰⁸. W liście do mieszkańców Florencji pisze, że „Biskup Rzymu, będący zastępcą Tego, który

¹⁰⁵ R. Mozgol, „*Francuski puszczyk*” kontra „*czarnoksiężnik*” z Rzymu. *Konflikt między królem Francji a papieżem jako tło bulli papieskiej „Unam Sanctam”*, „*Pro Fide, Rege et Lege*” 2011, nr 1, s. 10.

¹⁰⁶ H.-X. Arquillière, *Saint Grégoire...*, s. 553.

¹⁰⁷ J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise...*, s. 71.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 91.

sądzi żywych i umarłych (...) panuje nad królami i królestwami. Wszyscy śmiertelnicy od niego otrzymują królestwa”¹⁰⁹.

Podobnie jak Innocentemu IV, tak i Bonifacemu VIII nie wystarcza tradycyjna doktryna *ratione peccati*, zapewniająca jedynie okazyjne prawo interwencji w sprawy doczesne. Papież twierdzi, że z natury rzeczy należy do niego władza *bezpośrednia* nad wszelkimi strukturami politycznymi, ponieważ – zgodnie z formułą *augustynizmu politycznego* – wszelka władza duchowna i świecka pochodzi wyłącznie z woli Pontifexa Rzymu. Jeśli papież nie interweniuje zawsze i wszędzie to nie dlatego, że wolno mu to uczynić tylko w określonych przypadkach, lecz dlatego, iż nie wyraził takiej woli politycznej¹¹⁰. Wszelki brak podporządkowania władców Rzymowi w sferze politycznej uznaje *ex definitione* za *ratione peccati* i grozi ekskomuniką oraz depozycją niesubordynowanego monarchy¹¹¹.

Aż do Innocentego IV papo-cezaryzm opisywany był w kategoriach feudalnych, gdzie papieże byli feudalnymi *suzerenami* nad zwasalizowanymi królami. Dopiero Innocenty IV wprowadził nowoczesne uniwersalistyczno-etatystyczne myślenie o Kościele, ale brak mu było jeszcze odpowiedniego aparatu pojęciowego. Bonifacego VIII współcześni opisują już inaczej, nie jako *suzerena*, ale używając nowopowstałego pojęcia *suweren*¹¹², czyli charakteryzują go jako tego, kto posiadał niepodzielną, pełną i bezpośrednią władzę nad poddanymi sobie chrześcijańskimi ziemiami. Pewien polityk z Flandrii zapisał w archaicznej francuszczyźnie opinię, że papież to

¹⁰⁹ Cyt. za: J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise...*, s. 72 (oryg. łac. – tłum. A.W.).

¹¹⁰ H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902, s. 153–55.

¹¹¹ Ibidem, s. 158.

¹¹² Na temat powstania tego pojęcia w XII i XIII wieku zob. H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986, s. 13–15.

„suweryn nad królem Francji w tym co duchowne i doczesne” (*souverains estoit-il dou roy de France en esprituel et en temporel*)¹¹³. Jest rzeczą charakterystyczną, że postronni obserwatorzy wykorzystują nowopowstały termin *suwerenność* dla opisanego roszczeń politycznych Bonifacego VIII, chociaż sam papież jeszcze terminem tym się nie posługuje. Jeśli Rzym ma prawo swobodnej *bezpośredniej* interwencji w sprawy państw doczesnych, to mamy tutaj do czynienia nie z feudalną *suzerennością*, ale z wczesno-nowożytną *suwerennością*.

Za ostateczną i magistralną wykładnię doktryny teologiczno-politycznej Bonifacego VIII słusznie uchodzi słynna bulla *Unam Sanctam* (1302), która dowodzi absolutnego papieskiego prymatu nie tylko w Kościele, ale i w sferze politycznej:

do dyspozycji tego pasterza (papieża – A.W.) pozostają dwa miecze, to znaczy władza duchowa i doczesna. Kiedy bowiem apostołowie powiedzieli: oto tutaj są dwa miecze, to znaczy w Kościele, Pan nie odpowiedział im, że to zanadto, lecz że to wystarczy. Ten zaś, kto przeczy temu, że miecz władzy doczesnej należy do Piotra zapewne źle pojął słowa Pana mówiącego: schowaj swój miecz do pochwy (Mt 26, 52). Obydwa miecze pozostają zatem w gestii Kościoła i duchowy, i materialny, lecz drugi ma być używany dla [pożytku] Kościoła, ten pierwszy natomiast [bezpośrednio] przez Kościół. Jeden należy do Kapłana, drugi do króla i rycerzy, ale na rozkaz i dla pożytku Kapłana. Trzeba zatem, aby jeden miecz był podległy drugiemu oraz, żeby władza doczesna podlegała duchowej. Apostoł stwierdza przecież, że: Nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te które są zostały przez Niego ustanowione (Rz 13, 1). Nie byłyby przecież właściwie uporządkowane, gdyby jeden miecz nie podlegał drugiemu, tak jak coś niższego sprowadza się za pośrednictwem czegoś innego,

¹¹³ Cyt. za: H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz...*, s. 154 (przyp. 2).

do czegoś najwyższego. (...) Poświadczają to też prawda [Pisma świętego], że mianowicie władza duchowa ma ustanawiać i osądzać władzę doczesną, gdyby okazała się niedobra¹¹⁴.

W świetle powyższych słów nie dziwi nas, że wściekły ogłoszeniem przez Filipa IV Pięknego sfałszowanego pisma papieskiego Bonifacy VIII odgraża się, że zostanie „zdjęty z tronu jako gówniarz” (*nos deponeremus regem ita sicut unum garcionem*)¹¹⁵. Nie mniej radykalna była pontyfikalna teoria osobistej pontyfikalnej nieomyślności i wszechwładzy wywiedziona z Bożego namiestnictwa:

Jeśli więc władza ziemską błądzi, to zostanie osądzona przez władzę duchową, jeśli natomiast błądzi niższa władza duchowa, to ma być osądzana przez wyższą od siebie, lecz najwyższą [władza duchowa] może być osądzana przez samego Boga, a nie przez ludzi, jak to potwierdza Apostoł [Paweł]: ‘Człowiek duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest już sądzony’ (1 Kor 2, 15). Taka właśnie władza, jeśli została dana człowiekowi i jest przez niego sprawowana nie jest już mocą ludzką, lecz raczej władzą boską. Taką zaś jest władza Piotra, nazwanego niewzruszoną skałą, dana jemu oraz jego następcom przez samego Chrystusa, do którego odnoszą się boskie słowa Pana mówiącego do samego Piotra: ‘cokolwiek zwiążesz na ziemi’ itd. Każdy więc, kto się sprzeciwia tej władzy ustanowionej przez Boga, sprzeciwia się boskiemu rozporządzeniu i podobny jest do Manichejczyka, który wymyśla sobie dwie zasady, co osądzamy jako fałsz i herezję, ponieważ, jak zaświadcza Mojżesz, Bóg stworzył niebo i ziemię według jednej zasady, a nie według wielu

¹¹⁴ Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 1, s. 67–68.

¹¹⁵ Bonifacy VII, *Deux advis*, [w:] P. Dupuy, *Histoire du différend...*, s. 79.

zasad. Stwierdzamy zatem, deklarujemy i ogłaszamy, że do zbawienia absolutnie konieczne jest przyjęcie prawdy, iż wszystkie istoty ludzkie podlegają Rzymskiemu Papieżowi¹¹⁶.

Współczesny historyk określa tę bullę mianem „najbardziej wyrazistego i najmocniejszego wyrazu eklezjalnego imperia-
lizmu, jaki kiedykolwiek pojawił się w oficjalnym dokumen-
cie”¹¹⁷. Rzeczywiście, w tekście tym papieżowi przypisano
swojego rodzaju *bogo-podobieństwo*, jako żywo przypomina-
jące bizantyjskie teorie o cesarzu jako istocie *chrysto-mime-
tycznej* (partycypującej w naturze Chrystusa), które rozpo-
wszechniły się w Cesarstwie doby ottońskiej (X-XI wiek)¹¹⁸.
W rzeczywistości idea tego dokumentu nie jest w żadnym
razie nowa, gdyż powtarza teokratyczne teorie swoich po-
przedników. Nowatorstwo *Unam Sanctam* wynika z czego in-
nego: był to dokument ogłoszony *urbi et orbi*. Wszak *Dictatus
papae* Grzegorza VII powstał na prywatny użytek papieża lub
jego kancelarii (nie wiemy dokładnie) i praktycznie nie był
znany ówczesnym obserwatorom¹¹⁹; dekretały Innocentych

¹¹⁶ Bonifacy VIII, *Bulla Unam...*, s. 68.

¹¹⁷ M. Delle Piane, *La Disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, [w:] L. Firpo (red.), *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, t. II, z. 2, Torino 1983, s. 500. Szersze analizy tego tekstu zawierają np. prace J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise...*, s. 88–89; U. Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma 1957, s. 150–51.

¹¹⁸ P. Skubiszewski, *W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej*, [w:] *Funkcje dzieła sztuki*, Warszawa 1972, s. 17–72; F.-R. Erkeus, *Herrschersakralität im Mittelalter von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, s. 156–89; E. Kantorowicz, *Dwa ciała...*, s. 51–65; J. Strzelczyk, *Otton III*, Wrocław 2009, s. 204–13.

¹¹⁹ Potwierdzają to rozliczne badania – zob. F. Rocquain, *La Papauté du Moyen...*, s. 123–24; G.B. Borino, *Un ipotesi sul Dictatus Papae di Gregorio*, „Archivio della Società Romana di Storia Patria” 1944, nr 10, s. 237–52; K.G. Cushing, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998, s. 107–10; H.E.J. Cowdrey, *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford 1998, s. 502–07.

III i IV przygotowywano na użytek bieżących wydarzeń, po czym kierowano je do konkretnych adresatów i to dopiero kanoniści w epoce Bonifacego VIII (także i on sam w swoich pracach przed wyborem na stolec papieski) uczynili z nich systematyczne źródło prawa kanonicznego¹²⁰. Nowość *Unam Sanctam* tkwiła w tym, że pontyfikalne roszczenia do ustanowienia teokratycznego państwa światowego ogłoszono publicznie, w dokumencie przeznaczonym dla wszystkich biskupów ówczesnego chrześcijaństwa, którzy prawd tych mieli nauczać wiernych.

5. Ważniejsi kanoniści i publicyści papalistyczni

a) Kanoniści

Powszechna znajomość *Unam Sanctam* spowodowała ożywione polemiki wśród ówczesnych pisarzy politycznych i kanonistów. W ich trakcie coraz jaśniej wyłaniała się koncepcja nowoczesnego teokratycznego państwa światowego z Biskupem Rzymu jako suwerenem.

Poparcie kanonistów dla polityki pontyfikalnej nie było niczym nowym, gdyż to prawnicy papiescy stworzyli prawne przesłanki polityki Grzegorza VII, Innocentych III i IV¹²¹.

¹²⁰ A. Prieto Prieto, *Inocencio III...*, s. 37.

¹²¹ Literatura na ten temat jest obszerna. Poza cytowaną już literaturą na temat papieskiej teokracji (w każdej monografii znajduje się rozdział na ten temat) zob. J. B. Sägmüller, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht*, „Theologische Quartalschrift“ 1898, nr 80, s. 50–80; A.M. Stickler, *Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums*, „Salesianum“, 1959, nr 21, s. 346–404; G. Catalano, *Impero, regno e sacerdozio nel pensiero di Ugoccio da Pisa*, Milano 1959; M. Rios Fernandez, *El Primado del Romano Pontifice en el pensamiento de Hugoccio de Pisa decretalista*, „Compostellanum, Sección de Ciencias Eclesiasticas“ 1961, nr 6, s. 47–97; A. Rivera-Damas, *Pensamiento político de Hostiensis. Estudio juridico-histórico sobre las relaciones entre el Sacerdocio y el*

Innocenty III obficie czerpał z ich dorobku. Sam też posiadał wykształcenie prawnicze¹²². Bonifacy VIII w liście do Filipa IV Pięknego pisał pełen dumy, że jest „doktorem prawa od czterdziestu lat”¹²³.

W XIII wieku wielcy papalistyczni kanoniści przeprowadzili proces określany mianem *imitatio imperii*, w wyniku którego papieżowi zaczęły przysługiwać dawne tytuły cesarskie¹²⁴. Czy było to zresztą tylko *imitatio*? Przecież Innocenty III rzeczywiście zastąpił cesarza, czy też był rodzajem *nad-cesarza*. W jego epoce w rozprawach kanonistów pojawia się charakterystyczne słownictwo: „papież-Bóg” (*papa deus*) i „papieski majestat” (*pontificalis maiestas*)¹²⁵. Panormitanus pisze, że „papież może to samo co może Bóg”; Tankred twierdzi, że „cokolwiek zrobił Pan nasz papież, to jest to nam dane autorytetem Boga”; anonimowy kanonista głosi, że papież może „zmieniać także rzeczy określone przez naturę” i ma moc „stwarzania z niczego”; Alanus rzece, że „papież jest żywym prawem, czyli kanonem”¹²⁶. Za *Kodeksem Justyniana* (art. 9, 29, 2 (3)) kanoniści twierdzili, że skoro dyskusja, polemika i krytyka panującego jest świętokradztwem, a Biskup Rzymu panuje nad światem, to sama polemika z nim jest bluźnierstwem¹²⁷.

Imperio en los escritos de Enrique de Susa, Zürich 1964; B. Tierney, *Foundations of the conciliar Theory*, Cambridge 2010, s. 23–156.

¹²² K. Pennington, *The Legal Education of Pope Innocent III*, „Bulletin of Medieval Canon Law” 1974, nr 4, s. 70–77.

¹²³ Bonifacy VII, *Deux advis...*, s. 78.

¹²⁴ J.A. Watt, *The Theory of papal...*, s. 78–79.

¹²⁵ K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*, Warszawa 1967, s. 171; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951, s. 113.

¹²⁶ Cytaty za: W. Ullmann, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949, s. 50–52; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche...*, s. 76.

¹²⁷ O. Hageneder, *Il Sole e la Luna...*, s. 236–43.

b) Idzi Rzymianin

Część kanonistów, a w ślad za nimi i publicystów papalistycznych, zarzuciła argumentację galezjańską o *dwóch mieczach* na rzecz pre-nowożytnej koncepcji teokratycznego państwa uniwersalnego. Widać to szczególnie u Idziego Rzymianina – poplecznika Bonifacego VIII – który stosunkowo słabo wyodrębnia władzę doczesną od Kościoła, idąc w tej kwestii śladem licznie cytowanych kanonistów¹²⁸. Za Innocentym III i Bonifacym VIII porównuje władzę papieską i duchowną do słońca, a królewską do księżyca¹²⁹, aby wysnuć z tego wniosek następujący:

prawo Chrystusa poddało władzę cesarską władzy duchownej (...). Niebiosa obejmują wszystko. Dlatego we władzy pontyfikalnej zawarta jest wszelka władza duchowna i królewska, niebiańska i ziemską, bowiem powiedziano: Dana jest mi wszelka władza w niebie i na ziemi (Mt 28, 18). Tak więc miecz duchowny, jaki i wskazujący władzę ziemską, jest w ręku Ojca Świętego. W sumie ten ostatni miecz także jest w rękach papieża, aczkolwiek ten nie posiada go bezpośrednio, ale jest on oddany do jego dyspozycji i woli. Kościół obejmuje przeto obydwie miecze: duchowy i materialny. Ten duchowy aby go używać, ten materialny aby się nim posługiwać. (...) Władza papieska zawiera w sobie wszelką moc duchowną i materialną, z czego wynika, że władza papieża pochodzi dokładnie z Niebios. (...) nie ma ani prawdziwej władzy, ani prawdziwego władcy, jeśli nie są podporządkowani papieżowi¹³⁰.

¹²⁸ Szerzej na temat wpływu kanonistów R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903, s. 53, 83–89, 92–93.

¹²⁹ Idzi Rzymianin, *De ecclesiastica potestate*, Weimar 1929, III, 10.

¹³⁰ Ibidem.

Wedle Idziego Rzymianina nie istnieje jakakolwiek prawowita władza poza Kościołem. Władza nie pochodzi ze społecznej natury człowieka, lecz od Boga¹³¹. Także własność prywatna istnieje tylko z udzielenia eklezjalnego, a nie z natury, podboju czy z pracy¹³². Logicznie, doczesne państwo ma charakter służebny wobec Kościoła-Imperium. Papiestwo użytyło monarchom narzędzi panowania takich jak prawo, armia i podatki. Wszystkie te elementy państwo posiada nie z natury, lecz z delegacji Kościoła¹³³. Poszczególne władcy to tylko pontyfikalni terytorialni delegaci, naznaczeni do pilnowania doczesnego porządku w sakralnym imperium, zależni odeń na kształt lenników względem suzerena. Kościół, pisze Idzi Rzymianin, „zajął się słusznie rzeczywistością doczesną i sprawami przypisywanymi prawu cesarskiemu”¹³⁴. Państwo doczesne jest potrzebne Kościołowi tylko do niższych i plugawych posług, takich jak wykonywanie kary śmierci. Sądy świeckie i w tej kwestii są zbędne. Wystarczy ekskomunika i na ten znak władca doczesny dokonuje aresztowania i egzekucji grzesznika, który przestaje być chroniony przez prawo¹³⁵.

W końcu, teoretycznie uznając jakąś ograniczoną autonomię władzy doczesnej, Idzi Rzymianin wylicza przypadki, gdy papież może objąć *bezpośrednie* rządy nad państwami doczesnymi: 1) „wakujące imperium” lub stan bezkrólestwa (*vacante imperio, carentia domini temporalis*); 2) brak zainteresowania władcy sprawami państwa; 3) gdy poddani odwołują się od decyzji monarszej do papieża; 4) „w sprawach trudnych” i „dwuznacznych” (*casus difficiles, casus ambigui*); 5) gdy

¹³¹ Ibidem, I, 4.

¹³² Ibidem, II, 7–8, 11–12.

¹³³ Ibidem, II, 6.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem, II, 14.

władza doczesna naruszyła uprawnienia i własność władzy duchownej; 6) aby zapobiec wybuchowi wojny¹³⁶. Punkty 2. i 4. są niezwykle niejasne, a przez to rozciągliwe. Z kolei warunek opisany w punkcie 3. dość łatwo jest sprowokować lokalnemu duchowieństwu. W sumie papież może interweniować we wszystko zawsze i wszędzie, nabierając przy tym władzy *bezpośredniej*¹³⁷, niczym suweren w nowożytnym państwie.

Powołując się na fragment *Unam Sanctam* i moc osądzającą kapłana jako *człowieka duchownego*, teokrata pisze, że „człowiek duchowny w sposób uświęcony osądza wszystkie rzeczy, a sam nie może być korygowany w swoim osądzie przez nikogo”¹³⁸. Dlatego rzymski Pontifex, tak jak to opisują kanoniści, „panuje nad wszystkim i nie może być sądzony przez nikogo, nie może się podporządkować nikomu, gdyż nie ma mu równego”¹³⁹.

W teologii politycznej Idziego Rzymianina Biskup Rzymu zaczyna nabierać cech wszechmocy, stając się „imitacją Boga”¹⁴⁰. Richard Scholz tak opisuje tę teologiczno-polityczną analogię:

Papież ma *plenitudo potestatis*, czyli potencjalnie dzierży całą moc Kościoła. Tak jak Bóg jest wszechmocny, nie potrzebuje pośredników, ani przyczyn wtórnych. Wszystkie nakazy i rozkazy Kościoła mają swoje korzenie w jego osobie. (...) Jego moc pochodzi bezpośrednio od Boskiej Wszechmocy, może nawet przywołać moce niebiańskie, nie będąc nawet w tym wypadku *secunda causa*. Papież jest w takim samym

¹³⁶ Ibidem, III, 5–13.

¹³⁷ J. Rivière, *Le Problème de l'Eglise...*, s. 192.

¹³⁸ Ibidem, I, 2.

¹³⁹ Ibidem, I, 2.

¹⁴⁰ Ibidem, III, 9.

stosunku względem Kościoła, wiernych, jak Bóg wobec stworzenia. Jest niczym słońce, które wszystko oświetla i którego nikt i nic nie może powstrzymać¹⁴¹.

c) Augustyn z Ankony

Papiestwo epoki awiniońskiej (1305–1377) uchodzi za słabe, zależne od państwa i zmierzające politycznie. W epoce tej papieże wiele jednak zrobili dla ostatecznego przekształcenia Kościoła w państwo światowe. Zmonopolizowali system rozdawania beneficjów. Od wszystkich przywilejów pobierane są regularne opłaty. Stworzony zostaje ogólnoeuropejski system kościelnego fiskalizmu, obejmującego dywidendy z dziesięcin i opłat za rozmaite czynności urzędowe. Racjonalizacji podlegają też wydatki. Powstaje coś na kształt budżetu państwowego¹⁴².

Polityczna słabość Kościoła wynika z faktu, że dookoła wzmacniają się monarchie narodowe, skutecznie wypierając rzymskiego Pontifexa z domeny politycznej. Rodzące się państwa mają nad organizacją kościelną, nawet najdoskonalszą, zasadniczą przewagę: jeśli za Maxem Weberem stwierdzimy, że państwo jest zinstytucjonalizowaną przemocą¹⁴³, to władze doczesne posiadają własne środki przymusu fizycznego, gdy Kościół ma tylko środki duchowe (ekskomunika), które nie oddziałują fizycznie na świat polityczny. Papież nie ma w zasadzie własnej armii i posługuje się siłą władców doczesnych. W sytuacji, gdy ci ostatni zaczynają jej używać przeciw

¹⁴¹ R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit...*, s. 60–61.

¹⁴² J.E. Weakland, *Administrative and fiscal centralisation under Pope John XXII, 1316–1334*, "Catholic Historical Review" 1968, nr 54, s. 39–54; L. L. Caillet, *La Papauté d'Avignon et l'église de France*, Paris 1975; Y. Renouard, *La Papauté à Avignon*, Paris 2004, s. 84–94.

¹⁴³ W.J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920*, Tübingen 2004, s. 44.

Kościółowi, a na hasło pontyfikalnej ekskomuniki poddani nie buntują się jak za czasów Innocentego III – co jest znakiem postępującej konsolidacji poczucia lojalności wobec monarchii narodowej – organizacja kościelna staje się bezsilna. Awiniońscy papieże nie poddają się jednak, a ich kanoniści, szczególnie Augustyn z Ankony, kończą teoretyczne podstawy projektowanego uniwersalnego Kościoła-Imperium, nawet jeśli praktyka idzie w zgoła przeciwnym kierunku¹⁴⁴.

Wszechwładza pontyfikalna kanonistów awiniońskich robi wrażenie na dzisiejszym czytelniku. Augustyn z Ankony twierdzi, że papież ma moc ekskomunikowania aniołów i domaga się dlań kultu takim jakim otaczane są anioły¹⁴⁵. Kanonista ten twierdzi, że na świecie tylko jedna jedyna władza papieża stanowi *bezpośrednią* delegację Boga¹⁴⁶. Pontifex maximus nie odpowiada za swoje posunięcia polityczne przed żadnym ziemskim trybunałem, a tylko przed Bogiem. Przekonanie to wyraża radykalna wypowiedź: „Orzeczenie papieskie i orzeczenie Boga są więc tym samym” (*Sententia igitur papae et sententia Dei una sententia est*), logicznie więc „papież może wszystko” (*papa omnia potest*) i „bez wyjątku” (*nihil excipit*), a jego władza jest „pełna i totalna” (*plena et totalis*)¹⁴⁷. Ostatecznie przypisuje mu, znaną z prawa rzymskiego, imperialną formułę wszechwładzy zawartą w terminie *legibus solutus*¹⁴⁸.

Źródłem tych idei teokracji jest teza, że cały świat chrześcijański jest jedną wielką wspólnotą religijno-instytucjonalną,

¹⁴⁴ U. Mariani, *Chiesa e Stato...*, s. 13.

¹⁴⁵ Augustyn z Ankony, *Summa de potestate ecclesiastica*, Romae 1584, 9, 1-5; 18, 1-5.

¹⁴⁶ J. Rivière, *Une première „Somme” du pouvoir pontifical. Le pape chez Augustin d’Ancône*, „Revue des Sciences Religieuses” 1938, nr XVIII, s. 155.

¹⁴⁷ Augustyn z Ankony, *Summa de potestate...*, VI, 1; XXI, 1; XLV, 2.

¹⁴⁸ *Ibidem*, V, 3.

czyli Kościołem. W jego skład wchodzi duchowni i laicy¹⁴⁹. Biskup Rzymu jest naczelnikiem (*principatus mundi*) tej wspólnoty i „wszyscy na całym świecie są poddani władzy papiejskiej”¹⁵⁰. Wszelka władza pochodzi od Boga za pośrednictwem papieża. Augustyn z Ankony porównuje władze monarsze i biskupie do „promyków” i „gałęzi drzewa” wywodzących się od papieża-słońca i papieża-pnia¹⁵¹. Głosi dewizę: „jeden władca i jedno państwo” (*unus princeps et unus principatus*), gdyż „cała machina świata jest tylko jednym państwem: a takowe musi może mieć jednego władcę”¹⁵².

Konsekwentnie, nie istnieją żadne prawowite formy władzy politycznej, które nie pochodziłyby od Boga za pośrednictwem papieża, który namaszcza i deponuje monarchów. Skoro rzymski Pontifex jest źródłem władzy doczesnej, to jest i jej sędzią. Każdy poddany ma prawo odwołać się od wyroku sądu doczesnego do Rzymu, gdyż cesarz i królowie sprawują tylko *ministerium* od Ojca Świętego¹⁵³. Symbolem wszechwładzy pontyfikalnej jest mitra, czyli rodzaj korony nad koronami władców doczesnych¹⁵⁴. Monarchowie to tylko „ministrowie i najemni pracownicy” (*ministrii et stipendiarii*) oraz „organy i instrumenty” (*organa et instrumenta*), których panowanie i wiążące się z tym profity są wynagrodzeniem za dobrze wykonywaną pracę na kościelnym folwarku¹⁵⁵. Państwa to beneficja dawane przez papieża¹⁵⁶.

¹⁴⁹ Ibidem, VII, 4; XX, 2; XLI, 3.

¹⁵⁰ Ibidem, I, 6; XXXII, 3.

¹⁵¹ Cyt. za: J. Rivière, *Une première „Somme”...*, s. 155.

¹⁵² Augustyn z Ankony, *Summa de potestate...*, XXII, 3.

¹⁵³ Ibidem, 1, 1.

¹⁵⁴ M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty...*, s. 34–35.

¹⁵⁵ Augustyn z Ankony, *Summa de potestate...*, I, 8; XL, 3; CIX, 6.

¹⁵⁶ Ibidem, XXXVII, 4; CXI, 1

Augustyn z Ankony głosi, że papież dzierży w ręku obydwie miecze i trudno je oddzielić. Może nawet taki rozdział jest herzeją¹⁵⁷. Różnica tkwi w formie: władzę doczesną sprawuje za pośrednictwem delegatów-monarchów, gdy duchową wykonuje za pomocą delegatów-biskupów. Obydwie sfery, „cała doczesność i duchowość podlegają władzy kluczy”¹⁵⁸. Jeden z badaczy zwraca uwagę, że „nie chodzi mu o podporządkowanie doczesności władzy duchowej, ale o wzajemnie przenikanie się (*une interpénétration*) obydwu prowadzące do wchłonięcia (*l'inclusion*) tej pierwszej przez tę drugą”¹⁵⁹. W sumie najlepiej byłoby w ogóle skasować doczesne państwa i poddać świat władzy papieskiej *bezpośrednio*, skoro wszelka władza doczesna jest ukradziona Kościołowi i stanowi „tyrańską uzurpację”¹⁶⁰. Kim są władcy docześni wobec papieża, który jest „wice-Bogiem” (*vice Dei*) i „wice-Chrystusem” (*vice Christi*)?¹⁶¹. W Kościele-Imperium mają status niższy od biskupa¹⁶².

Ulrich Horst komentuje te poglądy następująco:

Żaden autor nie był tak konsekwentny jak Augustyn z Ankony w wyliczaniu konkluzji wynikłych z papieskiej *plenitudo potestatis*. (...) To co się wyłania z jego dzieła to ukierunkowanie na ideę suwerenności, głoszącą, że papieństwo posiada nieograniczoną władzę na ziemi¹⁶³.

¹⁵⁷ Augustyn z Ankony, *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum*, [w:] R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit...*, s. 498.

¹⁵⁸ Augustyn z Ankony, *Summa de potestate...*, XX, 2.

¹⁵⁹ J. Rivière, *Une première „Somme”...*, s. 173.

¹⁶⁰ Augustyn z Ankony, *Summa de potestate...*, XLV, 1-2.

¹⁶¹ Termin ten pojawia się wielokrotnie, np. ibidem, I, 1-2; I, 8; II, 4; XXXVIII, 4; ILVI, 2. XLVI, 1;

¹⁶² Ibidem, XLV, 3; CX, 1-2; XCIII, 1-2; CIV, 3.

¹⁶³ U. Horst, *Die Lehrautorität des Papstes nach Augustin von Ancona*, „Analecta Augustiniana” 1991, nr 53, s. 274.

Podobnie komentuje Michael J. Wilks:

Ecclesia dla Augustyna z Ankony nie jest jednością wiary, ale przede wszystkim wspólnotą polityczną. (...) Wiara została przeistoczona w kategorii realnej władzy i dlatego papież nie jest tylko źródłem wiary, lecz także i wszelkiego prawa, rządu i jurysdykcji jako takiej¹⁶⁴.

Podsumowanie

Zaczęliśmy ten tekst od Carla Schmitta i na nim też go skończymy. Prawnik ten dowodził, że nowożytny konflikt państw narodowych z papieżem był konieczny, gdyż jedno terytorium nie może równocześnie podlegać dwóm suwerenom. Późnośredniowieczny Kościół był formą państwa uniwersalnego i nie mogły z nim pokojowo koegzystować inne państwa, zajmujące to samo terytorium¹⁶⁵.

I rzeczywiście, nie ma wątpliwości, że po upadku Cesarstwa Rzymskiego i zapomnieniu pojęcia rzymskiego prawa publicznego, to Kościół jako pierwszy odbudował ideę struktury panowania opartej na prawie publicznym. Jako pierwsi prawo publiczne dostrzegli, zidentyfikowali i oddzielili od (lepiej znanego) prywatnego kanoniści-glossatorzy¹⁶⁶.

Reformatorzy gregoriańscy w wiekach XI-XIV odrzucili feudalny model panowania, w którym rządy w Kościele sprawowane są przez biskupów mianowanych przez władców doczesnych, wobec których ci zobowiązani są sprawować feudalne obowiązki, włącznie ze służbą wojskową wynikłą

¹⁶⁴ M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty...*, s. 56.

¹⁶⁵ C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Berlin 1934, s. 17 (przyp. 1), 41.

¹⁶⁶ F. Calasso, *I glossatori e la teoria ...*, s. 17.

z prawa lennego. Podporządkowanie biskupów i ich zebrań – synodów i soborów – Biskupowi Rzymu oraz wprowadzenie ekstraordinaryjnie upoważnionego do działań legata całkowicie załamało struktury feudalne natury eklezjalnej. Sukces ten osiągnął w sumie już Grzegorz VII, choć zasada ta była negowana, przez kolejnych cesarzy, jeszcze dość długo. Ugruntował ją na dobre dopiero Aleksander III po poskromieniu Fryderyka I Barbarossy (1177)¹⁶⁷. Od tego momentu papieże dzierżą w Kościele autentyczną *plenitudo potestatis*. Jeśli chcielibyśmy posłużyć się nowożytnym pojęciem *suwerenności*, to są suwerenami wewnątrz Kościoła, pojętego jako zgromadzenie duchownych i wiernych. Dzierżą *plenitudo potestatis* w kwestiach kanonicznych, dogmatycznych i teologicznych.

Jakkolwiek znana nam już teoria *augustynizmu politycznego* głosiła, że nie istnieje odrębny i autonomiczny, względem Kościoła, porządek polityczny, to w praktyce ład taki istniał. Uznawała go cała masa myślicieli chrześcijańskich, stojących na gruncie arystotelizmu i wywodzących państwo z porządku naturalnego. Czynił tak np. św. Tomasz z Akwinu¹⁶⁸. Gorzej, istnienie takiego autonomicznego ładu doczesnego było usankcjonowane przez nauczanie samego Kościoła, a konkretnie przez gelazjańską formułę *dwóch mieczy*, uznającą znaczącą niezależność cesarstwa i pozostałych państw doczesnych od rzymskich Pontifexów. Uznawali tę zasadę wielcy teokratyczni papieże: Grzegorz VII, Innocenty III czy (pominięty w tym artykule) Aleksander III¹⁶⁹, a nawet i sam Bonifacy VIII w pierwszym etapie swojego pontyfikatu, czyli dopóki nie

¹⁶⁷ Alexander III, *Friede zu Venedig mit Friedrich I. 1177*, [w:] C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte...*, nr 210, s. 121–24.

¹⁶⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia Libri Politicorum*, I, 1; VII, 10; idem, *Summa Theologiae*, II, II, 10–12 (obydwie rozprawy dostępne na stronie internetowej corpusthomasiticum.org); idem, *O królowaniu. Królowi Cypru*, Kraków 2006, I.

¹⁶⁹ M. Pacaut, *Alexandre III...*, s. 137–71, 206–09, 231–33, 247.

doszło do otwartego sporu z Królem Francji¹⁷⁰. Śladem tym poszło wielu wybitnych kanonistów (Gracjan, Rufin, Szymon z Bisignano i Hugoccio)¹⁷¹ i pontyfikalnych publicystów politycznych (Jakub z Viterbo i Alvaro Pelayo)¹⁷².

Zasada ta oznaczała próbę ustanowienia papieskiego panowania nad światem polityki za pomocą reguł feudalnego prawa umów dwustronnych, czyli na mocy prawa prywatnego. To zaś oznaczało niemożliwość stworzenia sprawnego aparatu zarządzania, nawet jeśli tej praktyce towarzyszyły radykalnie papalistyczne aklamacje, porównujące Biskupa Rzymu do samego Boga. Papieże i pisarze kościelni próbowali sobie jakoś z tym poradzić mnożąc opisy sytuacji wyjątkowych i niemożebnie rozszerzając formułę *ratione peccati*. Mimo wszystko władza *bezpośrednia* papieży pozostała wyjątkiem od reguły, na co wskazywał jeszcze tak skrajny papalista jak Idzi Rzymianin.

Zasada gelazjańska była podstawowym powodem wielowiekowej niemożności ukonstytuowania się Kościoła jako państwa światowego. O ile gregoriańscy papieże traktowali biskupów jako delegatów dzierżących powierzone im – ograniczone czasem, terytorium i możliwe w każdej chwili do cofnięcia – fragmenty suwerenności, o tyle nauka *o dwóch mieczach* przez całe stulecia uniemożliwiała papieżom sprawowanie władzy *bezpośredniej* nad doczesnością. Mnożyli

¹⁷⁰ Bonifacy VII, *Deux advis*, op. cit., s. 77.

¹⁷¹ *Decretum Gratiani, emendatum et variis lectionibus simul et notationibus illustratum*, Paris 1861, I, XCVI, 11 (kol. 459–60); Rufin, *Somme* [ok. 1158], [w:] M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise...*, s. 252–53; Szymon z Bisignano, *Somme* [ok. 1178], [w:] Ibidem, s. 253; Hugoccio, *Somme* [1188], [w:] Ibidem, s. 254.

¹⁷² Jakub z Viterbo, *De Regimine Christiano/On christian Government*, Suffolk 1995, II, 3; II, 6; II, 8; Alvaro Pelayo, *De Statu et planctu Ecclesiae*, [w:] *Bibliotheca maxima pontificia*, t. III, Romae 1698, s. I, 37; I, 39; I, 43–44; I, 56; I, 59; I, 68.

więc wyjątki, w rodzaju coraz to szerzej rozumianej zasady *ratione peccati* czy *ratione criminis*. Były to jednak sytuacje wyjątkowe, nawet jeśli odwoływano się do tych zasad coraz częściej. Jak się wydaje, to Innocenty IV zrozumiał, że zasada *pośredniości* uniemożliwia mu wykonywanie suwerenności nad światem chrześcijańskim. Ale to dopiero Augustyn z Ankony odważył się wprost napisać, że cesarz, monarchowie, książęta i magistraty (w komunach miejskich) to zaledwie pontyfikalni *delegaci*, którym suwerenność jest delegowana czasowo i warunkowo przez papieskiego uniwersalnego suwerena. Termin *plenitudo potestatis* znaczy u niego nic innego jak tylko nowożytnie rozumianą niepodzielną suwerenność.

Czym różni się nowożytnie rozumiana papalistyczna suwerenność od średniowiecznej suzerenności opartej na doktrynie *ratione peccati*? Różni się tym, że ta ostatnia nauka zakładała, że władza zwierzchnia posiada *plenitudo potestatis* jedynie w sytuacji wyjątkowej, gdy na co dzień obowiązuje zasada hierarchii feudalnej (formuła gelazjańska). Nowożytna suwerenność opiera się na poglądzie, że *plenitudo potestatis* ma charakter permanentny¹⁷³. Czyli nie jest wyjątkiem, lecz regułą. I to nie Jean Bodin jako pierwszy opisał tę koncepcję z myślą o Królestwie Francji, ale – dwa wieki wcześniej – Augustyn z Ankony na użytek papieżstwa.

To Innocenty IV w praktyce, a Augustyn z Ankony w teorii, stworzyli koncepcję nowożytnego państwa z nieograniczoną zasadą suwerenności. Słusznie Bonifacego VIII określano mianem *suwerena* – był nim i walczył przeciwko wyłaniającemu się konkurencyjnemu ośrodkowi suwerenności w postaci Królestwa Francji. Projekt pontyfikalnego państwa światowego poległ wraz z porażką tej polityki w Agnani (1303). Ale w powstającym świecie nowożytnym pustka polityczna nie istnieje. Legiści

¹⁷³ L.S. Agesta, *El Concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid 1959, s. 102.

Ludwika IV Pięknego, a po nim renesansowi, na czele z Jeanem Bodinem, szybko skopiowali tę oryginalnie eklezjalną koncepcję, zsekularyzowali ją i uznali, że suwerenem jest monarcha narodowy na ograniczonym terytorium swojego królestwa¹⁷⁴.

Carl Schmitt ma rację: nowożytne suwerenne państwo to nic innego jak tylko zsekularyzowany Kościół, a instytucja suwerena to radykalnie zsekularyzowana figura papieża¹⁷⁵.

Bibliografia

Agesta L.S., *El Concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid 1959.

Alvaro Pelayo, *De Statu et planctu Ecclesiae*, [w:] *Bibliotheca maxima pontificia*, t. III, Romae 1698.

Appelt H., *Christianitas und Imperium in der Stauferzeit*, [w:] *La Cristianità di secoli XI e XII in Occidente. Consistenze e strutture du una società*, Milano 1982.

Arquillière H.-X., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1972.

Arquillière H.-X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris 1934.

¹⁷⁴ Pogląd ten jest szeroko rozpowszechniony w literaturze – zob. np. M. Garcia-Pelayo, *El Reino de Dios. Arquetipo politico*, Madrid 1959, s. 180; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit...*, t. I, s. 163–64; S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche...*, s. 148–60; idem, *Il tramonto della sovranità imperiale*, "Rivista di Storia del Diritto Italiano", 1951, nr 24, s. 183; M. Wilks, *The Problem of Sovereignty...*, s. 288; A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450*, Cambridge 1970, s. 80–84.

¹⁷⁵ Zwracają na ten motyw uwagę M. Nicoletti, *Transcendenza e potere*, op.cit., s. 242 (przyp. 25), 334–39, 380; A. Habisch, *Autorität und moderne Kultur zur Interdependenz von Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Paderborn 1994, s. 111; G.A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999, s. 489–511.

- Artola M., *La Monarchia de España*, Madrid 1999.
- Augustyn z Ankony, *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laïcorum*, [w:] R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903.
- Augustyn z Ankony, *Summa de potestate ecclesiastica*, Romae 1584.
- Baar P.A. van den, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Romae 1956.
- Ball H., *La Théologie politique de Carl Schmitt*, „Les Etudes Philosophiques” 2004, nr 1.
- Bartyzel J., *Teologia polityczna*, [w:] *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XVII, Radom 2006.
- Baszkievicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998.
- Baszkievicz J., *Państwo suwerenne w feudalnej doktrynie politycznej do początku XIV wieku*, Warszawa 1964.
- Baszkievicz J., *Uwagi o uniwersalizmie i koncepcji suwerenności państwowej w feudalnej teorii politycznej do początku XIV w.*, [w:] idem, *Państwo, rewolucja, kultura polityczna*, Poznań 2009.
- Beneyto J.M., *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983.
- Berger E., *Saint Louis et Innocent IV. Etude sur les rapports de la France et du Saint-Siège*, Genève 1974.
- Berman H.J., *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Warszawa 1995.
- Beyer de Ryke B., *L'Apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique*, [w:] A. Reanaut (red.), *Histoire de la philosophie politique*, t.II: *Naissances de la Modernité*, Paris 1999.
- Böckenförde E.W., *Politische Theologie*, [w:] J. Taubes (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983.
- Black A., *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy, 1430–1450*, Cambridge 1970.
- Bonifacy VIII, *Bulla Unam Sanctam*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 1.

- Bonifacy VIII, *Bulle declarant que la la Bulle commençant "Clericis laicos", defendant aux Ecclesiastiques d'aider les Rois de leurs biens, n'est pas pour defendre les dons volontaires que les Ecclesiastiques de France vondront faire au Ry sans exaction*, [w:] P. Dupuy, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel*, Paris 1655.
- Bonifacy VII, *Deux advis*, [w:] P. Dupuy, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel*, Paris 1655.
- Borino G.B., *Un ipotesi sul Dictatus Papae di Gregorio*, „Archivo della Società Romana di Storia Patria” 1944, nr 10.
- Boureau A., *La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250–1350)*, Paris 2006.
- Bulla papieža Bonifacego VIII „Clerici Laicos”* [1296], „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 1.
- Caillet L L., *La Papauté d'Avignon et l'église de France*, Paris 1975.
- Calasso F., *I glossatori e la teoria della sovrenità*, Milano 1951.
- Calasso F., *Origine italiano della formola „Rex in regno suo est imperator”*, „Rivista di Storia del Italia” 1930, nr 111.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J., *History of mediaeval political Theory*, t. III, Edinburgh-London-New York 1903–50.
- Catalano G., *Impero, regno e sacerdozio nel pensiero di Ugoccio da Pisa*, Milano 1959.
- Cheney C.R., *Pope Innocent III and England*, Stuttgart 1976.
- Coleman J., *A History of political Thought. From Middle Ages to the Reanaisance*, Malden 2004.
- Conde F.J., *Teoria y sistema de las formas politicas*, Madrid 1953.
- Contamine Ph., Guyotjeannin O., Le Jan R., *Le Moyen Age. Le Roi, l'Eglise, les grands, le peuple, 481–1514*, Paris 2002.
- Cowdrey H.E.J., *Pope Gregory VII, 1073–1085*, Oxford 1998.
- Cushing K.G., *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Lucca*, Oxford 1998.
- Decretum Gratiani, emendatum et variis lectionibus simul et notationibus illustratum*, Paris 1861.

- Delaruelle E., Latreille A., Palanque J-R., *Histoire du catholicisme en France*, t. I: *Des Origines à la chétienté médiévale*, Paris 1957.
- d'Ors A., *Teologia politica. Una revision del problema*, „Revista de Estudios Politcos” 1976, nr 205.
- Ellul J., *Histoire des institutions*, t. III: *Le Moyen Age*, Paris 1976.
- Ercole F., *L'origine francese d'una nota formola Bartoliana*, „Archivo Storico Italiano” 1915, nr 73.
- Erkeus F.-R., *Herrschersakralität im Mittelalter von den Anfängen bis zum Investitutstreit*, Stuttgart 2006.
- Fernando S., *Political Theology for Atheists in America*, Moratuwa 2012.
- Figgis J.N., *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchener 1999.
- Finke H., *Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen*, Münster 1902.
- Fried J., *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*, München 2009.
- Fried J., *Der päpstliche Schutz für Leienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Leien (11–13. Jh)*, Heidelberg 1980.
- Fieschi S. [Innocenty IV], *Apparatus super quinque libros decretalium*, Lyon 1525.
- Garcia-Pelayo M., *El Reino de Dios. Arquetipo político*, Madrid 1959.
- Gelazy, *Dwie władze [494]*, [w:] H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986.
- Gierke O. von, *Die soziale Aufgabe des Privatrechts*, Frankfurt am Main 1948.
- Gierke O. von, *Der germanische Staatsgedanke*, Berlin 1919.
- Gierke O. von, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, t. I, Berlin 1868.
- Gregor IX, *Kreuzzugssteuern gegen den Staufer Friedrich II. [1229]*, [w:] C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen-Leipzig 1901, nr 235.
- Grzegorz VII, *Excommunicatio Henrici regis Teutonicorum [1076]*, [w:] I.D. Mansi (red.), *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima Collectio*, t. XX, Venetis 1775.
- Grzegorz VII, *List XXI do Herimana (Hermann) biskupa Metz, rok 1080/81*, „Pro Fide, Rege et Lege” 2011, nr 2.

- Grzegorz VII, *Registrum*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CIII, Paris 1848–49.
- Grzegorz IX, *Bulle d'excommunication lancée contre Frédéric II* [1239], [w:] J.-B. Méchin, *Frédéric de Hohenstaufen, ou le rêve excommunié (1194–1250)*, Paris 2008.
- Grzybowski K., *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*, Warszawa 1967.
- Habisch A., *Autorität und moderne Kultur zur Interdependenz von Ekklesiology und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Paderborn 1994.
- Hageneder O., *Il Sole e la Luna. Papato, imperio e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, Milano 2000.
- Hartmann G., *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor*, Stuttgart 1930.
- Hefele K.-J., *Histoire des Conciles*, t. V, cz. 1, Paris 1912.
- Horst E., *Friedrich der Staufer. Eine Biographie*, Düsseldorf 1985.
- Horst U., *Die Lehrautorität des Papstes nach Augustin von Ancona*, „Analecta Augustiniana“ 1991, nr 53.
- Idzi Rzymianin, *De ecclesiastica potestate*, Weimar 1929.
- Innocenty III, *Regestorum sive Epistolarum*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CCXIV, Paris 1848–49.
- Innocenty III, *Registrum super negotio Romani Imperii*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CCXVI, Paris 1848–49.
- Innocenty III, *Sermones de Diversis*, [w:] *Patrologia Latina*, t. CCXVII, Paris 1848–49.
- Innocenty IV, *Aeger cui levia* [1245], [w:] E. Winkelmann (red.), *Acta imperii inedita a saeculis XIII et XIV*, Innsbrück 1885, t. II.
- Innocenty IV, *Bulla „Ad apostolicae dignitatis“ złożenia z tronu cesarza Fryderyka II* [1245], [w:] A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Kraków 2004.
- Izbicki T.M., *„Clericis Laicos” and the Canonists*, [w:] J.R. Sweeney, S. Chodorow, *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, London 1989.
- Jakub z Viterbo, *De Regimine Christiano / On christian Government*, Suffolk 1995.

- Kaiserkrönung Karls d. Gr. durch Papst Leo III. am 25. Dec. 800, Bericht Einhards: *vita Caroli*, [w:] C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen-Leipzig 1901, nr 161.
- Kantorowicz E., *Dwa ciałą króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, Warszawa 2007.
- Kantorowicz E., *Frederick the Second, 1194–1250*, New York 1957.
- Kantorowicz E.H., *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au moyen âge*, Paris 2004.
- Kempf F., *Innocenz III. und der deutsche Thronstreit*, „Archivum Historiae Pontificiae“ 1985, nr 23.
- Kempf F., *La deposizione di Federico II alla luce della dottrina canonistica*, „Archivo della Società Romana di Storia Patria“ 1968, nr 21.
- Kempf F., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma 1954.
- Koch G., *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschaftsbegründung der deutschen Zentralgewalt im 11. und 12. Jahrhundert*, Berlin 1972.
- Koranyi K., *Powszechna historia państwa i prawa w zarysie*, t. II, Warszawa 1955.
- Krehbiel E.B., *The Interdict. Its History and Its Operation with especial Attention to the time of Pope Innocent III*, 1198–1216, Washington 1909.
- Lagarde G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. I, Paris 1942–63.
- Le Bras G., *Le droit romain au service de la domination pontificale*, „Revue historique de droit français et étranger“ 1949, nr 27.
- Le Bras G., *Boniface VIII, symphoniste et modérateur*, [w:] *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951.
- Leicht P.S., *Il Pontefice S. Gregorio VII ed il diritto romano*, „Studi Gregoriani“ 1947, nr 1.
- Lubac H. de, *Augustinisme politique?* [w:] D. de Brouwer (red.), *Théologie d'occasion*, Paris 1984.
- Luchaire A., *Innocent III. La Papauté et l'Empire*, Paris 1906.

- Luchaire A., *Innocent III et les ligues de Toscane et de la Lombardie*, Paris 1904.
- Luchaire A., *Innocent III. Rome et l'Italie*, Paris 1905.
- Luchaire A., *Innocent III. Les Royautés vassales du Saint-Siège*, Paris 1908.
- Maccarrone M., *Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Romae 1940.
- Maccarrone M., *La papauté et Philippe Auguste. Le décrétale „Novit ille”*, [w:] R.H. Bautier (red.), *La France de Philippe Auguste. Le Temps des Mutations*, Paris 1982.
- Marco G.A. Di, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli 1999.
- Marchetto A., *Episcopato e Primato Pontificio nelle decretali Pseudo-Isidoriane*, Roma 1971.
- Mariani U., *Chiesa e Stato nei theologi agostiniani del secolo XIV*, Roma 1957.
- Alexander III, *Friede zu Venedig mit Friedrich I. 1177*, [w:] C. Mirbt (red.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen-Leipzig 1901, nr 210.
- Mochi Onory S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951.
- Mochi Onory S., *Il tramonto della sovranità imperiale*, "Rivista di Storia del Diritto Italiano" 1951, nr 24.
- Molitor W., *Die Decretale „Per venerabilem” von Innocenz III und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche*, Münster 1876.
- Mommsen W.J., *Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920*, Tübingen 2004.
- Morall J.B., *Political Thought in medieval Times*, Toronto 1980.
- Mozgol R., „*Francuski puszczyk*” kontra „*czarnoksiężnik*” z Rzymu. *Konflikt między królem Francji a papieżem jako tło bulli papieskiej „Unam Sanctam”*, „*Pro Fide, Rege et Lege*” 2011, nr 1.
- Nicoletti M., *Transcendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990.
- Pacaut M., *Alexandre III. Etude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre*, Paris 1956.

- Pacaut M., *L'autorité pontificale selon Innocent IV*, "Le Moyen Age" 1960, nr 15.
- Pacaut M., *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris 1957.
- Panizo Orallo S., *Persona jurídica y ficción. Estudio de la obra de Sinibaldo de Feischi (Inocencio IV)*, Pamplona 1975.
- Paravicini Bagliani A., *Le Chaivi e la Tiara. Immagini e simboli del papato medieval*, Roma 1998.
- Pennington K., *Pope Innocent III' Views on Church and State. A Gloss to „Per venerabilem”*, [w:] *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia 1977.
- Pennington K., *The Legal Education of Pope Innocent III*, "Bulletin of Medieval Canon Law" 1974, nr 4.
- Pepe G., *Il Medio Evo barbarico d'Italia*, Torino 1941.
- Piane M., *La Disputa tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, [w:] L. Firpo (red.), *Storia delle idee economiche, politiche e sociali*, t. II, z. 2, Torino 1983.
- Piotr Crassus, *Defensio Heinrici regis*, [w:] *Libelli de Lite imperatorum et pontificum*, t. I, Hannoverae 1891.
- Popiuk-Rysińska I., *Suwerenność w rozwoju stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1993.
- Pottmeyer H.J., *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.
- Prieto Prieto A., *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, Leon 1982.
- Quaritsch H., *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Berlin 1986.
- Rainer M., *Das Römische Recht in Europa. Von Justinian zum BGB*, Wien 2012.
- Renouard Y., *La Papauté à Avignon*. Paris 2004.
- Rios Fernandez M., *El Primado del Romano Potifice en el pensamiento de Hugoccio de Pisa decretalista*, "Compostellanum, Sección de Ciencias Eclesiasticas" 1961, nr 6.
- Rivera-Damas A., *Pensamiento politico de Hostiensis. Estudio juridico-histórico sobre las relaciones entre el Sacerdocio y el Imperio en los escritos de Enrique de Susa*, Zürich 1964.

- Rivière J., *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe Le Bel*, Louvain-Paris 1926.
- Rivière J., *Une première „Somme“ du pouvoir pontifical. Le pape chez Augustin d'Ancône*, „Revue des Sciences Religieuses“ 1938, nr XVIII.
- Rocquain F., *La Papauté du Moyen Age. Nicolas Ier, Grégoire VII, Innocent III, Boniface VIII. Etudes sur le pouvoir pontifical*, Paris 1881.
- Ruffino O., *Ricerche sulla condizione giuridica degli eretici nel pensiero dei Glossatori*, „Rivista di Storia del Diritto Italiano“ 1973, nr 46.
- Ruyschaert J., *Le tableau Mariotti de la mosaïque absidale de l'ancien St. Pierre*, „Rendiconti della Pontifica Accademia Romana di Archeologia“ 1967/68, nr 40.
- Sägmüller J.B., *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht*, „Theologische Quartalschrift“ 1898, nr 80.
- Schatz K., *Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198–1216)*, „Archivum Historiae Pontificiae“ 1970, nr 8.
- Schmitt C., *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung* [1917], [w:] idem, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Berlin 2005.
- Schmitt C., *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [1923], [w:] idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- Schmitt C., *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Berlin 1934.
- Scholz R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps der Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart 1903.
- Schramm P.E., *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, t. I, Stuttgart 1954–56.
- Schulze H., *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1999.
- Sibilia S., *L'iconografia di Innocenzo III*, „Bolletino della Sezione di Anagni della Società Romana di storia Patria“ 1953, nr 2.
- Skubiszewski P., *W służbie cesarza, w służbie króla. Temat władzy w sztuce ottońskiej*, [w:] *Funkcje dzieła sztuki*, Warszawa 1972.
- Skwierczyński K., *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*, Wrocław 2005.

- Stickler A.M., *Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums*, „Salesianum“ 1959, nr 21.
- Strzelczyk J., *Otton III*, Wrocław 2009.
- Sweeney J.R., *Innocent III, Canon Law, and Papal Judges Delegate in Hungary*, [w:] idem, S. Chodorow, *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, London 1989.
- Tomasz z Akwinu, św., *Sententia Libri Politicorum*. (corpusthomisiticum.org);
Tomasz z Akwinu, św., *Summa Theologiae*, II, II, 10–12 (corpusthomisiticum.org).
- Tomasz z Akwinu, św., *O królowaniu. Królowi Cypru*, Kraków 2006.
- Tamayo Acosta J.J., *La teología política de Bush: una teología de muerte*, „Claves de Razón Práctica“ 2005, nr 152.
- Tarwacka A., Zabłocki J., *Prawo rzymskie publiczne*, Warszawa 2005.
- Tierney B., *Foundations of the conciliar Theory*, Cambridge 2010.
- Tierney B., „*Tria quippe distinguit iudicia...*“ A Note on Innocent III' Decretal „*Per venerabilem*“, „Speculum“ 1962, nr 37.
- Ullmann W., *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge 2008.
- Ullmann W., *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949.
- Ullmann W., *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power*, London 1962.
- Vacca S., *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fin al Decreto di Graziano*, Roma 1993.
- Vasilopoulos Ch., *The Triumph of Hate: The Political Theology of the Hitler Movement*, Lanham 2012.
- Weakland J.E., *Administrative and fiscal centralisation under Pope John XXII, 1316–1334*, „Catholic Historical Review“ 1968, nr 54.
- Weber W., *Das Sonne-Mond-Gleichnis in der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Sacerdotium und Regnum*, [w:] *Rechtsgeschichte und Kulturgeschichte. Festschrift Adalbert Erler*, Aalen 1976.
- Wilks M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: the Papal Monarchy*, Cambridge 1963.

Józef Kossecki

Nacjokratyzm a zjednoczenie Europy

1. Powstanie koncepcji i rozwój Unii Europejskiej jako próba częściowej realizacji planów opracowanych w III Rzeszy i wypadkowa działania dwu praw socjologicznych

Magdalena Ziętek-Wielomska w swej pracy pt. *Niemiecka koncepcja Neuordnung a idea zjednoczonej Europy*, przedstawionej 5 grudnia 2014 r. na Uniwersytecie w Siedlcach podczas Konferencji Naukowej *Od Christianitas do Unii Europejskiej. Historia idei zjednoczenia Europy*, wykazała, że gospodarcza koncepcja zjednoczenia Europy, a nawet jej pierwotna nazwa Europejska Wspólnota Gospodarcza, została opracowana już w 1940 r. przez prominentów gospodarki III Rzeszy. Był to okres gdy Niemcom wydawało się, że wygrają wojnę i będą mogli dyktować swoje warunki innym krajom europejskim. Stało się wprawdzie inaczej – III Rzesza przegrała II wojnę światową, jednak – jak wykazały lata późniejsze – elity niemieckie nie zrezygnowały z prób częściowej realizacji planów opracowanych podczas II wojny światowej.

W tym samym okresie gdy promineneci gospodarki niemieckiej opracowywali swój plan Europejskiej Wspólnoty Narodów, specjaliści z Głównego Urzędu Bezpieczeństwa Rzeszy (RSHA) rozpoczęli prace nad koncepcjami polityki niemieckiej na terenach Europy Wschodniej, które niemal natychmiast zaczęto wcielać w życie. Szczególne znaczenie

przywiązywano przy tym do szeroko rozumianej polityki demograficznej.

Już w 1939 r. – zaraz po zakończeniu kampanii wrześniowej – podstawowe założenia tej polityki wobec ludności polskiej zostały zawarte w opracowanym na zlecenie hitlerowskiego Urzędu dla Spraw Rasowo-Politycznych NSDAP, przez doktora E. Wetzela, kierownika Centrali Doradczej Urzędu dla Spraw Rasowo-Politycznych, oraz doktora G. Hechta, kierownika Oddziału dla *Volksdeutschów* i mniejszości w Urzędzie dla Spraw Rasowo-Politycznych. Dokument nosił tytuł *Sprawa traktowania ludności byłych polskich obszarów z rasowo-politycznego punktu widzenia*, i opatrzony był datą 25 listopada 1939 r. Czytamy w nim m. in.:

Opieka lekarska z naszej strony ma się ograniczyć wyłącznie do zapobieżenia przeniesieniu chorób zakaźnych na teren Rzeszy. (...) Wszystkie środki, które służą ograniczeniu rozrodczości, powinny być tolerowane albo popierane. Spędzanie płodu musi być na pozostałym obszarze Polski niekaralne. Środki służące do spędzania płodu i środki zapobiegawcze mogą być w każdej formie publicznie oferowane, przy czym nie może to pociągać za sobą jakichkolwiek policyjnych konsekwencji. Homoseksualizm należy uznać za niekaralny. Przeciwno instytucjom i osobom, które trudnią się zawodowo spędzaniem płodu, nie powinny być wszczynane policyjne dochodzenia. (...)¹

W 1942 r., gdy wojska niemieckie okupowały niemal całą Europę Środkową i dużą część Europy Wschodniej, specjaliści III Rzeszy opracowali, zaś niemieckie władze okupacyjne przystąpiły do realizacji *Generalnego Planu Wschodniego Reichsfhrera SS*. Warto zwrócić uwagę, że plan ten zawierał

¹ Zeszyty Oświęcimskie 1958, nr 2.

elementy neomaltuzjańskiej polityki demograficznej, które są wcielane w życie również w Unii Europejskiej (i nie tylko w niej). Dokument ten zawarty w aktach sprawy zbrodniarza hitlerowskiego SS-Brigadefhrera Carla Clauberga, „(...) omawia politykę demograficzną nie tylko w stosunku do ludności polskiej, ale również rosyjskiej, ukraińskiej, a nawet narodów kaukaskich, opracowany został przez dr Erhardta Wetzela – radcę w Urzędzie dla Spraw Rasowo-Politycznych NSDAP. Pochodzi on z 1942 r., a więc z okresu gdy hitlerowcy odnosili sukcesy na froncie wschodnim i wydawało im się, że wygrają wojnę, a w związku z tym będą mieli dość czasu i możliwości by w pełni zrealizować swe plany. W dokumencie tym czytamy m. in.”²:

Powinno być oczywiste, że polskiej kwestii nie można rozwiązać w ten sposób, że zlikwiduje się Polaków, podobnie jak Żydów. Tego rodzaju rozwiązanie kwestii polskiej obciążałoby naród niemiecki na daleką przyszłość i odebrałoby nam wszędzie sympatię, zwłaszcza że inne sąsiednie narody musiałyby się liczyć z możliwością, iż w odpowiednim czasie potraktowane zostaną podobnie. Moim zdaniem, musi zostać znaleziony taki sposób rozwiązania kwestii polskiej, ażeby wyżej wskazane polityczne niebezpieczeństwa zostały sprowadzone do możliwie najmniejszych rozmiarów. (...) Celem niemieckiej polityki ludnościowej na rosyjskim terenie będzie musiało być sprowadzenie liczby urodzin do poziomu leżącego poniżej liczby niemieckiej. To samo zresztą powinno odnosić się także do szczególnie płodnej ludności kaukaskiego terenu, a później częściowo także do Ukrainy. Na razie leży w naszym interesie powiększenie liczby Ukraińców jako przeciwwagi w stosunku do Rosjan. Nie powinno to jednak doprowadzić do tego, ażeby Ukraińcy zajęli później miejsce Rosjan.

² J. Kossecki, *Naukowe podstawy nacjonalizmu*, Warszawa 2014, s. 93–94.

Aby doprowadzić na wschodnich terenach do znośnego dla nas rozmnażania się ludności, jest nagle konieczne zaniechanie na wschodzie tych wszystkich środków, które zastosowaliśmy w Rzeszy celem podwyższenia liczby urodzin. Na terenach tych musimy świadomie prowadzić negatywną politykę ludnościową. Poprzez środki propagandowe, a w szczególności przez prasę, radio, kino, ulotki, krótkie broszury, odczyty uświadamiające itp. należy stale wpajać w ludność myśl, jak szkodliwą rzeczą jest posiadanie wielu dzieci. Powinno się wskazywać koszty, jakie dzieci powodują, na to, co można by zdobyć dla siebie za te wydatki. Można wskazywać na wielkie niebezpieczeństwa dla zdrowia, które mogą grozić kobiecie przy porodzie itp. Obok tej propagandy powinna być prowadzona na wielką skalę propaganda środków zapobiegawczych. Przemysł produkujący tego rodzaju środki musi zostać specjalnie stworzony. Nie może być karalne zachwalanie i rozpowszechnianie środków zapobiegawczych ani też spędzanie płodu. Należy też w pełni popierać powstawanie zakładów dla spędzania płodu. Można wykształcić np. akuszerki lub felczerki w robieniu sztucznych poronień. Im bardziej fachowo będą przeprowadzane poronienia, tym większego zaufania nabierze do nich ludność. Rozumie się samo przez się, że i lekarz musi być upoważniony do robienia tych zabiegów, przy czym nie może tu wchodzić w rachubę uchybienie zawodowej lekarskiej godności. Należy również propagować dobrowolną sterylizację. Nie powinno się zwalczać śmiertelności niemowląt. Nie może mieć miejsca również uświadamianie matek w zakresie pielęgnacji niemowląt i chorób dziecięcych. Trzeba się starać o to, aby wykształcenie rosyjskich lekarzy w tych dziedzinach wiedzy było możliwie jak najmniejsze. Nie wolno popierać domów dziecka itp. instytucji. (...) W każdym razie całkowite biologiczne wyniszczenie Rosjan nie może tak długo leżeć w naszym interesie,

jak długo nie jesteśmy sami w stanie zapełnić tego terenu naszymi ludźmi. W przeciwnym bowiem razie inne narody objęłyby ten obszar, co również nie leżałoby w naszym interesie. Naszym celem przy wprowadzaniu tych środków jest tylko, ażeby Rosjan o tyle osłabić, ażeby nie mogli nas przytłaczać masą swoich ludzi. (...) Nam Niemcom chodzi tylko o to, ażeby naród rosyjski osłabić do tego stopnia, aby nigdy nie był on w stanie zagrażać niemieckiemu przewodnictwu na europejskim terenie. Do tego celu przybliżają nas wyżej wskazane drogi. Należy pamiętać również o tym, że stłoczenie mas ludzkich w miastach fabrycznych jest niewątpliwie najodpowiedniejszym środkiem ograniczenia rozmnażania się ludności. Powyżej omawiana propaganda i uświadamianie da się bowiem w miastach o wiele łatwiej przeprowadzić niż na wsi, zwłaszcza gdy chodzi o rozległe przestrzenie wschodu. (...) ³

„Omawiany wyżej plan zalecał również, by na roboty przy-
musowe do Niemiec wywozić przede wszystkim mężczyzn
żonatych i kobiety zamężne, gdyż w ten sposób rozbija się
rodziny, co wpłynie na zmniejszenie przyrostu naturalnego.
Zgodnie z powyższym planem *Verordnung* (Rozporządzenie)
Generalnego Gubernatora Franka z dnia 9 marca 1943 r.
wprowadziło pełną niekaralność aborcji dokonywanych
przez Polki i przedstawicielki innych «niższych» narodów,
zwiększono natomiast kary za aborcję dzieci niemieckich – aż
do kary śmierci włącznie”⁴.

Niemcy przegrały II wojnę światową, stosunkowo jednak
szybko się podźwignęły z klęski i stopniowo przystąpiły do
częściowej realizacji swych dawnych planów, których istotą
było jednoczenie Europy w taki sposób, by dominującą
rolę odgrywało w niej państwo niemieckie. Zrezygnowano

³ Zeszyty Oświęcimskie 1958, nr 2, s. 49–50.

⁴ J. Kossecki, *Totalna wojna informacyjna XX wieku a II RP*, Kielce 1997, s. 135.

z hitlerowskich planów ludobójczych oraz prób wcielania swych koncepcji przy pomocy siły militarnej. Zasadniczą rolę miała teraz odgrywać gospodarka, propaganda i wykorzystywanie różnych jawnych i tajnych kanałów wpływu. Sugerowanie innym – zwłaszcza krajom Europy Środkowej i Wschodniej – typowych rozwiązań neomaltuzjańskich zawartych w powyższych planach hitlerowskich, miało odegrać zasadniczą rolę.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że neomaltuzjańską polityką posługiwali się w stosunku do konkurentów i wrogów nie tylko Niemcy, ale również i inne kraje z USA na czele. Wskutek tego same Niemcy – zarówno RFN jak i NRD – musiały w końcu ulec naciskom i zgodzić się na wprowadzenie pewnych elementów neomaltuzjanizmu u siebie, choć dość długo się temu opierały. Z analogicznych względów w ramach poprawności politycznej nie ma przeszkód by opisywać i piętnować mordy i przesiedlania ludności w ramach Generalnego Planu Wschodniego, ale już ujawnianie i piętnowanie jego neomaltuzjańskich elementów nie jest dobrze widziane, a nawet często jest blokowane w głównym nurcie oficjalnej nauki i mediów.

W okresie zimnej wojny Europa była podzielona, istniały też dwa państwa niemieckie: Republika Federalna Niemiec po zachodniej stronie tzw. żelaznej kurtyny i Niemiecka Republika Demokratyczna po stronie wschodniej.

Od początku powstania Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, RFN odgrywała w niej pierwszoplanową rolę. Po zjednoczeniu obu państw niemieckich i przekształceniu się EWG w Unię Europejską zjednoczone państwo niemieckie zaczęło faktycznie odgrywać rolę hegemonia, sterując Unią w kierunku jej ciągłego rozszerzania. Aktualnym etapem tego procesu jest dążenie do stowarzyszenia Ukrainy z UE.

Opisana wyżej polityka niemiecka długi czas odnosiła sukcesy, jednak w ostatnim czasie napotyka na coraz większe

trudności. Aby zrozumieć głębsze przyczyny tego stanu rzeczy, warto przypomnieć dorobek polskiej przedwojennej szkoły socjologicznej – zwłaszcza zaś Feliksa Konecznego, Leona Petrażyckiego i jego ucznia Henryka Piętki⁵.

„Jak wykazali L. Petrażycki i H. Piętka⁶, rozwój naczelných związków społecznych jest wynikiem działania dwóch praw socjologicznych.

Pierwsze z nich to prawo wzrastającej, wskutek procesu przystosowania psychiki ludzkiej do warunków bytu społecznego, wielkości naczelných związków społecznych⁷ – od rodziny aż po naród i ewentualne związki ponadnarodowe. Drugie prawo stwierdza, że wspomniany proces przystosowania psychiki ludzkiej ma charakter *socjocentryczny*, tzn. odbywa się w interesie grupy społecznej.

Te dwa prawa opisują procesy, które działają względem siebie antagonistycznie, a wskutek tego gdy w wyniku działania pierwszego z nich powstają związki społeczne, które stają się zbyt wielkie, działanie drugiego z nich prowadzi do ich rozpadu. Dlatego najpierw powstawały imperia takie jak Aleksandra Wielkiego, starożytnego Rzymu, (...)” w średniowieczu państwo Karola Wielkiego, imperium Mongołów, imperia muzułmańskie najpierw arabskie a potem osmańskie, imperia hiszpańskie i portugalskie, potem imperium Habsburgów w Europie Środkowej, „(...) w XIX i XX wieku wielkie imperia kolonialne państw europejskich – z których

⁵ Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności*, Warszawa 1959; H. Piętka, *Teoria prawa, cz. I Socjologia*, Warszawa 1947. Muszę tu zaznaczyć, że z dorobkiem H. Piętki i L. Petrażyckiego zapoznał mnie Wiesław Chrzanowski – były asystent profesora Piętki.

⁶ Por. H. Piętka, op. cit.

⁷ W socjocybernetyce terminem *związek społeczny* określamy zbiór ludzi między którymi zachodzą stałe powtarzalne sprzężenia zwrotne, polegające na wzajemnej wymianie energomaterii i informacji.

największe było brytyjskie,(...)” dalej imperium rosyjskie przekształcone po rewolucji w radzieckie „(...) i wszystkie one się rozpadały. Na naszych oczach stopniowo słabnie neokolonialne imperium amerykańskie. Również losy Unii Europejskiej podlegają działaniu wspomnianych procesów”⁸.

Pierwsze z powyższych praw sprzyjało powstaniu i rozszerzaniu Unii Europejskiej, gdy ta jednak rozrosła się nadmiernie, działanie drugiego prawa zaczęło hamować jej rozwój. Nie tylko jednak ono.

2. Pojęcie nacjokratyzmu

Siatka pojęciowa stworzona przez takich przedstawicieli polskich nauk humanistycznych jak Feliks Koneczny, Leon Petrażycki i Henryk Piętka, umożliwia rozróżnienie takich pojęć jak *narodowość* i *naród*.

„Narodowość jest to związek społeczny złączony wspólnotą etnograficzną (wspólny język, religia, kultura, pochodzenie nie odgrywa tu już wiodącej roli, chociaż może również występować, itp.). Narodowość nie posiada poczucia państwowego. Narodowości mogły podlegać różnym władcom i należeć do różnych państw, nie dążąc do posiadania swego własnego”⁹.

„Naród jest to naczelny związek społeczny różnokrewny¹⁰, obejmujący swymi funkcjami całość życia społecznego, a w tym przede wszystkim porządek etyczny. W związku z tym F. Koneczny określa naród jako zrzeszenie cywilizacyjne, posiadające ojczyznę i język ojczysty oraz mający cele spoza materialnej walki o byt, podkreśla przy tym, że o ile państwo jest

⁸ J. Kossecki, *Naukowe podstawy nacjokratyzmu*, op. cit. s. 26.

⁹ Ibidem, s. 28.

¹⁰ Termin „różnokrewny” – wprowadzony przez H. Piętkę – oznacza, że nie pochodzi on od wspólnego przodka.

zrzeszeniem przymusowym, opartym na prawie, o tyle naród jest zrzeszeniem dobrowolnym, opartym na etyce”¹¹.

Na tej bazie pojęciowej i metodologicznej zdefiniowano nacjokratyzm, będący współczesną mutacją nacjonalizmu, stawiający jako postulat pełną niepodległość zewnętrzną i wewnętrzną dla wszystkich narodów. Istotą niepodległości zewnętrznej jest posiadanie własnego suwerennego państwa, zaś niepodległości wewnętrznej realna możliwość skutecznego przeciwstawiania się obcym kanałom wpływu. Tradycyjne nacjonalizmy w okresie dwudziestolecia międzywojennego takiego postulatu nie stawiały, preferując interesy własnego narodu¹².

Twórca polskiej szkoły cybernetycznej Marian Mazur zbudował teorię systemów autonomicznych¹³, które zdefiniował jako takie systemy, które mają zdolność do sterowania się i mogą przeciwdziałać utracie tej swojej zdolności¹⁴.

Systemy te mogą przeciwdziałać utracie swojej zdolności do samosterowania rozbudowując się. Mogą przy tym stosować dwa rodzaje strategii:

1. rozbudowa nie powstrzymywana, której celem jest ciągłe zwiększanie swej mocy dzięki zwiększaniu swej wielkości, co w wypadku państw i narodów oznacza stałą ekspansję zewnętrzną (przyłączanie nowych terytoriów) i wewnętrzną (wzrost demograficzny i ewentualnie asymilacja obcych elementów lub dominacja nad nimi);
2. rozbudowa powstrzymywana, która nie łączy się ze stałą ekspansją.

¹¹ Ibidem, s. 30.

¹² Por. ibidem, s. 8.

¹³ W starszej literaturze *system autonomiczny* był nazywany *układem samodzielnym*.

¹⁴ Por. M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, Warszawa 1976, s. 163.

Systemy o nie powstrzymywanej rozbudowie działają – jak wykazał M. Mazur¹⁵ – pod przymusem konieczności energomaterialnych lub informacyjnych i wskutek tego mają mniejszą swobodę działania. Można je w związku z tym nazwać systemami autonomicznymi nieswobodnymi.

Systemy o powstrzymywanej rozbudowie – jak wykazał M. Mazur¹⁶ – mogą w całym okresie swej egzystencji zgromadzić większą energię swobodną (w formie kapitału, środków trwałych – zwłaszcza infrastruktury, informacji, kwalifikacji itp.) niż systemy o rozbudowie nie powstrzymywanej, zatem dysponują większymi rezerwami aby móc sterować swoimi działaniami, ich działania nie muszą być wymuszone przez otoczenie. Można je wobec tego nazwać systemami autonomicznymi swobodnymi.

Istotę nacjokratyzm można określić jako dążenie do tego by wszystkie narody i państwa stały się systemami autonomicznymi swobodnymi.

3. Socjocybernetyczne problemy Unii Europejskiej jako systemu o nie powstrzymywanej rozbudowie

M. Mazur udowodnił w swej pracy „Cybernetyczna teoria układów samodzielnych”¹⁷, że systemy (układy) o nie powstrzymywanej rozbudowie egzystują krócej niż analogiczne systemy o rozbudowie powstrzymywanej, gdyż zużywać muszą znacznie więcej tzw. *mocy jałowej* i *roboczej* niezbędnej do utrzymywania

¹⁵ Por. M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1966, s. 163.

¹⁶ Por. ibidem.

¹⁷ Por. M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1966. W późniejszych pracach M. Mazur zamiast terminu *układ samodzielny* używał terminu *system autonomiczny*.

ich egzystencji¹⁸. Dlatego właśnie wielkie imperia się rozpadały, a państwa o zwartej strukturze narodowej je przetrwały.

Zjawisko to wystąpiło bardzo wyraźnie gdy na porządku dziennym stanął problem przyjęcia do UE tak dużego organizmu jak Turcja, a potem Ukraina.

Socjologiczny sens drugiego z wymienionych wyżej praw, można zrozumieć dzięki polskiej nauce porównawczej o cywilizacjach opracowanej przez Feliksa Konecznego, który zdefiniował cywilizację jako *metodę ustroju życia zbiorowego*¹⁹.

Wykorzystując teorię norm społecznych Leona Petrażyckiego i jego ucznia Henryka Piętki²⁰, można definicję F. Konecznego zmodyfikować w następujący sposób:

Cywilizacja jest to jednolity system norm społecznych, określający metodę ustroju życia zbiorowego społeczeństwa²¹.

Stosując metodę L. Petrażyckiego i H. Piętki można stwierdzić, że cywilizacje powstawały w wyniku długotrwałego procesu przystosowania psychiki ludzkiej do określonych warunków życia, które dla różnych populacji bywały różne, przy czym wchodzić tu mogą w grę zarówno warunki zewnętrzne – geograficzne, klimatyczne czy polityczne, jak i wewnętrzne w postaci dominujących w danej populacji właściwości psycho- i socjocybernetycznych, które doprowadziły do wytworzenia określonych normotypów cywilizacyjnych²², które pozwalają danej populacji

¹⁸ W przedwojennej polskiej nomenklaturze wojskowej używano terminu *fundusz wegetacyjny*.

¹⁹ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa-Struga 1992, s. 14.

²⁰ Por. L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności*, Warszawa 1959. H. Piętka, *Teoria prawa*, Warszawa 1947.

²¹ Por. J. Kossecki, *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996, s. 14.

²² Pojęcie *normotypu cywilizacyjnego* wprowadziłem po raz pierwszy w mojej książce *Cybernetyka kultury* (Warszawa 1974, s. 140), w której podałem jego następującą definicję: „Układ norm społecznych określających zachowanie ludzi w danym społeczeństwie we wszystkich

nie tylko przetrwać, ale również zachować zdolności sterowania sobą²³. Dlatego normy odpowiednie dla pewnych społeczeństw nie zawsze muszą być odpowiednie dla innych. L. Petrażycki i H. Piętka mówią w związku z tym o cywilizacjach *komplementarnych* których zasadnicze normy społeczne są takie same lub podobne, oraz o cywilizacjach *disparatnych*, których normy zasadniczo się różnią, a nawet mogą być wzajemnie się wykluczające. Dlatego próby narzucania przez różne imperia, swoich normotypów cywilizacyjnych innym narodom, muszą zaburzać ich możliwości sterowania sobą i powodować sprzeciw.

Taka właśnie sytuacja ma miejsce w Unii Europejskiej, która została oparta na systemach norm komplementarnych wobec normotypów cywilizacyjnych Niemiec, Francji, Holandii, Belgii i Luksemburga – w których dzisiaj dominuje cywilizacja bizantyńska, jej zaś podstawową cechą jest dominacja norm prawnych nad etycznymi jak również innymi rodzajami norm społecznych. W takich zaś krajach jak Irlandia, Hiszpania czy Włochy, w których normotypach cywilizacyjnych funkcjonują jeszcze silne elementy cywilizacji łacińskiej, system norm narzucany przez UE napotyka na opór²⁴.

„Poszczególne narody mają własne interesy – zarówno energetyczne jak i informacyjne – które niejednokrotnie mogą być sprzeczne z interesami innych narodów. (...) Tego rodzaju sprzeczności istnieją obiektywnie i żadna propaganda ani indoktrynacja kosmopolityczna ich nie zmieni. Analogicznie wspólna waluta euro ma kurs, który sprzyja eksportowi z Niemiec i powoduje tam małe bezrobocie, zaś ten sam kurs,

dziedzinach jego życia zbiorowego, czyli strukturę społeczeństwa jako układu zorganizowanego, nazywamy w cybernetyce społecznej normotypem cywilizacyjnym społeczeństwa albo kulturą społeczną, czy też krótko kulturą”.

²³ Por. J. Kossecki, *Cybernetyka społeczna*, Warszawa 1981, s. 110–118.

²⁴ Por. J. Kossecki, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach*, Katowice 2003.

z powodu zupełnie innych właściwości psycho- i socjocybernetycznych w południowych krajach UE, dławi tam eksport powodując duże bezrobocie”²⁵.

Różne normotypy poszczególnych narodów łączą się ściśle z różną wrażliwością na poszczególne rodzaje bodźców i związane tym różne struktury motywacji w rozumieniu socjocybernetycznym. Kraje anglosaskie – USA i Wielka Brytania – charakteryzuje bardzo silna dominacja motywacji ekonomicznych i związane z tym dążenia do nieograniczonego zysku. Imperializm najpierw brytyjski w XIX wieku, a potem amerykański (jankeski) w XX wieku, narzucił ten system innym krajom – w tym również tym krajom Unii Europejskiej, które po II wojnie światowej były zdominowane przez USA, teraz jednak zaczynają się spod tej dominacji wyzwalać. Prowadzić to musi do dezintegracji UE, w której Wielka Brytania reprezentuje interesy anglosaskie.

Neokolonialna polityka prowadzona w stosunku do UE przez USA, zaś wewnątrz Unii przez te państwa wysoko rozwinięte tzw. Starej Unii, które wcześniej zgromadziły bogactwa, wpływy i w ogóle możliwości sterowania w swoim ręku, polega na wykorzystywaniu swojej siły do ograniczania możliwości sterowania innym państwom – czyli faktycznego pozbawiania ich autonomii w rozumieniu mazurowskim. W rezultacie mamy dzisiaj państwa, które można nazwać sterującymi i państwa, które można nazwać sterowanymi – pierwsze to głównie tzw. bogata Północ, drugie to biedne Południe – nie tylko w ramach samej Unii Europejskiej. Walka między tymi grupami się nasila w skali światowej, przybierając często formy terroryzmu – który jest przede wszystkim bronią biednych, czy fundamentalizmu religijnego, który staje się ich ideologią. Bogate państwa korumpują elity państw biednych, czyniąc z nich swoje kanały wpływu, działające wbrew interesom własnych narodów. Ta walka będzie się nasilać, wraz ze wzrostem potęgi Chin, które

²⁵ J. Kossecki, *Naukowe podstawy...*, op. cit., s. 236–237.

neutralizują siłę USA – głównego filaru obecnego porządku międzynarodowego. Dzięki niej zbliża się czas rozpadu imperiów neokolonialnych, w tym również Unii Europejskiej²⁶.

Skutki wspomnianej polityki neokolonialnej można prześledzić na przykładzie Polski, która zaraz na początku transformacji po 1989 r. przyjęła zaproponowany jej przez Zachód pakiet reform nazywany umownie Planem Balcerowicza, potem zaś w ramach przygotowań przedakcesyjnych do Unii Europejskiej, a następnie już po wstąpieniu do niej, przyjmowała wszystkie dyrektywy Komisji Europejskiej. Skutki finansowe tej spolegliwej wobec UE polityki przedstawione są w tablicy 1.

Tablica 1. Wybrane wskaźniki finansowe dla Polski w latach 1990–2013

Rok	1990	2005	2013
Podaż pieniądza ogółem mln zł	190596,6	427125	978924
Produkt krajowy brutto mln zł	591517,6	983302	1635746
Szybkość obiegu pieniądza	3,10	2,30	1,67

Źródło: Roczniki Statystyczne GUS 1993, 2009, Mały Rocznik Statystyczny Polski 2014. Dla roku 1990 podaż pieniądza ogółem według danych Narodowego Banku Polskiego dla Sejmu RP 1992. Szybkość obiegu pieniądza – obliczenia własne autora.

Dane liczbowe dotyczące wielkości podaży pieniądza ogółem oraz produktu krajowego brutto pochodzą z Roczników Statystycznych GUS, wyjątek stanowi wielkość podaży pieniądza pochodząca z danych Narodowego Banku Polskiego dla Sejmu RP w 1992 r. Szybkość obiegu pieniądza

²⁶ Por. ibidem, s. 237.

obliczamy dzieląc wielkość PKB przez wielkość podaży pieniądza w danym roku, jest on więc wielkością bezwymiarową, niezależną od wskaźnika inflacji w danym roku.

Jak wynika z danych przedstawionych w ostatnim wierszu tablicy 1, przez cały okres III RP szybkość obiegu pieniądza zmalała prawie dwukrotnie, przy czym przed wstąpieniem do UE w 2004 r. średnie roczne tempo tego spadku wynosiło 0,053, natomiast po wstąpieniu do UE 0,079 – zatem wzrosło prawie półtora krotnie. Oznacza to systematyczne duszenie polskiej gospodarki wskutek różnych ograniczeń i oszczędności narzucanych nam przez UE i różne instytucje międzynarodowe z MFW na czele.

W tablicy 2 przedstawione są skutki polityki UE w sferze realnej gospodarki polskiej. Jako kluczowe wskaźniki wybrano węgiel kamienny, kwas siarkowy, cement i stal surową. Węgiel jest nie tylko podstawowym dla polskiej gospodarki surowcem energetycznym, ale także ważnym surowcem dla przemysłu chemicznego. Cement to podstawowy materiał inwestycyjny – podobnie jak stal, przy czym stal jest również ważnym tworzywem dla wielu wyrobów indywidualnego użytku. Wreszcie kwas siarkowy to kluczowy półprodukt dla przemysłu chemicznego.

Tablica 2. Produkcja wybranych kluczowych wyrobów w Polsce w latach 1989–2013

Rok	1989	2013	Różnica 1989–2013
Węgiel kamienny mln t	178	77	- 101
Kwas siarkowy tys. t	3114	1462	- 1652
Cement mln t	17,1	14,5	- 2,6
Stal surowa mln t	15094	8198	- 6896

Źródło: Roczniki Statystyczne GUS. Ostatnia kolumna – obliczenia własne autora.

Liczby przedstawione w tablicy 2 świadczą o tym, że w badanym okresie następowało również duszenie polskiej gospodarki realnej: produkcja węgla kamiennego i kwasu siarkowego spadła o więcej niż połowę, stali o prawie połowę, zatem można stwierdzić, że spadki produkcji powyższych, kluczowych dla gospodarki wyrobów były analogiczne jak spadki szybkości obiegu pieniądza. Tylko produkcja cementu spadła stosunkowo mniej – o kilkanaście punktów procentowych, co może być związane z przyspieszeniem budowy dróg w badanym okresie.

W tej sytuacji mówienie, że Polska uniknęła kryzysu jest nieporozumieniem, gdyż – jak wynika z przedstawionych wyżej danych – ten kryzys trwa przez całe minione ćwierćwiecze, powodując duże bezrobocie (zwłaszcza wśród młodzieży) i masową emigrację ludności naszego kraju.

Opisany wyżej proces duszenia naszej gospodarki ma również tragiczne konsekwencje demograficzne nie tylko w postaci emigracji młodych ludzi, którzy nie mogą znaleźć pracy w Polsce. Tragicznie wygląda również nasza sytuacja demograficzna wewnątrz kraju. Młodzi ludzie pozostający w kraju nie mogą znaleźć pracy, zdobyć mieszkania i nie widząc przed sobą dobrych perspektyw, coraz rzadziej decydują się na posiadanie dzieci, ograniczając się coraz częściej do posiadania jednego dziecka.

Aby uniezależnić się od falowania tzw. piramidy demograficznej, będziemy rozpatrywać wskaźnik od niego niezależny – jakim jest współczynnik reprodukcji ludności netto, który mierzy nam zastępowalność pokoleń – aktualnie rodzących matek przez córki, przy założeniu utrzymania cząstkowych współczynników płodności, czyli liczby urodzeń przypadających na 100 kobiet w poszczególnych pięcioletnich grupach wieku rozrodczego, na stałym poziomie takim jak w danym roku, przez następne lata. Współczynnik netto uwzględnia ponadto przewidywane umieranie córek przed osiągnięciem wieku aktualnie rodzących matek. Gdy

współczynnik reprodukcji netto jest równy 1,000 – oznacza to reprodukcję prostą, gdy jest większy od 1,000 – reprodukcję rozszerzoną, gdy zaś jest mniejszy niż 1,000 – reprodukcję zwężoną, czyli faktyczne wymieranie danej populacji. Współczynnik reprodukcji ludności pomnożony przez dwa to współczynnik dzietności.

W okresie do 1988 r. współczynnik reprodukcji ludności Polski był większy od 1,000. W roku 1989 po raz pierwszy od II wojny światowej spadł poniżej tej wielkości osiągając 0,982. Potem już nigdy nie osiągnął wielkości gwarantującej reprodukcję prostą, nie mówiąc już o rozszerzonej. W 2013 r. osiągnął wielkość 0,605, co mówiąc popularnie oznacza, że nasza populacja reprodukuje się zaledwie w 60 procentach.

Warto ponadto odnotować, że współczynnik urodzeń (czyli ilość urodzeń przypadająca na 1000 osób danej populacji w ciągu roku) wynosił w 2013 r. 9,6 zaś w okresie II wojny światowej i okupacji niemieckiej w 1942 r. wynosił on 18,6, a więc był prawie dwa razy większy niż ten z 2013 r.

Można w związku z tym mówić, że trwa proces duszenia polskiej gospodarki oraz wymierania i emigracji ludności naszego kraju.

Niewiele lepiej wygląda sytuacja – zarówno gospodarcza jak i demograficzna – w wielu innych krajach Unii Europejskiej. Wprowadzenie waluty *euro* miało w założeniu zbliżyć kraje Unii, tymczasem jak już dziś wiemy podzieliło je chyba jak nic innego. W okresie kryzysu polityka Europejskiego Banku Centralnego i Banku Światowego jak również Komisji Europejskiej i Międzynarodowego Funduszu Walutowego, w stosunku do takich krajów jak Grecja, Hiszpanie czy Portugalia, tylko ten kryzys pogłębiła. Instytucje te nie odróżniały drastycznych mechanicznych cięć od rzeczywistych reform prowadzących do wzrostu gospodarczego. Pożyczki udzielane tym krajom były zużywane przede wszystkim na spłatę

długów bankom, głównie niemieckim, zaś dla krajów pożyczkobiorców były obwarowane drastycznymi warunkami duszącymi ich gospodarkę. Metoda brutalnych cięć obniżyła bazę dochodową, od której pobierane są podatki, co wpłynęło negatywnie na finanse publiczne. Nastąpił spadek PKB, który wpłynął na główny czynnik dyscypliny budżetowej jakim był stosunek długu publicznego do PKB.

Rezultaty są chyba najbardziej widoczne w Grecji, gdzie bezrobocie wzrosło z 9,4 proc. w 2009 r. do 28 proc. w 2014 r., osiągając wśród młodzieży 60 proc. Podobna sytuacja jest w Hiszpanii. Widać z tego, że Unia Europejska, a zwłaszcza strefa *euro* nie ma nic do zaoferowania młodzieży. Trudno się też dziwić, że mieszkańcy UE pochodzący spoza Europy, nie mają zamiaru się asymilować i przyjmować standardy europejskiej poprawności politycznej.

Tragiczna sytuacja gospodarcza krajów południa Europy idzie w parze – podobnie jak w Polsce – z tragiczną sytuacją demograficzną. W takich krajach jak Grecja, Włochy i Portugalia już w 2012 r. wystąpił ujemny przyrost naturalny – czyli więcej ludzi umierało niż się rodziło. W Hiszpanii w tym czasie przyrost naturalny był jeszcze dodatni, ale zbliżał się do zera.

Główne korzyści z wprowadzenia *euro* uzyskały Niemcy. Dalsze utrzymanie tej waluty leży przede wszystkim w interesie Niemiec, ale to wymaga realnej pomocy dla krajów znajdujących się w potrzebie, na to jednak nie chcą się zgodzić Niemcy, sterując w kierunku maksymalizacji aktualnych korzyści – czyli jak system autonomiczny nieswobodny – nie uwzględniając optymalizacji w dłuższym okresie czasu. Taka polityka prędzej czy później doprowadzić musi do rozpadu strefy *euro*, co w dalszej perspektywie może osłabić całą Unię Europejską, jeżeli nie wręcz doprowadzić do jej likwidacji.

Głównym problemem współczesnej Unii Europejskiej są Niemcy, które ze strefy *euro* wyciągnęły najwięcej korzyści, ale

bynajmniej nie mają zamiaru płacić za to ceny, przyczyniając się do wspólnego wzrostu wszystkich krajów, dążąc za wszelką cenę do utrzymania dotychczasowego stanu rzeczy. Prowadzą więc tradycyjną politykę nacjonalistyczną, skrywaną pod hasłami solidarności europejskiej, nie zaś politykę nacjokratyczną, która mogłaby uratować sytuację w skali całej UE.

Oprócz wspomnianych wyżej metod duszenia gospodarki, bogate i uprzemysłowione państwa zarówno UE jak i spoza niej, stosują jeszcze inne sposoby. Jednym z nich jest straszenie groźbą globalnego ocieplenia, które ma uzasadniać wprowadzanie różnych ograniczeń mających rzekomo zapobiec emisji tzw. gazów cieplarnianych. Te ograniczenia zwiększają koszty produkcji energii w krajach biedniejszych – takich jak Polska, zmuszając je do finansowania inwestycji w nowe źródła energii takie jak energia jądrowa czy energia wiatru. Na pierwszych z nich chce zarobić Francja, zaś na drugich Niemcy. To znowu pogłębia rozwarstwienie w Unii Europejskiej.

Równoległe do powyższych procesów, od upadku ZSRR następuje wewnętrzna polaryzacja społeczeństw w państwach bogatych, objawiająca się skupianiem coraz większej władzy i bogactw w ręku nielicznych elit, które nie bojąc się już ruchów klasowych wspomaganych z ZSRR, przystąpiły do coraz bardziej bezceremonialnego ujarzmiania swoich społeczeństw. To jest społeczny materiał wybuchowy, który w momencie osłabienia organizacji państwowej, może doprowadzić do rewolucji socjalnych również w krajach bogatych.

4. Uwarunkowania międzynarodowe przyszłości Unii Europejskiej

W krajach wchodzących dzisiaj w skład Unii Europejskiej już od dłuższego czasu narastał kryzys demograficzny przejawiający się systematycznym spadkiem współczynnika

reprodukcji ludności. Dzisiaj już prawie żaden kraj UE nie ma nawet prostej reprodukcji ludności. Kraje te od dawna ratowały się przed depopulacją przyjmowaniem ludności z zagranicy. Dawne kraje kolonialne – takie jak Wielka Brytania czy Francja – przyjmowały ludność ze swych dawnych kolonii. Inne kraje takie jak Niemcy, przyjmowały chętnie ludność turecką. Po wielu latach, okazało się, że wśród ludności spoza Europy, która osiedliła się w krajach UE i nadal do nich napływa, zdecydowanie przeważa ludność muzułmańska.

Początkowo kraje europejskie liczyły na to, że nowi ich mieszkańcy będą się asymilować, a w ostateczności będzie dobrze funkcjonować mieszanek kulturowa nazywana popularnie „multi-kulti”. Jednak kultura oferowana przez UE w ramach tzw. poprawności politycznej, okazała się nie tylko nieatrakcyjna dla ludności o korzeniach pozaeuropejskich, ale nawet ze względu na swój zdecydowanie laicki charakter, została przez tą ludność uznana za obcą, a nawet wrogą. W ten sposób do krajów UE wkroczyło zjawisko konfliktu cywilizacji wywołane mieszanek cywilizacyjną.

Ludność tubylcza UE charakteryzuje się niską dynamiką procesów reprodukcji demograficznej, prowadzącą w dalszej perspektywie do jej wymierania, natomiast ludność pochodząca spoza Europy – przede wszystkim ludność muzułmańska – charakteryzuje się szybkim rozwojem demograficznym. W dodatku ludność ta ciągle napływa do krajów UE – zwłaszcza do krajów południa Europy. W rezultacie tych procesów procent ludności muzułmańskiej w krajach UE – zwłaszcza bogatych krajach tzw. Starej Unii – będzie stopniowo wzrastał, zacznie się ona dopominać o swoje prawa, które w myśl zasad demokracji trzeba będzie uwzględniać. Wskutek tych procesów Unia zacznie coraz bardziej zmieniać swój dotychczasowy charakter.

Trzeba też zwrócić uwagę na socjocybernetyczny aspekt konfliktu cywilizacji. System sterowania społecznego

panujący w państwach Unii Europejskiej, opiera się na dominacji motywacji prawnych oraz ekonomicznych i jest bardzo energochłonny zarówno w skali makro gospodarczej, jak i w skali indywidualno motywacyjnej. Natomiast system sterowania muzułmański opiera się na dominacji motywacji ideologicznych i w związku z tym jest znacznie mniej energochłonny zarówno w skali makro jak i mikro, dlatego ma w procesach sterowania społecznego znaczną przewagę nad systemem europejskim.

Na to wszystko nakłada się zasadnicza zmiana układu sił na arenie światowej, związana przede wszystkim ze wzrostem potęgi i znaczenia Chińskiej Republiki Ludowej oraz innych potęg azjatyckich, przy równoczesnym procesie malejącej potęgi i znaczenia Stanów Zjednoczonych. Do tego należy dodać względne wzmocnienie potęgi Federacji Rosyjskiej w stosunku do USA i UE.

W tej sytuacji państwa Zachodu rozpoczęły nowy rozdział w swej polityce wschodniej, próbując rozszerzyć Unię Europejską na teren Ukrainy, przy wydatnym poparciu USA. Jest to polityka typowa dla systemów autonomicznych o nie powstrzymywanej rozbudowie – a taką prowadzi zarówno Unia Europejska jak i USA. Doprowadziła też ona do konfliktu z polityką Rosji, która Ukrainę uważa za swoją strefę wpływów i również prowadzi politykę charakterystyczną dla systemów autonomicznych o nie powstrzymywanej rozbudowie.

Ten konflikt już doprowadził do zróżnicowania wewnątrz Unii, gdyż jedne z jej państw członkowskich – zwłaszcza na jej wschodniej rubieży – obawiają się ekspansji rosyjskiej, natomiast inne – zwłaszcza na rubieży zachodniej – nie widzą takiego zagrożenia. Niemcy prowadzą typową politykę balansowania.

Gdy konflikt odbywał się na terenie Krymu, w użyciu były nowoczesne metody wojny psychologiczno informacyjnej i obyło się bez ofiar śmiertelnych, a Rosja odniosła sukces,

mając za sobą poparcie większości ludności rosyjskiej tam zamieszkałej. Potem jednak konflikt przeniósł się na teren Ukrainy kontynentalnej, gdzie poczucie narodowe rosyjskie ostro zderzyło się poczuciem narodowym ukraińskim. Tym razem konflikt już nie ogranicza się do wojny informacyjnej, ale toczy się krwawa walka militarna – energetyczna, którą trudno będzie doprowadzić do końca zadowolającego obie – a faktycznie wszystkie, gdyż nie tylko Rosja i Ukraina są tu zaangażowane – strony, jeżeli nie przejdą one do polityki typu nacjokratycznego, uwzględniającego różne interesy narodowe.

W tej sytuacji Unia Europejska nie kwapi się ani do udzielania Ukrainie dużych kredytów, które są jej bardzo potrzebne, ani też do militarnego angażowania się w ten konflikt. Co najwyżej wspomina się o sprzedaży broni Ukrainie oraz stosuje się sankcje gospodarcze i polityczne wobec Rosji. Sankcje te zresztą uderzają rykoszetem w państwa Unii Europejskiej i to w sytuacji gdy ona i tak znajduje się w stanie kryzysu, który już doprowadził do zasadniczych zmian politycznych w wyniku ostatnich wyborów w Grecji.

5. Wnioski końcowe

W tej sytuacji Unia Europejska – jeżeli ma przetrwać – musi się zasadniczo przeobrazić. Oznacza to konieczność odejścia bogatych krajów – z Niemcami na czele – od polityki charakterystycznej dla systemów autonomicznych o nie powstrzymanej rozbudowie – czyli nieswobodnych – i przejścia do polityki charakterystycznej dla systemów autonomicznych o rozbudowie powstrzymanej – czyli swobodnych. Musi to prowadzić do przejścia od twardej polityki czerpania własnych korzyści bez uwzględniania lub co najwyżej pozornego uwzględniania interesów innych partnerów, w czym

dotychczas celowały takie kraje jak Niemcy czy Francja, do rzeczywistej polityki partnerskiej.

Oznacza to przejście od nacjonalizmu tradycyjnego – w dzisiejszych warunkach utopijnego, którym obłudnie – ukrywając go pod różnymi hasłami globalistyczno kosmopolitycznymi – posługują się bogate państwa, do nacjoκραtyzmu, uwzględniającego faktycznie interesy wszystkich państw i narodów.

Wymagać to będzie wielkich zmian nie tylko prawa unijnego, ale i zasad jej polityki, co nie będzie łatwe. Bez tego jednak czeka zarówno strefę *euro*, jak i całą Unię Europejską, najpierw poważne osłabienie, a potem nawet rozpad. W dalszej zaś perspektywie, jeżeli trendy demograficzne w krajach UE nie zostaną zmienione, czeka ją islamizacja w rezultacie której prawem unijnym stanie się prawo szariat, które już zresztą w pewnych obszarach niektórych państw UE funkcjonuje, przy milczącej zgodzie ich władz.

Bibliografia

Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.

Koneczny F., *O ład w historii*, Londyn 1977.

Kossecki J., *Cybernetyka kultury*, Warszawa 1974.

Kossecki J., *Cybernetyka społeczna*, Warszawa 1981.

Kossecki J., *Podstawy nauki porównawczej o cywilizacjach*, Kielce 1996.

Kossecki J., *Totalna wojna informacyjna XX wieku a II RP*, Kielce 1997.

Kossecki J., *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach*, Katowice 2003.

Kossecki J., *Metacybernetyka*, Kielce-Warszawa 2005.

Kossecki J., *Naukowe podstawy nacjoκραtyzmu*, Warszawa 2014.

Mazur M., *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1966.

Mazur M., *Cybernetyka i charakter*, Warszawa 1976.

Petrażycki L., *Wstęp do nauki prawa i moralności*, Warszawa 1959.

Piętka H., *Teoria prawa*, Warszawa 1947.

Ziętek-Wielomska M., *Niemiecka koncepcja Neuordnung a idea zjednoczonej Europy*; materiały Konferencji Naukowej „Od Christianitas do Unii Europejskiej. Historia idei zjednoczenia Europy”; Siedlce 5 grudnia 2014 r.

Ryszard Polak

Nauka Feliksa Konecznego o cywilizacjach a idea zjednoczonej Europy

Uwagi wstępne. Feliks Koneczny i jego dzieła

Spośród wielu polskich uczonych, którzy wypowiedali się na łamach swoich dzieł na temat idei zjednoczenia Europy niewątpliwie na uwagę zasługuje jeden z największych historyków i myślicieli żyjących w II połowie XIX oraz w I połowie XX stulecia, niestety mało przywoływany i znany przez współczesnych badaczy i polityków, Feliks Koneczny. Dlatego wydaje się konieczne, aby przypomnieć jego poglądy i dokonać ich głębszej analizy, oraz zastanowić się nad ich doniosłym znaczeniem.

F. Koneczny urodził się, w Krakowie. Studiował na Wydziale Filozoficznym uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie w 1888 r. uzyskał doktorat. Następnie na zlecenie Akademii Umiejętności prowadził kwerendy archiwalne w Rzymie, pracował jako pomocnik kancelaryjny w tej instytucji, a od 1919 r. był pracownikiem Biblioteki UJ. Od 1905 do 1914 r. był redaktorem pisma „Świat Słowiański”. W 1919 r. został zastępcą profesora na Uniwersytecie Stefana Batorego, a po uzyskaniu habilitacji w 1920 r. został profesorem nadzwyczajnym (od 1922 prof. zwyczajnym). W 1929 r. został przez władze II Rzeczypospolitej pozbawiony katedry i przeniesiony na emeryturę. Zmarł w 1949 r.¹.

¹ Więcej informacji o życiu i działalności F. Konecznego zawierają m.in. nast. publikacje: R. Polak, *Feliks Koneczny. Biografia uczonego*,

Swoje najważniejsze dzieła opublikował bądź też w okresie dwudziestolecia międzywojennego, bądź też wydane zostały one po II wojnie światowej Instytutu im. Romana Dmowskiego w Londynie. Obecnie istnieje wiele wznowień jego prac. Do najważniejszych z nich należą m. in.: *Cywilizacja żydowska* (Warszawa-Komorów 2001); *Cywilizacja bizantyńska* (Londyn 1973); *Dzieje administracji w Polsce w zarysie* (Wilno 1924); *Dzieje Polski opowiedziane dla młodzieży* (Lublin 1999); *Dzieje Polski za Jagiellonów* (Komorów 1997); *Dzieje Polski za Piastów* (Komorów 1997); *Dzieje Rosji* (t. 1–3, Warszawa 2003); *Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów. Wydanie skrócone* (Komorów 1997); *O ład w historii* (Warszawa-Struga 1991); *O wielości cywilizacji* (Warszawa 2002); *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej* (Warszawa-Komorów 2001); *Polskie logos a ethos. Roztrząsanie o celu i znaczeniu Polski* (t. 1–2, Poznań-Warszawa 1921); *Prawa dziejowe* (Komorów 1997); *Rozwój moralności* (Lublin 1938); *Święci w dziejach narodu polskiego* (Warszawa-Kraków 1988); *Teatr krakowski. Sprawozdania 1896–1905* (Kraków 1994); *Zwierzchnictwo moralności. Ekonomia i etyka* (Warszawa 2006); *Życie i zasługi Adama Mickiewicza* (Komorów 2009).

Jak wiadomo, uczony zasłynął przede wszystkim jako badacz dziejów cywilizacji, które nazywał także „metodami ustroju życia zbiorowego”. Stosując metodę indukcyjną i prowadząc liczne badania źródłowe starał się śledzić genezę cywilizacji światowych, okoliczności ich powstawania, najważniejsze wydarzenia historyczne związane z ich funkcjonowaniem, a także dokonywał oceny ich wartości i przydatności dla życia ludzkiego, jego kondycji moralnej, poziomu życia². Wydaje się, że nie należy zgodzić

„Człowiek w kulturze” 1998, nr 10, s. 161–173; P. Biliński, *Feliks Koneczny (1862–1949). Życie i działalność*, Warszawa 2001; P. Skrzydlewski, *Koneczny Feliks Karol*, [w:] A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 1, Lublin 2011, s. 704–708.

² Zob. szerzej: R. Polak, *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001, s. 91–99.

się z poglądem Leszka Gawora, który twierdzi, że „refleksja Konecznego nad cywilizacjami nie jest teorią obiektywną, mającą powszechne (w odniesieniu do świata społecznego) zastosowanie i bezstronne (bez ukrytych założeń wartościujących) do niego podejście”³. Stanowisko, jakie zajął ten historyk filozofii, wydaje się bowiem po przeanalizowaniu dzieł polskiego historiozofa, przesadzone i w związku z tym należy je odrzucić.

Podjmując się analizy poglądów F. Konecznego dotyczących problematyki ewentualnej jedności Europy w ramach jednego, zjednoczonego politycznie państwa, należy stwierdzić na wstępie, że zagadnienie to w czasach, kiedy żył ten myśliciel, co prawda nie było przedmiotem szeroko zakrojonej społecznej dyskusji, ale było już przedmiotem rozważań różnych polityków, należących do różnych zresztą opcji politycznych i ugrupowań. Na zachodzie Europy idee takie propagował m. in. hrabia Coudenhove – Kalergi, autor opublikowanego w 1922 roku w Wiedniu manifestu „*Panurope*”. Popierali go czynnie Edouard Herriot oraz Aristide Briand i Alexis Leger⁴. Również znane były polskie projekty zjednoczenia Europy, propagowane m. in. jeszcze przed I powstaniem II Rzeczypospolitej przez Rogera Battagię oraz Zofię Daszyńską – Golińską; w okresie międzywojennym problematyka ta była częstym przedmiotem rozważań polityków związanych z obozem Józefa Piłsudskiego⁵.

³ L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002, s. 138.

⁴ K. Popowicz, *Historia integracji europejskiej*, Warszawa 2006, s. 21–23; Zob. szerzej: A. Barabas, *Polacy i Polska wobec idei integracji europejskiej w latach 1915–1957*, Toruń 2008, s. 13–64.

⁵ A. Marszałek, *Polskie projekty federacji Europy Środkowo – Wschodniej w latach 1890–1950*, Łódź 2008, s. 34–71. O wcześniejszych koncepcjach tworzenia międzynarodowych federacji i państw w okresie I Rzeczypospolitej oraz podczas niewoli narodowej w polskich koncepcjach politycznych zob. wyczerpujące studium na ten temat: A. Marszałek, *Suverenność i integracja europejska w polskiej myśli naukowej i politycznej do końca XIX wieku*, Łódź 2005.

F. Koneczny opisując dzieje różnych kultur i cywilizacji dokonał podziału współczesnych mu cywilizacji na siedem najważniejszych, uważając, że to one na przestrzeni wielu ostatnich stuleci wpływały na dzieje ludzkości i poziom ich duchowego oraz materialnego życia. Jedną z nich, łacińską, została zaliczona przez niego do typu cywilizacji personalistycznych, sześć zaś pozostałych – do gromadnościowych (bizantyńska, żydowska, chińska, turańska, bramińska, arabska)⁶.

Największe znaczenie przypisywał nasz historyk łacińskiej metodzie ustroju życia zbiorowego. Cywilizacja łacińska bowiem, jak twierdził, zmierza czynnie do supremacji sił duchowych człowieka we wszystkich wymiarach życia człowieka. Wyrazem tego jest oparcie w niej państwa na społeczeństwie, a prawa na etyce. Człowiek ma w niej możliwość ciągłego doskonalenia się, a żadne instytucje nie ograniczają pod tym względem jej działań. Inną ważną cechą cywilizacji łacińskiej jest wiara w Boga jako uzasadnienie uniwersalnej moralności, prawo jako funkcja regulatora stosunków pomiędzy ludźmi, rozdział Kościoła od państwa, państwo obywatelskie oraz pluralizm polityczny⁷.

Cywilizacja turańska z kolei jest obozową metodą ustroju życia. Opiera się na przemocy i agresji, a życie społeczne koncentruje się w niej wokół osoby wodza. On jest dla wszystkich poddanych jedynym prawodawcą oraz właścicielem wszystkiego, co w państwie opanowanym przez tę metodę ustroju zbiorowego życia się istnieje i ma jakąkolwiek wartość⁸. W ramach tej cywilizacji powstawały próby stworzenia na olbrzymich obszarach Azji i Europy państwa globalnego, którego

⁶ Zob. na ten temat m. in.: J. Kossecki, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Katowice 2003, s. 19–27.

⁷ P. Grabowiec, *Model społeczeństwa obywatelskiego w historiozofii Feliksa Konecznego*, Wrocław 2000, s. 152–213.

⁸ P. Skrzydlewski, *Wolność człowieka w cywilizacji łacińskiej w ujęciu Feliksa Konecznego*, Lublin 2013, s. 133–136.

przywódcy cechowali się brakiem przywiązania do jakiegokolwiek religii, despotycznie zwalczali każdą opozycję eliminując ją w już zarodku, nie uznawali samorządów i gospodarki, która funkcjonowałaby niezależnie od ich woli i decyzji. Takimi przywódcami byli m. in. Temudżyn (1155–1277), Tagrul czy Czyngis Chan, a w czasach nam bliższych bolszewicy⁹.

Cywilizacja bizantyńska natomiast cechuje się monizmem prawa publicznego, którego wyrazicielem we wcześniejszych czasach był jeden władca (cesarz bizantyński a potem niemiecki, car), a w czasach nam bliższych przywódca państwa (np. O. von Bismarck) lub większe gremium decydujące o losach państwa, tj. rząd czy parlament. W państwie urządzonym na modłę bizantyńską władza nie uznaje podmiotowości człowieka, nie szanuje jego praw. Zewnętrznym objawem rządzenia w cywilizacji bizantyńskiej jest przewaga formy nad treścią, rozbudowana obrzędowość religijna lub świecka (pomimo indyferentyzmu religijnego władców), tendencja do ujednolicania wszystkich przejawów życia społecznego oraz indywidualnego ludzi. Dzisiejszym tego przejawem jest szczególnie przerost prawa publicznego nad prywatnym, którego z kolei skutkiem jest biurokracja oraz zanik kultury czynu. Budując zręby biurokratycznego mechanizmu rządzenia zwolennicy cywilizacji bizantyńskiej bardzo często posiłkują się mechanizmami zniewalania człowieka wypracowanymi w innych gromadnościowych metodach ustroju życia zbiorowego, tj. w cywilizacji żydowskiej, której funkcjonowanie opiera się w dużej mierze na formalizmie stanowionego sakralnego prawa i jego interpretacji przez rabinów, oraz na przymusie i donosicielstwie, tak charakterystycznym dla cywilizacji turańskiej, chińskiej i bizantynizmu¹⁰. Wspomniane powyżej

⁹ R. Polak, *Cywilizacje a moralność...*, op. cit., s. 40–41.

¹⁰ Zob. szerzej: R. Polak, *Biurokracja w myśli Feliksa Konecznego*, [w:] A. Górak, D. Magier (red.), *Dzieje biurokracji na ziemiach polskich*, t. 2, Lublin-Siedlce 2009, s. 19–20.

i pokrótce opisane cywilizacje: łaćńska, turańska i bizantyńska, miały największy wpływ na kształtowanie się stosunków politycznych w Europie, stąd też analiza pozostałych, chociaż z pewnością bardzo byłaby pożyteczna, ze względu na ramy tego artykułu, zostanie pominięta.

Warto zaznaczyć, że wg koncepcji Konecznego cywilizacja jest

najpojemniejszą zakresem i najtrwalej zorganizowaną strukturą społeczną, która podporządkowuje sobie wszystkie inne, znaczniejsze całości społeczne – państwa – narody czy kultury (...) Z drugiej strony cywilizacja jest kresem realności w świecie społecznym, w których większych organizmów już nie ma¹¹.

W jednym państwie mogą funkcjonować różne metody ustroju zbiorowego życia. Zależy to od tego, jakim zasadom życia indywidualnego i społecznego sprzyjają obywatele oraz rządzący. Cywilizacje ze sobą ciągle walczą (starając się zapanować w mentalności, ustawodawstwie, gospodarce, prawie i życiu codziennym ludzi). Na terenie Europy początkowo, od czasów upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego w V wieku po Chrystusie, istniały zasadniczo dwie cywilizacje o światowym zasięgu: łaćńska i bizantyńska. Inne, jeśli nawet istniały, miały marginalne znaczenie i nie liczyły się na scenie politycznej i kulturowej Europy. Potem, wraz ze zmianami kulturowymi, politycznymi i gospodarczymi, oraz przemianami religijnymi (m. in. pojawienie się protestantyzmu i liberalizmu, najazdy Tatarów, ekspansja islamu, zwiększająca się popularność cywilizacji orientalnych w społeczeństwach konsumpcyjnych Zachodu), znaczenia zaczęły nabierać także inne metody ustroju zbiorowego życia.

¹¹ L. Gawor, *O wielości cywilizacji...*, op. cit., s. 141.

Cechy charakterystyczne cywilizacji wg Feliksa Konecznego

Jedną z podstawowych cech cywilizacji jest ich nierówność. To ona powoduje, że metody ustroju życia zbiorowego są zróżnicowane, i można je podzielić na mniej lub bardziej wartościowe. Nie można też dokonywać ich syntezy, ponieważ wiąże się to z obniżaniem się poziomu i jakości życia ludzi żyjących zwłaszcza w wyżej zorganizowanych cywilizacjach, a nawet rozkładem niższych niż cywilizacja form życia społecznego¹², takich jak wspólnoty rodzinne, zawodowe czy narodowe¹³. Wg koncepcji konieczniańskiej, jak zauważył Leszek Gawor,

zróżnicowanie ekonomiczne, intelektualne i społeczne jest cechą ustrojów opartych na idei egalitaryzmu były «tylko przymusem i gwałtem (...) obniżającym poziom i wszystkich i we wszystkim i pod każdym względem». Natomiast wszelka nierówność wyzwala aktywność ludzką i wysiłek zmierzający do podwyższenia swego społecznego cenzusu. Taka przedsiębiorczość jednostek jest, w myśl autora «Praw dziejowych», gwarantem pomyślności cywilizacyjnej. Nierówność społeczna jest siłą motoryczną każdej cywilizacji¹⁴.

F. Koneczny był przeciwny pogładowi, jakoby różnorodność cywilizacyjna w jakimś państwie była zjawiskiem postępowym i służyła dobru obywateli oraz potędze jakiegokolwiek państwa. Wprost przeciwnie – uważał, że jest ona wielce dla niego szkodliwa, a im więcej metod ustroju życia

¹² P. Grabowiec, *Model społeczeństwa obywatelskiego...*, op. cit., s. 45.

¹³ F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 294.

¹⁴ L. Gawor, *O wielości cywilizacji...*, op. cit., s. 142.

zbiorowego pojawia się na terytorium jakiegoś państwa, tym niższy jest poziom jego kultury duchowej i materialnej. Gdyby zaś było inaczej, państwa uznawane powszechnie za zacofane i biedne, powinny być bogate, a życie ich obywateli – wygodne i szczęśliwe. Tak jednak nie jest.

Rozpowszechniony jest przesąd – pisał z ironią polski uczoney – o wielkich rzekomo wartościach tzw. krzyżowania cywilizacji. W takim razie na cele rodzaju ludzkiego kroczyłyby Rosja, gdyż w tym państwie krzyżuje się siedem cywilizacji: turańska, bizantyńska, łacińska, arabska, żydowska, bramińska i chińska. Na drugim miejscu stałyby Indie z sześciu cywilizacjami: bramińską, turańską, arabską, żydowską i irańską (Persowie)¹⁵.

Jednakże, jak wskazują na to fakty, kraje te są ubogie materialnie, zacofane, a mieszkańcy Europy postrzegają je jako państwa, w których przeciętnemu człowiekowi trudno jest godnie żyć. Są to także kraje, których ludność nękana jest przez ciągłe konflikty, w których walka cywilizacji powoduje zwyciężanie w nich ułomnych i „obozowych” metod ustroju życia zbiorowego, powodujących regres we wszystkich niemalże dziedzinach życia indywidualnego i społecznego. Przykładów zresztą tego typu zjawisk społecznych można byłoby mnożyć. Jako znawca dziejów Rosji nasz uczoney zauważał, że

Typowym polem doświadczalnym dla rzekomych syntez cywilizacyjnych była Rosja, Ruś w ogóle. Od zarania dziejów Kijowszczyzny walczą tam cywilizacja łacińska z bizantyńską, a zwycięża turańska¹⁶.

¹⁵ F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa-Struga 1991, s. 45.

¹⁶ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, wyd. V, Warszawa 2002, s. 364.

Próby budowania syntez cywilizacyjnych w historii ludzkości i ich konsekwencje

Zdaniem F. Konecznego wszelkie próby zbudowania państwa opartego na syntezie cywilizacji zawsze kończyły się niepowodzeniem. Już samo ich podejmowanie zwykle odbywało się za pomocą środków niegodziwych moralnie¹⁷. Były nimi zwykle: podbój i podstępna dyplomacja. Pierwszą historycznie wielką próbę utworzenia państwa uniwersalnego podjął już w starożytności Aleksander Wielki. Jak pisał nasz historyk,of,

chciał on ludy swego państwa stopić w jedną nową całość. Środki do tego mogły być tylko sztuczne, a więc musiały polegać na przymusie. Marzeniem jego była Azja pokryta miastami i urządzeniami na wzór grecki, złączonymi po kilka w okręgi, a z ludnością umyślnie mieszaną, ze stolicą w Babilonie. Był to pomysł aprioryczny, urągający wszelkiej rzeczywistości. Toteż Tradycja Aleksandra W[ielkiego – R.P.] dostarcza przykładu wielkiego starcia pomiędzy abstraktami. Złudzenia się mściły¹⁸.

Koneczny uważał, że właśnie zasygnalizowany starożytny eksperyment podjęty przez Aleksandra sprawił, że elementy personalistycznej kultury greckiej w połączeniu z mieszaniną kultur gromadnych, w których przeważała mentalność ludów semickich i perskich doprowadziły do powstania hellenizmu zbarbaryzowanego, w którym „niebawem wzięły (...) górę pierwiastki wschodnie, tolerując tylko formy hellenistyczne, a wytwarzając w istocie Reczy zwyrodnienie hellenizmu”¹⁹.

¹⁷ F. Koneczny, *Prawa dziejowe ...*, op. cit., s. 249.

¹⁸ F. Koneczny, *O ład w historii...*, op. cit., s. 46.

¹⁹ F. Koneczny, *Polskie logos a ethos*, t. 2, Poznań-Warszawa 1921, s. 320–321.

W europejskim średniowieczu także nieudanych prób syntezy cywilizacyjnej podjęło się nawet papieństwo w czasach wypraw krzyżowych. One również nie powiodły się. Utworzone zaś przez krzyżowców cesarstwo łacińskie, w którym starano się dokonać syntezy Zachodu ze Wschodem pod szyldem chrześcijaństwa, szybko się rozpadło.

Również w Polsce, której położenie geograficzne sprawiło, że musiała ona w obronie cywilizacji łacińskiej toczyć nieustanne boje ze swymi sąsiadami, powstawały w głowach niektórych polityków abstrakcyjne zamysły połączenia się naszego kraju z innymi państwami w celu utworzenia unii federacyjnych państw realizujących wspólną politykę zagraniczną. Jednym z najbardziej absurdalnych pomysłów było wysunięcie kandydatury Iwana Groźnego na polski tron. Tego typu propozycja skierowana do Moskwy przez Polaków była jednoznaczna z prośbą, aby państwo polskie zostało przyłączone do rosyjskiego nawet bez jakiegokolwiek prawa do autonomii jego mieszkańców. W związku z tym Koneczny pisał, że „Jak się okazało, umysłowość moskiewska jest więc niezdatną, żeby zrozumieć, co to jest «unia» i nastąpiło nieporozumienie przepastne”²⁰.

W Polsce fascynacje kulturą orientalną, modne w czasach schyłku Rzeczypospolitej, doprowadziły do powstania swoistej mieszaniny cywilizacyjnej, która bynajmniej nie przyczyniła się do postępu kulturowego kraju; wprost przeciwnie – nasza ojczyzna zaznała z tego powodu wówczas poważnego zastoju, oraz w dalszej perspektywie upadku państwowości. „Z całych tych polskich dążeń do syntezy ze Wschodem wytworzył się... sarmatyzm, ciemnota i zastój, wśród którego omal nie zatonąła całkiem kultura polsko – łacińska”²¹. Zdaniem naszego historyzofa zauroczenie sporej części Polaków

²⁰ F. Koneczny, *O ład w historii*, op. cit., s. 47.

²¹ Ibidem, s. 48.

modelem życia pochodzącym z innych niż cywilizacja łacińska przyczyniło się do tego, że zaczęła dominować u nas turańska metoda ustroju życia, kraj zaś podupadł gospodarczo, a „najbogatsi możnowładcy litewsko – rusczy nadali cechę państwowości i społeczeństwu”²².

Wszelkie próby syntez cywilizacyjnych na całym świecie, wynikały zdaniem Konecznego z naiwnej wiary w to, że różnorodność różnych typów myślenia, zachowań, etyk, sposobów organizacji życia indywidualnego i społecznego, systemów prawnych, będzie wzbogacała społeczeństwa i intelektualnie i moralnie; one zaś kierując się dobrą wolą i właściwym rozeznanieniem tego, co jest dobre, a co dla nich złe, będą wybierały spośród całej palety systemów wartości i przekonań to, co będzie dla nich obiektywnie najwartościowsze. Otóż, jak twierdził polski historyzof, osoby myślące w ten sposób i na tej podstawie opierający swoją i narodu przyszłość są w wielkim błędzie, który bardzo negatywnie odbija się potem na ich zdrowiu psychicznym i kondycji etycznej. Jak pisze Piotr Bezat, Koneczny słusznie zauważył, że

Osłabiająca charaktery mieszanka cywilizacyjna, jest w stanie wytworzyć tylko dwa typy osobowości ludzkiej. Pierwszy to człowiek pełen wątpliwości w to, co jest, a co nie jest właściwe, nie potrafiący osądzić co jest dobre, a co złe, pożyteczne a szkodliwe. Wskutek tego nigdy nie wie, co powinien sądzić o danej sprawie, jak się zachować i co robić. Nie potrafi się do niczego przywiązać, w nic zaangażować. Powstaje uczucie niespełnienia, czyniące go nieszczęśliwym. Drugi zaś typ radzi sobie z wątpliwościami w zupełnie inny sposób. Pod wpływem chwilowego impulsu opowiada się bez zastanowienia po stronie, którą jeszcze wczoraj zwalczał. Jutro może mu się odmienić. Nic nei jest ważne poza

²² F. Koneczny, *Prawa dziejowe...*, op. cit., s. 256.

tym tylko, by mógł nastąpić triumf zachcianki (bo trudno to mówić o woli). Jeden namyśla się w nieskończoność, drugi miota się bez pomysłu. Żaden z nich nie jest zdolny do działania, decydowania, sprzeciw²³.

Generalnie rzecz ujmując F. Koneczny uważał, że

Fatalnie kończyły się wszelkie próby otrzymania syntez cywilizacyjnych. Narzuca się nieuchronny wniosek, że ich być nie ma i być nie może. Indukcja dziejowa poucza, że synteza możliwa jest tylko pomiędzy kulturami tej samej cywilizacji, bo takie kultury są współmierne²⁴.

Analizując zaś szczegółowiej dzieje Polski nasz uczyony stwierdził, że

Polska własnym doświadczeniem stwierdziła niemożliwość syntezy Zachodu i Wschodu, a ogromną szkodliwość dążeń do takiej syntezy. Wszystko tedy, co w Polsce zmierza do próbowania takiej syntezy, skazanej z góry na wynik ujemny, szkodliwym jest dla Polski, zaś Polska potrzebną jest dla Europy; natenczas polskie dążenia do syntezy ze Wschodem byłyby również szkodliwymi dla Europy²⁵.

Pisząc o tym, że nie istnieją tzw. syntezy cywilizacyjne, ale tylko szkodliwe dla ludzi ich „*mieszanki*”, polski badacz dziejów cywilizacji uważał, że nie ma i nie będzie nigdy w historii również jednej dla wszystkich, ogólnie akceptowalnej metody ustroju życia zbiorowego. Według Konecznego

²³ P. Bezat, *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2002, s. 110.

²⁴ F. Koneczny, *O ład w historii...*, op. cit., s. 48.

²⁵ F. Koneczny, *Polskie logos a ethos...*, t. 1., op. cit., s. 362.

Nie ma cywilizacji ogólnoludzkiej, ani też jakiegoś ogólnoludzkiego pochodzenia cywilizacyjnego w tym znaczeniu, iżby każda społeczność cywilizująca się musiała przechodzić przez takie same szczeble rozwoju i takie same objawy życia indywidualnego i zbiorowego; przeciwnie, pochodzenie rozwoju każdej cywilizacji jest odrębny²⁶.

Tak więc tworzenie syntez cywilizacyjnych, nawet wtedy, gdy towarzyszą temu zabiegowi najszczerze chęci i intencje, jest zabiegiem sztucznym, apriorycznym, skazanym na niepowodzenie. Jak pisał Koneczny w jednym ze swoich dzieł,

Synteza [jest – R.P.] absolutną niemożliwością, gdyż niemożliwa jest współmierność. Dopiero, gdy spotykają się poglądy podobne, pomiędzy którymi współmierność jest możliwa, bywa też synteza; to znaczy, że bywa tylko między kulturami tej samej cywilizacji /.../ Nie ma syntez, a jest konieczność walk i nieuchronność dążeń do ekspansji – oto tragedia dziejów²⁷.

Zdaniem Konecznego tworzone syntezы cywilizacyjne wywierają na życie wszystkich ludzi złe następstwa, bowiem prowadzą do chaosu moralnego i rozkładu oraz zaniku kultury ich czynu. Mając te uwagi na względzie nasz autor dochodził do słusznego wniosku, że najbardziej sprawne w swoim funkcjonowaniu i pożyteczne dla ich obywateli były i są państwa, w których ludzie opierając się na zasadach cywilizacji łacińskiej realizują swoje wspólne cele, dążenia i aspiracje tworząc wspólnoty narodowe. Najlepiej też byłoby, gdyby jeden naród tworzył jedno państwo.

²⁶ Ibidem, t. 2, s. 319.

²⁷ F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, Lublin 1937, s. 180.

Możliwość istnienia i funkcjonowania federacji państw i wspólnot międzynarodowych

Społeczności ludzkie, szczególnie narody, zdaniem Konecznego mogą jednakże tworzyć również związki i koalicje państw wielonarodowych, pod tym jednakże warunkiem, że narody owe kultywują swe rodzime kultury przynależąc tylko do łacińskiej metody życia zbiorowego. Oczywiście, jak twierdził polski historyzof, tworzenie państw będących sztucznymi tworamii powstałymi w wyniku ponadnarodowych układów przywódców państw, jest w związku z tym z góry skazane na niepowodzenie. Narody i ich koalicje oraz wspólnoty polityczne mniejszego i większego formatu powstają bowiem w wyniku naturalnego procesu rozwoju cywilizacji, państwa zaś „sztuczne” są jedynie wytworami fantazji dogmatyków, którzy – jako oderwani od życia codziennego i zadufani w swoją rzekomą „mądrość” – działają na niekorzyść cywilizacyjnego postępu łacińskiej metody ustroju życia zbiorowego. „Kto myśli o zrzeszeniu ponadnarodowym, ten zmierza ku zniesieniu narodowości, a tym samym ku zniesieniu cywilizacji łacińskiej”²⁸ – pisał F. Koneczny.

Państwa i narody swoje zaś zasady moralne i warunki dobrej współpracy opierać muszą na trzech najważniejszych filarach, będących od początku istnienia naszej cywilizacji jej założeniami tak fundamentami, że bez nich nie mogłaby w ogóle zaistnieć żadna wspólnota ludzka prawidłowo spełniająca swe funkcje dla dobra wszystkich ludzi. Są to:

- religia chrześcijańska, zakładająca istnienie Boga, ludzkiej nieśmiertelnej duszy, oraz niezmiennych i zawsze obowiązujących zasad moralnych opartych na Dekalogu;
- filozofia grecka, dzięki której możliwe było i jest opracowanie personalistycznej koncepcji człowieka jako

²⁸ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji...*, op. cit., s. 355.

osoby, której z natury przysługuje wolność, podmiotowość prawa i godność.

- prawo rzymskie, które przyczyniło się do takiego uregulowania stosunków pomiędzy jednostkami oraz jednostkami a państwem na zasadzie sprawiedliwości

Zwłaszcza religia katolicka od początku swego istnienia wysuwała cztery postulaty, które odróżniały ją od innych wyznań, także monoteistycznych. Były to: (1) nierozzerwalność małżeństwa monogamicznego, któremu Chrystus nadał charakter sakramentu; (2) dążenie do zniesienia niewolnictwa; (3) zniesienie prywatnego sądownictwa i przekazanie go władzy publicznej; (4) niezależność Kościoła od władzy państwowej.

Bez uwzględnienia tych postulatów niemożliwe jest nie tylko realizowanie jakiegokolwiek programu wzajemnego współdziałania narodów i państw w dziele budowania przez nich lepszej przyszłości; niemożliwe jest też zjednoczenie Europy na zasadach biurokratycznych, pozbawiających ludzi ich podmiotowości, takich, gdzie człowiek staje się tylko narzędziem władzy, realizując jej marzenia, bez brania pod uwagę dobra społeczeństwa w najszerszym tego słowa znaczeniu.

Błędne jest twierdzenie, że wszystkie religie są sobie równe i w związku z tym w ramach państwa ponadnarodowego i ogólnościowego należy traktować je wszystkie tak samo. Tym bardziej szkodliwe jest propagowanie światopoglądu, wg którego najlepszą religią była taka, która byłaby synkretycznym połączeniem najważniejszych religii światowych, scalającym jakoby w jedną całość wszystkie te ich elementy, które wyznawcy (albo rządzący) uznaliby za najwartościowsze. Tego typu sposób myślenia, którego zwolennikami byli po dyktatorsku urządzający życie publiczne władcy, wielokrotnie występowały w historii ludzkości. Dla przykładu, władający imperium mongolskim Temudżyn próbował

połączyć ze sobą kilka religii orientalnych, tworząc swoiście przezeń pojmowaną „religię polityczną”. Jak pisał Koneczny,

Sprawa nie tylko nie powiodła się, ale uniwersalne państwo mongolskie rozpadło się następnie właśnie z przyczyn religijnych, dla walki nestorianizmu, islamu i buddyzmu. W końcu rozpadł się nawet Kipczak (Euroazja od Jeniseju po Don) z powodu współzawodnictwa islamu, mongolskiego «jasaku» i nestorianizmu²⁹.

W czasach nam bliższych, w Europie zachodniej, pojawiły się tendencje do tworzenia tzw. etyk autonomicznych, których zasady życia indywidualnego i społecznego miały opierać się swoistym „*kompromisie*”, którego celem miało być zjednoczenie wszystkich wyznań chrześcijańskich niekatolickich, które nota bene od czasów reformacji przyczyniły się do rozkładu moralnego państw protestanckich. Jak pisał nasz myśliciel,

Był to spryt układania tez religijnych w wyrażenia tak dobrane, iż każdy może je sobie interpretować po swojemu. Przodujący tym staraniom człowiek najlepszej woli, Jerzy Calixtus, zraził się powiększającą się wciąż ilością nowych dogmatyk protestanckich, iż w końcu zwątpił w jakikolwiek pożytek dociekań dogmatycznych, jął się pracować nad etyką bez dogmatyki i stał się praojcem etyki autonomicznej³⁰.

Wypowiadając się na temat próby utworzenia jednego państwa europejskiego Koneczny sceptycznie odnosił się do pomysłów tego typu. Twierdził, że ze względu na zbyt daleko

²⁹ Ibidem, s. 319.

³⁰ F. Koneczny, *Prawa dziejowe ...*, op. cit., s. 243–244.

idące różnice pomiędzy kulturami europejskimi w ramach różnych ścierających się i walczących ze sobą nieustannie cywilizacji są one z góry skazane na porażkę.

Mówi się dużo o tym, żeby zamienić Europę na drugie Stany Zjednoczone. Zapomina się, że stany amerykańskie należą wszystkie do tej samej cywilizacji, wobec czego łatwiej o wspólną ni politykę zewnętrzną. A w Europie? Czyż Niemcy ścierpiałyby na stałe niepodległość państw słowiańskich? Czyż z drugiej strony Czechy zdecydowałyby się wojować z Rosją? (...) Bezpieczniej wtedy nie kwapić się z tworzeniem europejskiej karykatury Stanów Zjednoczonych. Dopomagałyby uniwersalizmowi ... rewolucjonizmem³¹.

Zastrzeżenia Koniecznego budziły próby budowania państwowości europejskiej opartej nie na podstawach religii katolickiej i moralności będącej podstawą jej funkcjonowania, lecz na prawie publicznym, które miało ją zastępować³². Nasz uczony zauważał, że tendencja ta nasiliła się w Europie po I wojnie światowej, co było z kolei przejawem nasilenia się bizantyńskiego sposobu organizacji życia społecznego, której amoralizm zastępować zaczął deprawować i niszczyć ludzkie sumienia:

Obecnie już całkiem widocznie grozi Europie rozkład, i to ogólny rozkład w mieszance cywilizacyjnej. Cudaczne zapatrywanie, jakoby prawo starczyło społeczeństwu za całą więź, nie lęgnie się w żadnym dziale cywilizacji łacińskiej. Formułki prawnicze zamiast sumienia, formułki zdane na samowolę każdorazowej władzy – toć to wyraźny bizantyzm.

³¹ Ibidem, s. 409–410.

³² L. Gawor, *O wielości cywilizacji...*, op. cit., s. 137–138.

Oto etatystyczna cywilizacja bizantyńska wkracza ponownie na teren zachodni, i to raźnie od traktatu wersalskiego³³.

Także niewątpliwą obawą o przyszłość społeczeństw europejskich musiał napawać Konecznego fakt, że w prawodawstwie europejskim wielu państw zachodnich dochodziło do znacznego upośledzenia średniej i małej własności prywatnej na rzecz państwowej i tej należącej do dużych koncernów, które przecież przyczyniały się do zmonopolizowania produkcji przemysłowej i rolnej przez nieliczną grupę posiadaczy kapitału, zdobytego zwykle w sposób nieuczciwy (lichwiarstwo). Tego typu zabiegi siłą rzeczy ograniczały inicjatywę i podmiotowość społeczeństw, prowadząc do powstawania dyktatur na wzór bizantyński oraz spowodowały, że pojawiłyby się w Europie zakusy mające na celu zniewolenie narodów i utworzenie ponadnarodowych tworów państwowych, rządzonych przez najbardziej wpływowych politycznie ludzi na świecie. „W ten sposób kontynent europejski zmierza do zniszczenia prawa prywatnego przez beze tyczne prawo państwowe w imię onnipotencji państwa”³⁴. Powyżej opisane tendencje wynikają z tego, że do władzy w Europie dochodzą utopiści, którzy pragną budować społeczeństwa ponadnarodowe w oparciu o swoje oderwane od życia codziennego teorie, wyimaginowane plany, marzenia. Kierują się oni swoistym, charakterystycznym dla pozbawionych zmysłu rzeczywistości aprioryzmem, który stoi u podstaw opartego na „metodzie medytacyjnej” praktyki stanowienia przez nich potem prawa.

Aprioryzm prawniczy określa bowiem nie stosunki rzeczywiste, już istniejące, lecz wyimaginowane, a więc nie stosunki, lecz pomysły, według których pragnęłoby się stosunki

³³ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 213.

³⁴ Ibidem, s. 233.

urządzić sztucznie, choćby terrorem. Instytucje poczęte z aprioryzmu wymagają nieustannego sztucznego oparcia, podpierania i wspomagania z zewnątrz, a przynoszą zazwyczaj skutki przeciwne zamiarom i oczekiwaniom. Co innego teoria wywodząca się z obserwacji, a co innego doktryna, stanowiąca tylko wymaginowany wynik logiki dedukcyjnej, gdy założenie nie uległo nawet sprawdzeniu³⁵.

Stanowienie prawa na kontynencie europejskim oparte na teoretycznych dywagacjach przywódców wielkiego ponadnarodowego państwa, bez uwzględniania realiów życia ludzi i ich tradycji narodowych oraz związanych z nimi opartych na pluralizmie praktycznych rozwiązań, z pewnością może stanowić wg Konecznego poważne zagrożenie dla wolności i podmiotowości jednostek i społeczeństw w przyszłości. Z pewnością może też przyczynić się do ich moralnego zdeprawowania. Nasz uczoney twierdził bowiem, że „Doświadczenie i historyczne wykazuje, jako moralność znika z życia publicznego w miarę wzmacniania centralizmu, utrzymuje się zaś łatwiej przy autonomii”³⁶.

F. Koneczny był przeciwnikiem państwa opartego na biurokratycznym sposobie rządzenia, charakterystycznego dla bizantyńskiej metodzie ustroju życia zbiorowego³⁷. Wyrażał słuszną w związku z tym obawę, że tendencja do opierania zasad funkcjonowania państwowości na tym systemie w przyszłości może doprowadzić do niekontrolowanego i trudnego do przezwyciężenia totalitaryzmu, którego podstawą funkcjonowania będzie rozbudowany system administracji

³⁵ F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa-Komórów 2001, s. 31.

³⁶ F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973, s. 403.

³⁷ A. Frątczak, *Feliks Koneczny o państwie i wartościach*, Kraków 2003, s. 114.

państwowej, tłamszący wszelką inicjatywę społeczną i hamujący postęp we wszystkich dziedzinach życia prywatnego i publicznego.

Leci cała Europa w czeluście biurokracji. A tymczasem ów kryzys «powszechny», który Europę miazdzy, jest przede wszystkim kryzysem państwowym, państw opartych na nie stosownej państwowości. Biurokracja jest tworem tak nie- szczęsnym, iż nawet zalety stają się w tym systemie klęską społeczną³⁸.

Według F. Konecznego co prawda możliwe byłoby teoretycznie utworzenie jednego państwa europejskiego będącego federacją państw mających dużą autonomię i podejmujących najważniejsze swe decyzje w ramach sprawnie funkcjonującej i opartej na tradycji łacińskiej suwerenności gospodarczej i politycznej.

Nie ulega wątpliwości, że przyszłość Europy w federacjach, mających w końcu połączyć się w jedną wielką federację: w Stany Zjednoczone europejskie w łączności (konwencji jednej i drugiej) ze Stanami Zjednoczonymi amerykańskimi mogłyby zapewnić na dziesiątek wieków dalszy rozwój cywilizacji chrześcijańsko – klasycznej i zapewnić jej bezpieczeństwo wobec naporu innych cywilizacji³⁹.

Jednak nasz uczyony postawił – jak zresztą wynika to po części z powyżej zacytowanego tekstu – szereg warunków, które muszą być dodatkowo spełnione. Po pierwsze, taka federacja możliwa jest do zrealizowania tylko w ramach cywilizacji łacińskiej, w której dzięki katolicyzmowi możliwe byłoby

³⁸ F. Koneczny, *Państwo i prawo...*, op. cit., s. 83.

³⁹ F. Koneczny, *Polskie logos a ethos ...*, t. 2, op. cit., s. 555.

zapewnienie podmiotowości i godności każdego człowieka żyjącego w tej metodzie ustroju życia zbiorowego. Po drugie zaś, powinna opierać się na naturalnej tendencji jednoczenia się przyjaznych sobie narodów i przenikania kultur w łonie tej samej cywilizacji. W tym celu należałoby dokonać na kontynencie wielu reform wzmacniających funkcjonowanie cywilizacji łańskiejskiej i mających na celu wyeliminowanie wpływów metod ustroju zbiorowego życia obcych jej zasadom. „Państwo zachodnio – europejskie musi być zreformowane według zasad cywilizacji łańskiejskiej, więc po chrześcijańsku, albo runie pośród nas porządek państwowo”⁴⁰. Przede wszystkim należałoby nie dopuścić, aby w Europie znaczącą siłą polityczną był bizantyzm pruski. Kolejnym warunkiem miało być to, że aby tworzeniem struktur państwa europejskiego nie zajmowały się instytucje powstałe w sposób „sztuczny”, nie mające szerokiego zaplecza społecznego, i z tego już chociażby względu funkcjonujące w sposób nieprawidłowy, szkodliwy zwłaszcza dla narodów słabszych liczebnie i ekonomicznie. Taką instytucją była wg Konecznego Liga Narodów. Podejmując się krytyki jej działalności już w pierwszych latach jej istnienia nasz historyk pisał:

Nie ma nic federacyjnego Liga Narodów, wieńcząca fiasko pokoju wersalskiego, ponieważ nie wymaga od swych członków żadnych zrzeczeń częściowych suwerenności, ale narzuca natomiast faktycznie słabszym hegemonię silniejszych; faktycznie tedy dąży do odbierania im suwerenności. Federacja przestrzega natomiast równouprawnienia, to też prawdziwa federacja wychodzi z inicjatywy słabszego, bo jemu głównie jest potrzebą. Federacja jest bronią słabszych, ale silnego chroni od zmywy słabszych przeciwko niemu⁴¹.

⁴⁰ Ibidem, s. 562.

⁴¹ Ibidem, *Polskie logos a ethos ...*, t. 2, op. cit., s. 555.

Istotnym wydarzeniem, które mogłoby przyczynić się do powstania federacji narodów europejskich miałyby być też zapanowanie w Rosji cywilizacji łacińskiej i katolicyzmu, w co oczywiście nasz uczyony nie wierzył; uważał bowiem, że przynajmniej w perspektywie kilkudziesięciu lat ze względu na mentalność tamtejszej ludności, ukształtowaną pod wpływem cywilizacji bizantyńskiej, turańskiej i żydowskiej, nie będzie to możliwe. Nasz uczyony uważał, że w XIX i na początku XX stulecia

marzenia narodu rosyjskiego nie zmieniały się w zasadzie nic a nic. Psychika pozostawała ta sama – bo psychika zmieniać się może tylko na tle reformy moralnej, a ta niemożliwa poza reformą religijną. Bez postępu moralnego wszystko było złudzeniem. Ulegano temu złudzeniu silnie; ulegali zaś nawet najsilniejsi⁴².

Skoro nie dokonana się zaś przemiana religijna Rosjan (nawrócenia na katolicyzm nie były za jego czasów w tym kraju niezbyt często spotykane; wprost przeciwnie – naród ten miał skłonności do nihilizmu i rewolucjonizmu, co zaowocowało w końcu zapanowaniem ideologii bolszewickiej), długo jeszcze nie będą oni współtwórcami postępu cywilizacyjnego europy i świata.

Podsumowanie

Zdaniem Feliksa Konecznego bez jedności cywilizacyjnej krajów europejskich w ramach łacińskiej metody ustroju życia zbiorowego, której fundamentem byłaby przede wszystkim religia katolicka niemożliwe jest zjednoczenie

⁴² F. Koneczny, *Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów. Wydanie skrócone*, Komorów 1997, s. 280.

Europy i powstanie jednego państwa złożonego z wielu różnorodnych kultur wzajemnie się zwalczających. Dlatego też dążenia utopistów mające zrealizowanie tego zamierzenia skazane są na niepowodzenie i nie mają szansy, aby się urzeczywistnić dla dobra mieszkańców Europy.

Bibliografia

- Barabasz A., *Polacy i Polska wobec idei integracji europejskiej w latach 1915–1957*, Toruń 2008.
- Bezat P., *Teoria cywilizacji Feliksa Konecznego*, Krzeszowice 2002.
- Biliński P., *Feliks Koneczny(1862–1949). Życie i działalność*, Warszawa 2001.
- Frątczak A., *Feliks Koneczny o państwie i wartościach*, Kraków 2003.
- Gawor L., *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Lublin 2002.
- Grabowiec P., *Model społeczeństwa obywatelskiego w historiozofii Feliksa Konecznego*, Wrocław 2000.
- Koneczny F., *Cywilizacja bizantyńska*, Londyn 1973.
- Koneczny F., *Dzieje Rosji od najdawniejszych do najnowszych czasów. Wydanie skrócone*, Komorów 1997.
- Koneczny F., *O ład w historii*, Warszawa– Struga 1991.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, wyd. V, Warszawa 2002 .
- Koneczny F., *Napór Orientu na Zachód*, Lublin 1937.
- Koneczny F., *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Warszawa-Komorów 2001.
- Koneczny F., *Polskie logos a ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*, t. 1–2, Poznań-Warszawa 1921.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.
- Koneczny F., *Rozwój moralności*, Lublin 1938.
- Kossecki J., *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach. Socjologia porównawcza cywilizacji*, Katowice 2003.

- Marszałek A., *Polskie projekty federacji Europy Środkowo-Wschodniej w latach 1890–1950*, Łódź 2008.
- Marszałek A., *Suwerenność i integracja europejska w polskiej myśli naukowej i politycznej do końca XIX wieku*, Łódź 2005.
- Polak R., *Biurokracja w myśli Feliksa Konecznego*, [w:] A. Górak, D. Magier (red.), *Dzieje biurokracji na ziemiach polskich*, t. 2, Lublin – Siedlce 2009.
- Polak R., *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego*, Lublin 2001.
- Polak R., *Feliks Koneczny. Biografia uczonego*, „Człowiek w kulturze” 1998, nr 10.
- Popowicz K., *Historia integracji europejskiej*, Warszawa 2006.
- Skrzydlewski P., *Koneczny Feliks Karol*, [w:] A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, t. 1, Lublin 2011.
- Skrzydlewski P., *Wolność człowieka w cywilizacji łacińskiej w ujęciu Feliksa Konecznego*, Lublin 2013.

Robert Marszałek

Koncepcje zjednoczeniowe w idealizmie niemieckim a Unia Europejska

Unia Europejska jest dziś związkiem 28 państw, który dąży do ich ujednoczenia gospodarczego, monetarnego, politycznego, prawnego i obyczajowego. Głównymi organami Unii są Rada Europy, Rada UE, Rada Europejska, Komisja Europejska, Parlament Europejski, Trybunał Obrachunkowy i Trybunał Sprawiedliwości (z siedzibą w Luksemburgu). Europejski Bank Centralny stoi na straży równowagi finansowej krajów należących do związku. Kompetencje prawodawcze rozdzielone są między Radę UE i Parlament. Funkcje Rady UE są prawodawcze i budżetowe, wydaje ona akty prawnie wiążące (rozporządzenia, dyrektywy), a także zalecenia i opinie. Parlament współtworzy prawo przez konsultacje i współdecydowanie. Rada Europejska ustala priorytety polityczne, Rada Europy promuje prawa człowieka i ideały demokracji. Komisja, czyli w istocie rząd UE, odpowiada za jej politykę, nadzoruje jej agencje i zarządza funduszami. Wreszcie Trybunał Obrachunkowy kontroluje rachunki ciał wspólnoty, a Trybunał Sprawiedliwości jest sądem międzynarodowym, konstytucyjnym i administracyjnym, którego orzeczenia są ostateczne.

Ten rozbudowany i zbiurokratyzowany twór nie ma jednolitego ustroju. Elementy demokratycznej jawności (Parlament) ścierają się w nim z tendencjami autorytarnymi (Rada UE), a wielkie ideały (strzeżone przez Radę Europy) muszą raz po raz ustępować naciskom wywieranym skutecznie na Komisję przez rozmaite podmioty uprawnione do forsowania swoich

interesów na forach unijnych. Gdy stawką w grze są większe lub mniejsze dotacje na nie najściślej zaprojektowane rozmaite przedsięwzięcia w krajach członkowskich, musi dochodzić już to do korupcji urzędników, już to do niezaplanowanego rozdysponowania części przyznanych pieniędzy¹. Uczciwość przestaje być racjonalna, ważniejsze stają się układy wewnątrz krajowe i dojścia do odpowiednich urzędników unijnych. Stąd prosta, choć może długa droga do oligarchii o zabarwieniu mafijnym. Długość owej drogi mierzy się wysokością kwot niezbędnych do przekupienia aparatu sprawiedliwości w sprawach określonego typu, co naturalnie jest rzeczą względną i zależną od różnych czynników, o których nie pora tu pisać.

Unia chce ogólnie regulować ustrój życia zbiorowego państw członkowskich, ujednoczyć je prawnie i gospodarczo, poddać obywateli totalnej kontroli i inwigilacji, narzucić im poglądy politycznie poprawne, co bynajmniej nie znaczy trwałe ani prawdziwe. Nurty polityczne nie mieszczące się w schemacie socjaldemokratyczna lewica – chrześcijańskie centrum – liberalna prawica, w szczególności partie podważające prawowitość, racjonalność i perspektywiczność UE, są zwalczane przez media i służby, a gdy mimo to utrzymują się na powierzchni życia publicznego i zaczynają wywierać wpływ na europejską opinię publiczną, są pacyfikowane nadzbyt dużymi uposażeniami swych przedstawicieli w organach UE, przede wszystkim w Parlamencie.

Zobaczymy na przykładzie politycznych pomysłów zjednoczeniowych, jakie stworzył klasyczny idealizm niemiecki

¹ System dotacji jest sam w sobie ekonomicznie i moralnie destrukcyjny, bo odbiera motywację do rzetelnej pracy: coraz rzadziej pracuje się dziś, żeby pieniądze zarobić, wzorem staje się natomiast praca za pieniądze dane z góry, które trzeba w określonym czasie wydać na realizację projektu. Nierozsądna jest w takim przypadku troska o jakość pracy, nierozsądne jest też niezabezpieczenie ewentualnej nadwyżki (kwoty nie spożytkowanej) przed zwrotem do kasy instytucji subwencjonującej.

rozwijając bądź krytykując Kantowską ideę wiecznego pokoju, że wielcy myśliciele raczej dalecy byli od mechanistycznych wyobrażeń genezy jedności czy też harmonii politycznej narodów, która mogłaby być trwała, żywotna i racjonalna.

Kant

W drugiej części *Pomysłów do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* rozważa Kant – od twierdzenia piątego do dziewiątego, ostatniego – potrzebę i warunki utworzenia uniwersalnego społeczeństwa obywatelskiego². Aspołeczna towarzyskość człowieka jest zdaniem filozofa mechanizmem napędowym historii, który pozwala urzeczywistnić się ogółowi naturalnych predyspozycji gatunku ludzkiego. Człowiek mianowicie szuka innych, ale po to tylko, by się na ich tle wyróżnić i zdobyć w ich oczach uznanie. Jednostkom wszakże nie jest dane wydobyć z siebie owej naturalnej pełni antropologicznej, ujawnia się ona raczej w nieskończonym procesie wydoskonalania się kultury. Trzeba przede wszystkim zadbać o to, by niezbędna dla postępu wolność ani nie groziła anarchią, ani nie obumarła w braku bodźców dla swej autoafirmacji. Powszechnie akceptowane prawo państwowe winno dawać pole do działania owocnego z punktu widzenia ogólnego celu ludzkości, jakim jest urzeczywistnienie się owych zadatków tkwiących w naturze człowieka. Problemem jest władza polityczna, która prawa nadaje i stoi na straży ich przestrzegania, ponieważ każdy jest skłonny w mniejszym lub większym stopniu robić dla siebie wyjątki, a tego należy unikać tam, gdzie chce się zapewnić efektywność ustrojowych ram zdrowego społeczeństwa obywatelskiego.

² Zob. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.

Ewentualne uporanie się z tym problemem nie kończy jeszcze zadania, jakie stawia sobie ktoś, kto poszukuje optymalnych warunków rozwoju gatunku ludzkiego. Uregulowany antagonizm wewnątrzpaństwowy wybuchnąć może przecież z nową siłą, nieokiełznany, w stosunkach międzynarodowych, stan natury powracałby w relacjach między państwami. Dlatego należy dążyć do zaprzestania wojen, wyczerpujących moralnie i ekonomicznie, i do utworzenia związku narodów na wzór społeczeństwa obywatelskiego. Taka federacja winna podtrzymywać samą siebie poniekąd automatycznie, gwarantując państwom rywalizację utrzymaną w korbach, równowagę ich akcji i reakcji, a jednostkom swobodę wypracowywania własnego dobrobytu zgodnie z zasadą respektowania wolności innych. Automatyzm ów wzięłby się z moralnego uwewnętrznienia prawa na gruncie rozwijającej się kultury rozumu: również monarchowie w końcu zrozumieliby korzyści płynące z pokoju i z rozstrzygnięcia sporów zrazu przez arbitraż, z czasem w ramach uniwersalnego państwa narodów. Ukonstytuowane, pozwoliłoby ono w pełni rozkwitnąć siłom ludzkości.

Jak mogłoby wyglądać takie państwo? Zarys odpowiedzi znajdujemy w wydanym 11 lat później szkicu *Wieczny pokój*³. Pisany na modłę traktatów międzynarodowych, zawiera sześć artykułów wstępnych, trzy ostateczne i jeden tajny, których zadaniem jest określenie najogólniejszych ram prawnych przygotowujących, a następnie gwarantujących pokojowe współistnienie państw. Spośród artykułów wstępnych trzy nakazują *natychmiastowe* zniesienie pewnych nastawień i tendencji wykluczających zaistnienie trwałego stanu pokoju. Pierwszy zakazuje zawierania pokoju, którego celem byłaby przyszła wojna, piąty zakazuje brutalnego ingerowania jednych państw w ustrój i rządy innych, a szósty – czynów wojennych wy-

³ Zob. I. Kant, *Zum ewigen Frieden/Projet de Paix Perpétuelle/Projekt wieczystego pokoju*, Warszawa 1995.

kluczających zaufanie wzajemne państw, kiedy przyjdzie im pokojowo współistnieć (chodzi tu o zabójstwa na zlecenie, posługiwanie się trucizną, naruszanie warunków kapitulacji czy namawianie do zdrady). Trzy pozostałe artykuły wstępne nakazują *odroczonej* likwidację pewnych rozwiązań uznawanych co prawda za legalne, ale niekorzystnych dla trwałości pokoju. Drugi artykuł zabrania mianowicie nabywania jednych suwerennych państw przez inne (przez dziedziczenie, wymianę, kupno bądź darowiznę), trzeci postuluje zniesienie wojsk regularnych (armii stałej), a czwarty odmawia racjonalności zadłużaniu się państw ze względu na zatargi wzajemne, bo system kredytowy dba we własnym interesie o podtrzymywanie i podsycanie konfliktów, a nie ich uśmierzanie.

Artykuły ostateczne służą ujednoczeniu ustroju cywilnego, jaki zapewni wieczysty pokój. Pierwszy z nich stwierdza, że urząd każdego państwa winien być republikański, czyli respektować wolność członków społeczeństwa jako ludzi, uzależnić wszystkich – jako poddanych – od jednego wspólnego prawodawstwa, wreszcie uznawać ich równość jako obywateli państwa. Wszystko to przecież zawiera się w idei umowy społecznej, a ponadto tam tylko możliwy jest wieczny pokój, gdzie o prowadzeniu wojny decydują wszyscy – jak w republice – a nie władca, który jako właściciel poddanych nic by nie tracił na wojnie.

Ze względu na sposób rządzenia narodem przez zwierzchnika charakteryzuje Kant republikę jako formę państwową, w której władza wykonawcza, czyli rząd, jest po monteskiuszowsku oddzielona od prawodawczej. Odróżnia to republikę od demokracji, w której władzę wykonawczą mają wszyscy obywatele społeczeństwa i która jest despotyzmem, bo władza wykonawcza jest w niej tożsama z prawodawczą. W tak ujętej, russoistycznej demokracji prywatna wola partykularna jest już to dostosowywana do woli wszystkich, już to traktowana jako istotowo zgodna z ogólną i rozumną wolą

uniwersalną. Pierwszy przypadek oznacza wszakże sprzeczność woli powszechnej z sobą samą, bo zgodną decyzję podejmują wszyscy i nie wszyscy zarazem. Drugi przypadek oznacza zaś sprzeczność woli powszechnej z wolnością, bo z góry wyklucza jakiegokolwiek niedostosowanie woli partykularnej do uniwersalnej. *Szczególną* cechą despotyzmu demokracji jest więc zdaniem Kanta realna groźba likwidacji wolności. Dlatego też rewolucja może legalnie obalić *jedynie* demokrację, tę niszczycielkę wolności, tymczasem despotyzm autokracji czy arystokracji pozostawia miejsce na swobodę woli partykularnej – owego źródła wszelkiej pozytywnej wolności – a tylko sprowadza wolę uniwersalną do partykularnej woli monarchy bądź grupy arystokratów. Można to jednak odwrócić, stopniowymi reformami wymusić na takiej władzy kierowanie się uniwersalnym punktem widzenia⁴.

Podstawą republiki jest system reprezentacyjny, jedyne skuteczne narzędzie oddzielenia władzy prawodawczej od wykonawczej. Władza wykonawcza reprezentuje naród względem prawa, a prawo względem narodu. Całość władzy wykonawczej reprezentuje jak najmniejsza liczba osób, co minimalizuje groźbę despotyzmu, czyli sprowadzenia woli uniwersalnej do partykularnej woli osób sprawujących władzę wykonawczą⁵.

Państwa zarządzane po republikańsku byłyby przygotowane do utworzenia federacji wolnych państw, o której mówi drugi artykuł ostateczny Kantowskiego projektu wiecznego pokoju. Jakoż narody rozpatrywane jako pojedyncze osoby pozostają w stanie naturalnym, w którym szkodzą sobie nawzajem, toteż mogą i powinny się one domagać ustanowienia ustroju analogicznego do cywilnego. Ów nowy ustrój zapewniałby każdemu podmiotowi respektowanie jego praw. Nie

⁴ Por. ibidem, s. 16nn. (oryg. niem.)/15^{bn}. (przekład pol.).

⁵ Innymi słowy, im mniej zarządców na szczytach władzy wykonawczej, tym łatwiej ich kontrolować i tym mniejsze ryzyko korupcji.

może to być atoli państwo narodów, ponieważ każde państwo polega na stosunku suwerennego prawodawcy do poddanego, do ludu, a wiele narodów w jednym państwie tworzyłoby tylko jeden naród, co przeczyłoby przesłance, zgodnie z którą wchodzi tu w grę narody jako samodzielne jednostki. Należy więc ukonstytuować federację wolnych narodów, dążącą do zagwarantowania i utrzymania wolności każdego państwa z osobna i wszystkich razem wchodzących w związek, bez podlegania tych państw rygorom ujednoliconego prawa publicznego. Dla państw jako jednostek samodzielnych dzięki odrębnym językom i religiom federacja jest najlepszym sposobem zapewnienia harmonijnego rozwoju, a jednolity rząd byłby niewłaściwy, gdyż narzucałby ogólność prawa, co krępowałoby twórczą swobodę wyodrębnionych narodów⁶.

Ostatni jawny, dziewiąty artykuł ram wiecznego pokoju precyzuje warunki prawne obywatelstwa świata, czyli określa sens prawa kosmopolitycznego.⁷ Prawo obywatela świata winno mianowicie być uwarunkowane powszechną gościnnością. Wynika to z prawa każdego do zamieszkiwania dowolnego obszaru Ziemi, która nie jest nieskończoną płaszczyzną, toteż ludzie muszą się nawzajem znosić, tym bardziej, że nikt nie może sobie rościć „z natury” pretensji do zamieszkiwania danego obszaru kosztem innych.

Wreszcie artykuł tajny (sekretny) postuluje, by państwa, które przygotowują się do wojny, brały pod uwagę maksymy filozofów dotyczące możliwości zagwarantowania pokoju w życiu publicznym.

Nieco inaczej rozkłada Kant akcenty swej nauki o wiecznym pokoju w wydanej 2 lata później, w 1797 roku, *Metafizyce*

⁶ Por. ibidem, ss. 18, 35n./17^b, 31^b.

⁷ Przypomnijmy, że termin „kosmopolityczny“ („*weltbürgerlich*“) występuje w tytule *Pomysłów...* i należy do słów wyjaśniających główną ideę tego tekstu.

moralności, a ściśle w drugiej części *Metafizycznych początków teorii prawa*, które tworzą pierwszą księgę *Metafizyki...*⁸. Co prawda republika nadal jest jedynym ustrojem stosownym do idei państwa praworządnego i nadal pojmowana jest jako system reprezentacyjny, przy czym reprezentowanie polega teraz na trosce o prawa obywateli za pośrednictwem posłów (deputowanych). Władza panująca w republice może być albo monarchiczna, albo arystokratyczna, albo demokratyczna⁹. Co się tyczy stosowania prawa, najlepsza jest monarchia, jest jednak najniebezpieczniejsza, jeśli chodzi o jego stanowienie, gdyż grozi despotyzmem¹⁰. A więc rzeczywisty despotyzm demokracji, o którym była mowa w *Wiecznym pokoju*, ustępuje teraz miejsca potencjalnemu, jakkolwiek mocno utrwalonemu w świadomości potocznej, zwłaszcza pod wpływem wydarzeń rewolucyjnych we Francji, despotyzmowi monarchii.

Myliłby się jednak ktoś, kto w twierdzeniu wygłoszonym w *Metafizyce...*, że władza prawodawcza może przysługiwać tylko zjednoczonej woli narodu, która stwarzając prawa dla siebie nie jest w stanie czynić bezprawia, chciałby dostrzec rehabilitację demokracji russoistycznej. Przecież takie skupienie woli nie oznacza bynajmniej powierzenia prawodawstwa wszystkim, lecz tylko tym, którzy najlepiej ucieleśniają albo *reprezentują* ową skondensowaną wolę narodu. Mogą to być deputowani, może to być nawet charyzmatyczna jednostka.

O wiecznym pokoju mówi Kant w *Metafizycznych początkach...* w rozdziale poświęconym prawu międzynarodowemu. Prawo narodów, czyli prawo państw pozostających

⁸ Opieram się na wydaniu *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* z: I. Kant, *Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*, Berlin 1988. Istnieją też następujące przekłady polskie: I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2007, oraz I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006.

⁹ Zob. I. Kant, *Rechtslehre...*, op. cit., s. 158.

¹⁰ Por. ibidem, s. 156.

w stosunkach wzajemnych, ma następujące elementy: prawo do wojny, prawo na czas wojny i prawo po wojnie. Pierwsze wynika z tego, że narody (jako państwa) rozpatrywane w odosobnieniu znajdują się w stanie naturalnym, w którym ich własność podlega stałemu zagrożeniu; wojnę może legalnie wszczynać ten, który poczuje się zagrożony wzrostem siły sąsiada, zdolnego tym samym do zawładnięcia własnością słabszego. Prawo na czas wojny głosi, że należy ją prowadzić według takich zasad, które nie wykluczają możliwości wyjścia poza stan naturalny i przejścia do stanu prawnego. Wreszcie prawo po wojnie każe zwycięzcy stwarzać warunki zgody ze zwyciężonym i dojścia z nim do zawarcia porozumienia pokojowego¹¹.

Pokój wieczny zapewni prawny związek państw utworzony celem zaprowadzenia porządku prawnego we wzajemnych stosunkach narodów; taki porządek wykraczałby poza naturę. Związek ów może mieć wyłącznie charakter federacji, na jego czele nie może stać suweren (jak to jest w pojedynczym państwie)¹². Kant tym razem nie mówi, dlaczego tak sądzi, my dopowiedzielibyśmy, że nieosiągalna jest taka jednolitość woli ogółu narodów jak w przypadku woli ludzi tworzących jeden naród, a przecież suweren nie jest niczym innym niż wyrazem tejże jednolitości czy też wręcz nią samą. *Możliwość* zapewnienia wiecznego pokoju nie oznacza jeszcze zdaniem Kanta jego *rzeczywistości*. Co więcej, pokój taki jest tylko ideą, gdyż federacja jako związek narodów nie znosi ich odrębności, ich partykularnych interesów. A stworzenie jednego państwa obejmującego te narody nie wchodzi w grę choćby z tego względu, że praktycznie niewykonalna jest całościowa kontrola tak wielkiego obszaru¹³.

¹¹ Por. *ibidem*, §§56–58.

¹² Por. *ibidem*, s. 161.

¹³ Por. *ibidem*, s. 168.

Ostatnią ważną dla nas modyfikacją koncepcji sprzed dwóch lat jest definicja prawa obywatela świata (prawa kosmopolitycznego, o którym mówił dziewiąty artykuł ram wiecznego pokoju). Pojawia się ona w króciutkim rozdziale poświęconym tym sprawom. Miejsce gościnności zajmuje tu ogólniejsze prawo wzajemnego fizycznego oddziaływania narodów pozostających w związku pokojowym¹⁴.

Fichte

Na początku *Podstaw prawa naturalnego* (*Grundlage des Naturrechts*) z roku 1796 powołuje się Fichte na *Wieczny pokój* Kanta jako na wzór i prefigurację własnej nauki. Ale od kantowskiego republikanizmu odbiega daleko. Świadczy o tym chociażby opis struktury władz państwa praworządnego w części dotyczącej zastosowań pojęcia prawa. Dowiadujemy się mianowicie, że władza wykonawcza, czyli dysponująca środkami przymusu władza państwowa, winna być zarazem prawodawcza. Tylko bowiem pod tym warunkiem można zdaniem Fichtego liczyć na właściwe zastosowanie prawa w jego ogólności i w funkcji porządkującej. Z drugiej strony wszakże odmawia on – jak się zdaje na pierwszy rzut oka, po kantowsku – ludowi pojętemu całościowo, czyli ściśle demokratycznie, zdolności do sprawowania władzy wykonawczej. Jakoż władza wykonawcza polega na skutecznym stosowaniu przymusu, a do tego niezbędna jest nieskazitelność podmiotu wywierającego przymus: przestępca nie nałoży kary sam na siebie. Otóż lud jako dysponent władzy wykonawczej nigdy nie będzie zainteresowany w sprawiedliwym ukaraniu samego siebie jako przestępcy. Toteż musi on przenieść siłę ogółu na swych przedstawicieli, których prawo działania zgodnie z prawem

¹⁴ Por. *ibidem*, s. 169.

nie jest niczym ograniczone, a których wola partykularna jest – na mocy ustanowienia – tożsama z wolą ogólną¹⁵.

Działania władzy wykonawczej ocenia pod względem prawnym eforat, czyli wybrani przez lud najszacowniejsi, najuczciwsi i najbardziej doświadczeni, a więc z konieczności starsi wiekiem obywatele. Ich negatywna władza nie polega na stosowaniu przemocy, lecz na unieważnianiu, czyli na odwoływaniu prawnej mocy działań urzędników i ich zwierzchnictwa (tzw. interdykt państwowy).¹⁶ Ostateczna decyzja o uznaniu bądź odrzuceniu oceny eforatu należałaby do ludu, któremu interdykt jest przedstawiany jedynie w formie propozycji i do którego w sytuacji niepewności co do własnych przedstawicieli powracałaby władza stosowania przymusu. Podobnie lud uzyskuje prawo samodzielnego wystąpienia przeciw eforatowi i władzy wykonawczej – w celu ustanowienia nowej władzy – w mało skądinąd prawdopodobnym przypadku ogólnej korupcji obu tych podmiotów tudzież wzajemnego ich działania na szkodę prawa¹⁷.

Najogólniejszą, a zarazem najtrwalszą ramą prawną w państwie jest konstytucja. Określa ona zasady bezpieczeństwa obywateli i kryteria, jakie należy spełnić, żeby zostać obywatelem danego państwa. Konstytucja przyjmowana bądź zmieniana w głosowaniu jest tylko wtedy, gdy uzyskuje się jednomyślność. Tutaj dochodzą do głosu wolnomularskie zapatrywania

¹⁵ Od Kantowskiej – radykalnej i pryncypialnej – krytyki demokracji nieograniczonej różni krytykę Fichteańską kierowanie się psychologią i pragmatyką władania, choć trzeba docenić logiczną siłę argumentu podnoszącego bezskuteczność karania samego siebie przez przestępcę: gdyby przestępca miał sam na siebie nakładać karę, to przestępstwo w ogóle nie mogłoby zaistnieć.

¹⁶ Por. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, w: *Fichtes Werke III*, Berlin 1971, s. 172.

¹⁷ Por. ibidem, s. 184. Widać tu wyraźnie, że brak pryncypialnego odrzucenia demokracji nieograniczonej pokutuje u Fichtego nawrotami do idei bezpośredniego władania ogółu.

Fichtego, podobnie jak w opublikowanym 2 lata później, w roku 1798, *Systemie etyki*, w którym do obowiązków wynikających ze współistnienia z innymi inteligencjami zalicza on działalność uświadamiającą, nauczanie, organizowanie coraz doskonalszych moralnie podstaw funkcjonowania państwa jako jedyne miejsce doskonalenia się wspólnoty, wreszcie ujednolicanie sposobu myślenia i chcenia współobywateli, zgodnie z założeniem jedności rozumu i woli w człowieku¹⁸.

Po kolejnych dwóch latach ukazuje się *Zamknięte państwo handlowe*¹⁹, dzieło, w którym Fichte uznaje dobrowolną izolację państwa od wpływów zewnętrznych, jego autarkię, za warunek wypracowania pełnej efektywności politycznej i ekonomicznej oraz za środek konieczny na drodze do ukształtowania narodu *par excellence*, czyli narodowego charakteru, narodu jako podmiotu zbiorowego świadomego swej odrębności.²⁰

¹⁸ Ten swoisty patos oświatowy wieńczy rozważania 3. części *Das System der Sittenlehre* (w: *Fichtes Werke IV*, Berlin 1971), poświęconej systematycznym zastosowaniom pryncypium etyczności, czyli etyce w węższym sensie.

¹⁹ Pol. przekład Justyny Nowotniak w: J.G. Fichte, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, Warszawa 1996. Aktualności projektu Fichteńskiego w związku z rozszerzaniem się Unii Europejskiej na Wschód poświęciłem artykuł *Fichte – zamknięte państwo dobrobytu*, w: „Społeczeństwo Otwarte” 1993, nr 10.

²⁰ W tym samym mniej więcej czasie, na przełomie stuleci, napisał Hegel *Ustrój Niemiec* (pol. przekład Aleksandra Ochockiego w: G.W.F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994). Rozprawa bardziej politologiczna niż filozoficzna porusza problem zjednoczenia Niemiec, zagadnienie wówczas donioślejsze praktycznie od potęgowania wewnętrznej mocy narodu. Autor *Ustroju...* postuluje ujednolicenie systemu podatkowego, scalenie terytorialne, usprawnienie funkcjonowania instytucji państwowych, ukierunkowanie sądownictwa na ochronę ogólnego interesu państwa, oddzielenie kościoła od państwa, wreszcie uzgodnienie interesów poszczególnych stanów. Punktem wyjścia w zjednoczeniu Niemiec byłoby utworzenie stałej armii złożonej z wojsk wszystkich krajów, a cała operacja wymagałaby zastosowania siły przez wybitną jednostkę zdolną udźwignąć ciężar nienawiści biorącej się z jawnego wystąpienia przeciw przywilejom. Zauważmy tu, że

Narodu – dodajmy – który „na własnych nogach” i z własnym wkładem mógłby kiedyś przystąpić do budowania pokojowej federacji wolnych państw. Zrobi to tym łatwiej, że zgodnie z projektem Fichtego izolacja ekonomiczna szłaby w parze z wymianą kulturalną promowaną przez rząd: w tym, w czym wszyscy ludzie zachowują jedność, w nauce i sztuce, wymiana dla dobra własnego narodu by się dokonywała, wybitni uczeni i artyści byłiby cały czas mile widzianymi i częstymi gośćmi²¹.

Choć proponowane przez Fichtego rozwiązania ograniczają się do jednego państwa i jednego narodu, można dostrzec podobieństwo do dzisiejszych unijnych i wcześniejszych socjalistycznych regulacji w dziedzinie handlu, które wynika z iście masońskiej niechęci do spontanicznego samoorganizowania się ludzi także na polu ekonomii. Otóż w rozumnym i zamkniętym państwie handlowym – twierdzi Fichte – kupcowi nie zabraknie ekwiwalentu towaru dostarczonego przez producenta (wytwórcę). Możliwe potrzeby są bowiem z góry ustalone przez państwo, a do danego domu handlowego przypisani są określone klienci, których potencjał – zarówno jako dostawców, jak i konsumentów – jest z góry wymierzony, jeżeli natomiast nie wymieniają się z tym domem handlowym (czy kupcem jako jego przedstawicielem), znaczy to, że nie respektują zasady pośrednictwa, za co powinni być ukarani. Ostatnim zabezpieczeniem kupca przed niewypłacalnością jest regulacja, zgodnie z którą może on rozpocząć swą działalność handlową tylko pod warunkiem, że dysponuje kapitałem zapewniającym pokrycie wydatków w okresie między zakupem pierwszego artykułu a jego zbytem²².

Heglowski model zjednoczenia Niemiec można ekstrapolować na próby szerzej i śmieiej pomyślanej unifikacji państw. Warunkiem *sine qua non* takiej ekstrapolacji jest ich bliskość kulturowo-cywilizacyjna.

²¹ Por. J.G. Fichte, *Zamknięte...*, op. cit., s. 244.

²² Por. ibidem, s. 166nn.

Potrzeba ograniczenia wolności handlu ma zresztą swoje całkiem realne przyczyny. Płynie ona w ogólności stąd – powiada Fichte w II księdze *Zamkniętego państwa...* – że rozrost i koncentracja rynku w postśredniowiecznej Europie pociągnęły za sobą niekorzystne zjawiska. Z jednej strony zwielokrotniła się masa dostępnych dóbr, a tym samym wzrosły potrzeby konsumentów, z drugiej strony konkurencja wzajemna licznych producentów prowadzi nieuchronnie do obniżania cen, a zaniżanie jakości produktu ma im to zrekompensować. Obniżanie cen przekłada się na ubóstwo rzesz ludności pracującej, a zaniżanie jakości oznacza oszustwo w skali społecznej i stratę sił i czasu.

Obrona państw nowożytnych przed zubożeniem okazała się nieskuteczna. Wzrost eksportu bowiem, promowanie rolnictwa i eksportu surowców, a także krajowego przemysłu przetwórczego, opodatkowanie wwozu przetworzonych artykułów zagranicznych i ulgi dla surowców z zagranicy, wreszcie pośrednictwo w handlu między innymi państwami – wszystko to wywołuje analogiczne działania innych krajów, co prowadzi do powszechnej wojny handlowej. Do jej przejawów należą cła, ciche przyzwolenie rządów na przemyt, także niszczenie nadwyżek surowcowych, aby utrzymać ceny. Tracą na tym zwłaszcza państwa bogate, bo zmniejsza się zapotrzebowanie na wysokojakościowe artykuły przetworzone, maleje przewaga handlowa państw bogatych nad sąsiadami, których niezależność oparta na wywozie surowców rośnie. Znalazienie nowych rynków zbytu tylko odsuwa w czasie nadejście kryzysu. Wojna handlowa przeobraża się często w krwawą wojnę zbrojną.

Rozprężenie w międzynarodowych stosunkach ekonomicznych idzie w parze z rozprężeniem wewnątrz poszczególnych krajów. Cła i niekontrolowany import podnoszą ceny, dodatkowym obciążeniem dla obywateli jest to, że państwo,

które broni się przed obcą konkurencją, ogranicza dostęp do zagranicznych dóbr przetworzonych. Przekonany, że rząd okrada swych poddanych, lud zaczyna oszukiwać państwo. Przemysł i defraudacja stają się czymś zwyczajnym, rząd zwalcza je przy pomocy płatnych donosicieli i rozbudowanego aparatu administracyjnego, co się niekorzystnie odbija na przemyśle krajowym, gdyż ubywa rąk do pracy w sferze materialnej.

Trzeba więc wykonać krok radykalny – kontynuuje Fichte w księdze III – i uzdrowić stosunki gospodarcze przecinając związki z zagranicą i poddając odgórnej kontroli całość życia społecznego w kraju, aby spotęgować dobrobyt obywateli i przygotować państwo do odgrywania doniosłej roli w przyszłym pokojowym związku państw handlowych. Związek taki – dodajmy tu od siebie – reaktywować by mógł porzucony w imię uzdrowienia ekonomii wspólny rynek Europy przednowożytnej. Okrzepte państwa utworzyłyby strukturę regionalnego podziału pracy, ze szczególnym uwzględnieniem rolnictwa. Można by jeszcze pomyśleć o wspólnej walucie i ochronie produkcji własnej przed konkurencją innych bloków kontynentalnych, zanim pokojowa federacja obejmie wszystkie ludy Ziemi²³.

²³ W wykładach z 1812 roku zatytułowanych *Systematyczna teoria prawa* (*Das System der Rechtslehre*, [w:] *Fichtes Werke X*, Berlin 1971) Fichte modyfikuje swą koncepcję zamkniętego państwa handlowego właśnie w kierunku jego coraz większej otwartości na praworządną interakcję z innymi krajami. W państwie, w którym własność mierzy się pracą, handel zagraniczny staje się równoprawną dziedziną obok handlu wewnętrznego. Osoby prywatne mogą bez przeszkód przekraczać granice między państwami, o ile udowodnią, że nie zamierzają działać na szkodę państwa, które odwiedzają. Prawo swobodnego podróżowania wchodzi w skład prawa międzynarodowego i jest prawem obywatela świata, który może swobodnie przemieszczać się po ziemi i zgłaszać akces do związków opartych na prawie (por. *ibidem*, s. 651). Zgodnie z prawem międzynarodowym każde państwo może wchodzić w sojusze ze swym sąsiadem bądź z większymi grupami państw sąsiadujących.

Ta stopniowa realizacja celu ogólnoludzkiego zgadzałyby się z zadaniami masonerii, o jakich mówi Fichte w pochodzącej z 1802 roku *Filozofii wolnomularstwa*²⁴. W życiu społecznym dąży mianowicie mason do takiego ideału życiowego, który by przewycięzał specjalizację wynikającą z podziału pracy, zróżnicowania stanów tudzież z funkcjonalizacji działań. Mason przede wszystkim dostrzega i propaguje dopełnianie się rozmaitych sfer kulturowo-cywilizacyjnych, bo przyświeca mu wzorzec harmonijnego, uniwersalnego człowieczeństwa. Jednakże realizacja tego wzorca etycznej przydatności jednostki do współtworzenia sprawnego organizmu kosmopolitycznego zakłada przestrzeganie praw danego państwa, w którym żyje mason, i współtworzenie przezeń dobrobytu tegoż państwa. Ale już na gruncie religii wychodzi on ponad podziały, osobliwości lokalne i partykularyzmy zastanych religii, ma bowiem na oku uniwersalną religię absolutną, zakorzenioną w życiu masona i w świecie, na który stara się on wpłynąć²⁵.

W wygłoszonych dwa lata później w Berlinie wykładach *Rysy zasadnicze epoki współczesnej*²⁶ rozszerza Fichte konsekwentnie ten ideał religijny na cały gatunek ludzki, którego pomyślność jest celem dziejów: pomyślność pojęta religijnie jako uczestnictwo każdego przedstawiciela ludzkości w wewnętrznie ujawniającej się światłości boskiego życia, która

Sojusze te z jednej strony chronią obywateli państw sojusznicznych przed bezprawiem ze strony innych narodów, niezorganizowanych lub tworzących państwa niepraworządne, a z drugiej – pozwalają na prewencyjny podbój owych narodów celem zaprowadzenia w nich porządku prawnego, skoro one same nie potrafią tego uczynić.

²⁴ J.G. Fichte, *Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant*, [w:] idem, *Werke 1801–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

²⁵ Por. ibidem, ss. 446n., 449.

²⁶ J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, w: *Fichtes Werke VII*, Berlin 1971.

nadaje kierunek życiu doczesnemu. Światłość ta współgra z rozumem w historii. Działa on tak, by koniec końców wszelkie stosunki międzyludzkie ułożyć wedle planu rozumnej wolności, podobnie zresztą jak w historiozofii Kanta. Bieg dziejów wyznacza pięć epok. W pierwszej, w epoce rozumności instynktownej, rozum organizuje stosunki międzyludzkie jako siła naturalna, nie poddana refleksji. Druga jest epoka dominacji i podległości: jednostki i grupy obdarzone większą mocą i większymi zdolnościami, ugruntowanymi w rozumie, zdobywają władzę nad słabszymi. Dziś – powie Fichte o swojej współczesności – żyjemy w trzeciej epoce, epoce wolności, tu wyzwalamy się spod dominacji rozumnych i władczych jednostek oznacza zerwanie wszelkiej ogólnej więzi rozumu i oparcie się na własnym interesie partykularnym. Przed nami jeszcze dwie epoki: nauki rozumowej i sztuki wolności. Pierwsza z nich to okres coraz dalej i głębiej sięgającego uświadamiania sobie przez ludzkość, że to rozum jest siłą organizującą życie. W ostatniej ludzkość w sposób wolny i świadomy ukształtuje swoje życie zgodnie z wymaganiami rozumu.

Od drugiej połowy pierwszej dekady XIX wieku Fichte coraz wyraźniej i konsekwentniej kojarzy cel ludzkości ze spełnieniem religijnym. U kresu swej drogi życiowej, w wykładach z 1813 roku o teorii państwa²⁷, opiera etyczność – czyli rozumną wolność – wprost na intuicji bytu ponadzmysłowego. Intuicję tę Fichte określa wszakże jako obraz poznawczy, a nie objawienie naoczne, bezpośrednie. Bóg byłby więc dany w poznaniu, w ludzkiej samowiedzy, pośrednio – jako odzwierciedlenie oraz głęboka podstawa jej spontaniczności i samodzielności²⁸.

²⁷ J.G. Fichte, *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, w: *Fichtes Werke IV*, Berlin 1971.

²⁸ Por. *ibidem*, ss. 381n., 386n.

Etyczne prawo i życie realizuje zawartą w ludzkich umysłach nadprzyrodzoną boskość, urzeczywistnia jej kreatywny potencjał²⁹. Inicjatorką jest tu wolna intersubiektywność, czyli hipotetyczna zbiorowość inspirująca wolność i kulturę innych.³⁰ W świecie chrześcijańskim wzorca współgrania woli ludzkiej z wieczną wolą Boga dostarcza Chrystus³¹. Współgranie to nadaje woli ludzkiej nieśmiertelność, która jest naszym udziałem już w życiu doczesnym, ale pod warunkiem, że odwrócimy się od skończoności. Chrześcijaństwo ze swej strony – pisze Fichte w *Dygresjach do teorii państwa* – przygotowuje etycznie do życia w państwie wolności i rozsądku, gdzie przymus ustąpi miejsca dobrowolnemu poddaniu się wiecznej woli Boga – na wskroś zrozumiałej – i płynącemu z niej porządkowi³². Ziemska teokracja antyku ustępuje z wolna miejsca zrozumianej teokracji niebieskiej³³. Etyczność

²⁹ Por. ibidem, s. 288n.

³⁰ Por. ibidem, s. 472. Jest to zastosowanie myśli, jaką Fichte wypowiedział siedem lat wcześniej w *Zachęcie do życia błogiego* (*Die Anweisung zum seligen Leben*, Deutsche Bibliothek in Berlin 1912 – przedruk wydania *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, Verlag der Realschulbuchhandlung: Berlin 1806), popularnym i podstawowym wykładzie własnej teorii religii: sednem współdziałania z innymi ludźmi jest tu wzajemne uprzytamnianie Bożego Życia jako intersubiektywnego podłoża naszego bytowania (wykład IX).

³¹ Por. J.G. Fichte, *Die Staatslehre...*, op. cit., ss. 538, 541n. Chrystus jest tu konkretyzacją pojęcia charakteru jako pozytywnego źródła duchowego interakcji ujednociającej kolektyw. Jest to pojęcie rozwinięte w *Systemie etyki* z 1812 roku (*Das System der Sittenlehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, [w:] *Fichtes Werke XI*, Berlin 1971).

³² Por. J.G. Fichte, *Excuse zur Staatslehre, 1813*, [w:] *Fichtes Werke IV*, Berlin 1971, s. 609n.

³³ Por. ibidem, s. 611. W wykładzie X *Zachęty...* stwierdza Fichte, że właściwy stosunek do innych ludzi wyznacza ogólna inteligibilna miłość, tzn. ktoś, kto liczy się z wolnością i godnością innych, dążyć będzie do wyplenienia tolerancji dla niższych uczuć i form miłości, by rozpalic powszechną miłość Bożą. Nie będzie przy tym ustawał w wysiłkach, nie będzie przejmować się przeszkodami, pewny tego,

nacechowana teocentrycznie przygotowuje zatem przeobrażenie religijne człowieka i jego świata – mówi Fichte w *Systemie etyki* z 1812 roku – a katalizatorem tej transformacji jest kościół jako gmina związana symbolem odsyłającym do głębokiej, etycznej prawdy wiary³⁴.

Schelling

Spełnienie przeznaczeń ludzkości w dziedzinie pozapolitycznej jest też myślą przewodnią Schellingiańskiej filozofii państwa³⁵. Pojęcie państwa podlegało różnym przemianom na poszczególnych etapach rozwoju systemów Schellinga. Początkowo traktował on je jako coś zewnętrznego, co zaburza rozwój wolności, toteż uważał, że warto je odrzucić. W filozofii tożsamości – również w *Wykładach o metodzie studiów akademickich* (prowadzonych w roku 1802)³⁶ – państwo rozpatrywane jest już jako całość organiczna, nie mechaniczna, aktywne politycznie są wolne osoby, które w myśleniu i działaniu kierują się ideą rozumu³⁷. Wreszcie filozofia mitologii i objawienia dostrzega w państwie obszar urzeczywistnienia

że w końcu – prędzej czy później – istotowa prawda ludzkiego bytu zatriumfuje.

³⁴ Por. J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, op. cit., ss. 104–111, 115n.

³⁵ Obszerniej pisałem o tych sprawach w swej książce *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Warszawa 2004. W niniejszym artykule posiłkuję się zaczerpniętymi z niej sformułowaniami.

³⁶ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, [w:] *Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeitalter ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, Darmstadt 1956.

³⁷ Por. ibidem (wykład 10., o studiach historycznych i prawniczych), ss. 87nn., 91.

porządku inteligibilnego, w którym każdemu przypisano określone miejsce w całości życia wspólnoty. Przydział miejsc dokonuje się stosownie do charakteru duchowego każdej jednostki. Charakter ten kształtuje się w relacji do innych jaźni duchowych.³⁸ Ale również tu, w swej późnej filozofii, ma Schelling przeświadczenie, że osoba poszczególna swą najwyższą wolność osiąga poza lub ponad państwem, na polu sztuki, religii lub nauki (zwłaszcza filozofii). Porządek państwowy stanowi „sanktuarium natury”, a najlepszy jest monarchiczny³⁹, konstytucjonalizm natomiast jest zawężającym, nieroztropnym uproszczeniem różnorodności życia w państwie⁴⁰. Takie czy inne wszalako, państwo jest koniecznym etapem jeno, który ludzi predestynowanych przygotowuje do życia wyższego.

W środkowym okresie swego rozwoju filozoficznego, w *Stuttgarckich wykładach prywatnych* (1810), przypisuje Schelling państwu funkcję kielznania naszej zwierzęcości, toteż trudno byłoby mu tu nadać państwu wzniosłe miano „sanktuarium natury”. Co prawda państwo takie daje człowiekowi schronienie przed przypadkowością, niepokojem i nieprzewidywalnością przyrody, ale nie może ono poprzestać na środkach czysto fizycznych, musi uwzględnić wyższe motywy duchowe, nad którymi jednak nie ma władzy, nie może mianowicie nic nakazać w tej dziedzinie⁴¹. Wojny, bieda i dolegli-

³⁸ Por. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1847–52), [w:] F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1985, s. 538n. (wykład XXII).

³⁹ Myśl wypowiedziana już w roku 1807, w mowie wygłoszonej w monachijskiej Akademii Umiejętności 12 października z okazji imienin Maksymiliana Józefa – zob. F.W.J. Schelling, *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody*, [w:] idem, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 512n.

⁴⁰ Zdrowy pogląd antymasoński i antyfichteański.

⁴¹ Por. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, [w:] F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1985, s. 73.

wości, które rujną państwa, a ludzi wpędzają z powrotem w stan natury, dopełniają obrazu państwa jako obszaru fizyczności, pola gry nagiego instynktu samozachowawczego⁴². Kultura duchowa i dzieła tej kultury to w najlepszym razie zjawiska *towarzyszące* funkcjonowaniu państw.

Rozdarte między Kościołem, który nakazywał poszukiwać wewnętrznej jedności duchowej, a państwem, poszukującym jedności zewnętrznej w świecie, narody Europy powinny zdaniem Schellinga liczyć na rozwinięcie zasady religijnej na gruncie obumierającej państwowości. Rodzinę narodów spajałyby wtedy uniwersalne przekonania religijne. W takim świecie, którego czasu nadejścia nie znamy, ostatnim ustrojem – a więc ostatnim słowem polityki – winna być powszechna arystokracja ducha. Opierałaby się ona na boskości wolnościowego nastawienia umysłu, a jej trwałość zabezpieczałby mądry monarcha⁴³.

Jeszcze raz, obszernie i wyczerpująco, przedstawia Schelling swoją teorię państwa w przywoływanym już wykładzie 22. *Filozoficznego wprowadzenia do filozofii mitologii*. Pod koniec owego wykładu uczy on nas rozpoznawać aspekty bytu społecznego. Każdy członek wspólnoty ma swoje miejsce w inteligibilnym porządku rozumnej woli, który częściowo materializuje się w państwie. Zasadą porządku aksjologicznego wspólnoty jest służba sprawom ogólnym⁴⁴.

W dwóch następnych wykładach opisuje Schelling ustrój państwowy, cel życia państwowego oraz warunki przeciętne państwa.

Państwo trwa jako wspólnotowe ucieleśnienie prawa. Prawo pochodzi z inteligibilnej sfery woli ogólnej, jest więc

⁴² Por. *ibidem*, s. 74.

⁴³ Por. D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Bd. I: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen 1966, s. 247.

⁴⁴ Por. *Philosophische Einleitung...*, op. cit., ss. 539, 543. Myśl tu wyrażona jest pokrewna późnym koncepcjom Fichtego.

wyższą potęgą, od której podmioty prawa zależą. Ale też człowiek może je zaakceptować z wewnętrznego przekonania, skoro służy ono dobrobytowi obywateli. Dlatego też nie traktują oni prawa jako determinacji *absolutnej*, albowiem właśnie harmonijne współzycie w kolektywie uzasadnia posłuszeństwo prawu⁴⁵.

Błądzą ci zdaniem Schellinga, co uważają, że immanentnym celem ewolucji społecznej i dziejowej jest zanik tarć między prawem a empirią, czyli życie wszystkich zgodne z ideałem prawnym i pokojowe na wieki wieków. Państwo jako organizacja naturalna nie może się uwolnić od faktyczności czy przypadkowości. Z drugiej jednak strony istnieje cel wewnętrzny w stosunku do historii jako procesu uwarunkowanego przyrodniczo: harmonia woli i świata, ducha i duszy. Ani ustrój despotyczny, ani demokratyczny nie przybliży tego celu w stopniu zadowalającym. Pierwszy nie, ponieważ obliczony jest na szczęście panującego; drugi nie, ponieważ zasadą demokracji był, jest i będzie interes partykularny, czyli rozkosz zmysłowa jednostki. Demokracja prowadzi koniec końców do anarchii⁴⁶. Trzeba się więc rozejrzeć za taką formą życia społecznego, w której zasadą interakcji byłaby uwewnętrzniona *etyczna* wolność działania (cnoty mieszczkańskie), przejawiająca się jako spontaniczność⁴⁷. Za przygotowanie może tu posłużyć identyfikacja członka wspólnoty z jej wolnościowymi prawami, które łądzą rygoryzm uniwersalnego prawa moralnego (kantowskiego), domagającego się bezwzględego podporządkowania⁴⁸. I dopiero monarchia – z jej respektem

⁴⁵ Por. ibidem, s. 545n.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 547n.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 551.

⁴⁸ Poluzowanie rygorów może polegać np. na szerszym uwzględnianiu przez sądy okoliczności łądzących lub wręcz na aktach łaski ze strony głowy państwa, czego niełatwym warunkiem, jeśli chodzi o władze, jest

dla autorytetu, dla wewnętrznego porządku hierarchicznego (ugruntowanego w idei), z jej odpowiedzialnością władcy przed narodem – walnie przybliży zupełne urzeczywistnienie owego celu, jakim jest harmonia duchowo-psychiczna.

Jednostka utwierdzająca swoją wolę w końcu jednak i w monarchii sprzeciwi się pętającej ją ogólności prawa moralnego i pozytywnego. Powracając w kontemplacji wewnętrznej do Boga indywidualność jednoczy się z idealną ogólnością absolutu.⁴⁹ Etapy, jakie należy tu rozróżnić, to mistyczna pobożność, sztuka i kontemplatywna nauka. W sztuce artysta kształtuje swoją osobowość, aby we własnym wnętrzu odnaleźć twórczą osobę boską; nauka kontemplatywna dostarcza *idealnego* odniesienia do czystego aktu boskiej egzystencji. Ów powrót to jednak nic trwałego; człowiek co i raz odskakuje stamtąd, by działać, by manifestować swoją wolę.

Ponad państwo człowiek może zatem u Schellinga wykroczyć jedynie *w obrębie* państwa, które również w najdalszej przyszłości pozostanie solidnym, ostatecznie *nie* w pełni zanikłym podmurowaniem międzyludzkiej interakcji.

Tak więc przemożenie (przebolenie, zwinięcie) państwa ani nie oznacza jego unicestwienia teraz, w późnej filozofii objawienia, ani nie oznaczało nic takiego wcześniej. Do tej anarchistycznej myśli Schelling najbardziej się zbliżył na początku i w środku swej drogi filozoficznej, ale nawet wtedy nie nawoływał do destrukcji państwa. Młodzieńcze „zanikanie” i późniejsze „obumieranie” państwa *bynajmniej* nie znaczy, że musi ono przepaść na Ziemi, lecz tylko, że nie powinniśmy zgoła uważać go za wartość najwyższą. Państwo przeto

nieprzerwana i czujna świadomość realnego, *ustrojowego* porządku społecznego w jego zmienności i dynamice. Konstytucja natomiast i sztywne ustawy na niej oparte ułatwiają co prawda orzecznictwo, ale kosztem skrępowania wolności i swobody działania w zmiennych sytuacjach.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 566n.

zanika i obumiera co najwyżej jako nić przewodnia naszego dojrzałego ducha, który wszelako pomny swej zmysłowej woli działania traktuje je jako wieczystą organizację prawną. Wydarzenia dziejów powszechnych mogą mieć wartość tylko o tyle, o ile pozwalają przeświecać wolności nacechowanej religijnie bądź posuwają naprzód sprawę jej „panowania”. Zarazem ów ukryty zamysł wszelkiego dziania się nie oznacza, że potrafimy umknąć zależności od przyrody. Pozostajemy przecież istotami skończonymi. Najlepszą strategią życiową byłoby więc jak najpełniej wyeksploatować tę skończoność jako żyzne podłoże przejawiania się wolności.

Hegel

Również Hegel przyznaje w *Wykładach z filozofii dziejów*⁵⁰, że na rozumnej wolności nadbudowuje się religijność⁵¹. Treść doświadczenia religijno-etycznego jednostki podporządkowana jest przy tym prawidłowości ducha świata, a świadomość religijna zbiorowości jest centralna dla państwa i jego ustroju⁵². Inaczej niż u Schellinga, państwo stanowi u Hegla

⁵⁰ Wygłaszanych w roku akad. 1830/31, a więc tuż przed śmiercią. Opieramy się na wydaniu G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1958.

⁵¹ Por. ibidem, t. 1, s. 51.

⁵² Por. ibidem, ss. 56, 75nn. Jest to najpóźniejsze stanowisko Hegla w kwestii religii, zgodne z ujęciem problemu w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (w wydaniach z lat 1827 i 1830). Wcześniej, w przywoływanych poniżej *Zasadach filozofii prawa*, podkreślał Hegel niezbędność oddzielenia sfery religii i kościoła od instytucji państwowych. To, co w religii jest subiektywne i płynne (rozumna więź prawna), w państwie zostaje zobiektywizowane i skrytalizowane. Ponadto państwu przyznaje Hegel w *Zasadach...* aktywną rolę w kształtowaniu zbiorowej świadomości religijnej: państwo silne wewnątrznie może pozwolić sobie na daleko idący liberalizm wyznaniowy, co zaowocuje wzrostem zaufania mniejszości religijnych do obowiązujących praw i struktur, a w dalszej

właściwe miejsce urzeczywistniania się ducha, czyli szeroko rozumianej kultury, w toku ewolucji historycznej. Dzieje sztuki, religii czy filozofii są w miarę jednolite, gdyż w sumie ukazują rozwój jednej zasady, która na wyższych etapach dopełnia tylko formy wcześniejsze. Dzieje narodów natomiast nie mają tak prostego przebiegu, każdy z nich bowiem jest odrębną, w sobie domkniętą całością momentów kultury, cywilizacji, życia, słowem: ducha. Każdy naród, który zwyciężywszy opór materii, nadał sobie formę państwa, jest dla siebie indywidualnością, wyłączającą totalnością, i prze do utwierdzenia swej tożsamości.

Ta charakterystyka stanowiła 10 lat wcześniej myśl przewodnią *Zasad filozofii prawa* w części poświęconej prawu międzynarodowemu⁵³. Państwo jest tu indywidualnością, ma tożsamość w stosunkach z innymi państwami reprezentowaną przez suwerena. Owa tożsamość wyraża zawsze jakąś ustrojową zasadę religijno-etyczną, idealną i ogólną. Ze względu na nią drugorzędne stają się własność obywateli i wszelkie skończone określenia konkretnego bytu historycznego, a takie podporządkowanie elementu niższemu wyższemu jest skądinąd przejawem zdrowia zbiorowości. Oczywiście państwo ze swej strony dba o wymierne i historycznie zmienne dobro obywateli, o ich dobrobyt, toteż oceniając działania państwa nie powinniśmy stosować abstrakcyjnych kryteriów moralnych⁵⁴. Niemniej to dopiero uczciwa służba ogólności

konsekwencji doprowadzi do pogłębionego ujednoczenia wiary religijnej społeczeństwa. Tymczasem w *Encyklopedii...* i w filozofii dziejów religia narodu tworzącego państwo traktowana jest jako fundament ustrojowy, który spaja dziedziny sakralną i świecką.

⁵³ Zob. i por. w zw. z niniejszym akapitem G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, §§ 330–340, jak również §§ 321–329, wraz z uzupełnieniami.

⁵⁴ Osąd nad historią i stosunkami wzajemnymi państw należy do ducha ogólnego i dziejów powszechnych.

państwa daje poczucie prawdziwego męstwa, które różni się od formalnej dzielności kogoś, kto uniezależnił się od rzeczy⁵⁵. Prawdziwe męstwo łączy pełne zaangażowanie z absolutnym samowyrzeczeniem, przy czym podczas wojny ktoś tak mężny nie odczuwa nienawiści do wroga jako jednostki. Wojna najlepiej uprzytamnia nieważność wszystkiego co skończone, co w warunkach trwałego pokoju kosztuje i przyczynia się do rozkładu i zaniku poczucia zdrowej, organicznej jedności tego, co ogólne i idealne. Ale wojna sama w sobie zawiera potencjalność pokoju: traktuje się ją jako stan, który powinien przeminąć, posłowie są nietykalni, a własność prywatna i ludność cywilna zasadniczo nienaruszalne dla wojujących stron.

Ponieważ państwa nie są w stosunkach wzajemnych osobami prywatnymi, nie kierują się moralnością, lecz raczej wolą (siłą) skojarzoną z prawem; zawierając umowę stają jednocześnie ponad nią. Są wszakże indywidualami. Określają siebie tedy przez negację względem otoczenia, toteż kantowska federacja państw jako suwerenna indywidualność również musiałaby wykreować wroga. „Wieczny pokój postulowany jest często jako ideał, do którego ludzkość powinna dążyć. [...] Państwo jest jednak pewnym indywiduum, a w indywidualności zawarta jest w sposób istotny negacja. Jeśli więc pewna liczba państw staje się jedną rodziną, to związek ten jako indywidualność musi stworzyć sobie przeciwieństwo i kreować wroga”⁵⁶. Wojna konsoliduje też narody wewnętrznie.

⁵⁵ Około 20 lat wcześniej, w rozprawie *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie* (tłum. M. Poręba, [w:] *Ustrój Niemiec...*, op. cit.), s. 102n., mówił Hegel o wychowaniu etycznym jako przygotowaniu do służby państwu i o cnotach etycznych – charakterystycznych dla stanu ludzi wolnych (czyli przeznaczonych do działalności państwowej) – jako naturalnych przejawach substancji etycznej, czyli – by użyć pojęć z *Zasad filozofii prawa* – jej idealności i ogólności.

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady...*, op. cit., s. 434. Ta na wskroś „schmittowska” myśl Hegla nie oddaje sprawiedliwości Kantowi, u którego państwa

Państwa uznają się nawzajem w swej suwerenności, jedno uwzględniając to, co się dzieje w innym, i zawierając umowy (oczywiście o wiele mniej jest umów między państwami niż między obywatelami w jednym państwie). Dotrzymanie umów zawisło od szczegółowej woli odpowiednich państw, skoro nie może być nad nimi suwerennego zwierzchnika⁵⁷. Toteż nabrzmiałe spory rozstrzyga wyłącznie wojna. Bierze w niej udział już to armia stała (wszyscy żołnierze zawodowi), jeżeli konflikt jest ograniczony, już to ogół obywateli, jeżeli zagrożona jest całość państwa, jego samoistność. Armii stałej – powiada Hegel – nie należy oceniać z rezonującego punktu widzenia kosztów jej utrzymania⁵⁸.

W *Encyklopedii nauk filozoficznych*, w której Hegel systematycznie wyklada całość swej nauki w jej postaci ostatecznej, państwo należy do etycznej dziedziny ducha obiektywnego. Nas interesuje tu teoria wzajemnych oddziaływań państw jako indywidualów wyższego rzędu. Otóż są one teraz samoistnymi indywidualnościami *narodowymi* (w *Zasadach...* Hegel mówił raczej o *społeczeństwie obywateli* jako właściwym podmiocie politycznym). Wyłączają się one nawzajem, toteż w ich stosunkach wzajemnych panuje arbitralność i przypadkowość – nie ma rzeczywistego prawa międzynarodowego

sfederowane nie miały zwierzchnika, czyli nadrzędnego suwerena, i pozostawały w stosunkach twórczej rywalizacji.

⁵⁷ Por. ibidem, § 333. Przy okazji znowu przykład nierzetelnej krytyki Kanta. W tymże paragrafie imputuje Hegel Kantowi wprowadzenie przypadkowej woli suwerennej jako gwarancji zgody wzajemnej państw i opartego na niej wiecznego pokoju.

⁵⁸ Por. ibidem, § 326. Tutaj Hegel nie nawiązuje *expressis verbis* do trzeciego artykułu wstępnego *Wiecznego pokoju*, ale można przypuścić, że ma go na myśli. Kant jednakże na pewno nie postulował zniesienia wojsk regularnych ze względu na koszty ich utrzymania, lecz dlatego, że zachowując stałą gotowość bojową ustawicznie zagrażają one pokojowi.

– co prowadzi do stanu wojny⁵⁹. Wystawia on na szwank samoistność państw, dlatego trzeba mu zapobiec. Służy temu zewnętrzne prawo państwowe, które po części opiera się na pozytywnych traktatach (postanowieniach pokojowych), czyli na prawach pozbawionych realnej trwałości, po części zaś na tzw. prawie narodów, czyli na wzajemnym „uznawaniu się” państw i na obyczajach⁶⁰. Obszarem realizacji wolności ducha są dzieje powszechne, a ich siłą sprawczą są narody osiągające coraz wyższą samowiedzę wolności,⁶¹ przy czym racjonalność służących jej praw musi tu harmonizować z religijną samowiedzą, z religijnym sumieniem narodu⁶².

Podsumowanie

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że poszukując odpowiedzi na pytanie o optimum w polityce międzynarodowej idealizm niemiecki wybrał model organicznego kształtowania się pożądanego ustroju. Jakoż nawet Fichte, który zrazu opowiadał się za likwidacją podziału władz – choć nie systemu reprezentacyjnego – i zachęcał do autarkicznej drogi do wzmocnienia państwa, odgórnie regulowanego, uznał w końcu, że gatunek ludzki spełnia swe przeznaczenie w sferze etyczno-religijnej, w coraz pełniejszej, ale swobodnej partycypacji w udzielającej się z wolna Boskiej egzystencji. Fichte zapewniał, że kontynuuje projekt kantowski, jednak jego pomysły nie zawsze pokrywały się z republikanizmem, antydemokratyzmem i federacjonizmem królewieckiego mędrca, jakże dalekiego od narzucania

⁵⁹ Por. *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, § 545.

⁶⁰ Por. *ibidem*, § 547.

⁶¹ Por. *ibidem*, §§ 548, 550.

⁶² Por. *ibidem*, s. 552.

centralnego organu sterowniczego i od wprowadzania międzynarodowego suwerena. Dlatego zasadniczo nierzetelna jest Hegłowska krytyka projektu wieczystego pokoju, kiedy zgłasza sprzeciw wobec rzekomego postulowania przez ów projekt suwerena międzynarodowej federacji. Poza tym łatwo odnotować u Hegła sporo zdrowych obserwacji, do których niewątpliwie należą uznanie indywiduum państwowego za najwyższy konkretny podmiot dziejów tudzież dowartościowanie wojny jako sposobu przywracania narodowi etycznej mocy. Przyznanie religii statusu podstawy ustroju państwowego robi z Hegła bardziej oczywistego teologa politycznego niż Schelling. Ten najwybitniejszy i najlepiej wykształcony przedstawiciel klasycznego idealizmu niemieckiego kładł bowiem nacisk na potrzebę wykroczenia ponad państwo – co prawda w ramach państwa – i na apolityczność wolności nacechowanej religijnie. Oświecona monarchia ma według Schellinga stwarzać najlepsze warunki do swobodnego odniesienia duszy jednostki do boskiego absolutu. Arystokratyzm idzie u niego w parze z chwalebnyim zaufaniem do zdolności samoorganizacyjnej ludzi „instynktownie” dążących do ekstatycznego „skoku” w absolut.

Bibliografia

- Fichte J.G., *Das System der Rechtslehre*, [w:] *Fichtes Werke X*, Berlin 1971.
- Fichte J.G., *Das System der Sittenlehre*, [w:] *Fichtes Werke IV*, Berlin 1971.
- Fichte J.G., *Das System der Sittenlehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, [w:] *Fichtes Werke XI*, Berlin 1971.
- Fichte J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben*, Deutsche Bibliothek in Berlin 1912 – przedruk wydania *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*, Berlin 1806.
- Fichte J.G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, [w:] *Fichtes Werke VII*, Berlin 1971.

- Fichte J.G., *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*, [w:] *Fichtes Werke IV*, Berlin 1971.
- Fichte J.G., *Excuse zur Staatslehre, 1813*, [w:] *Fichtes Werke IV*, Berlin 1971.
- Fichte J.G., *Grundlage des Naturrechts*, [w:] *Fichtes Werke III*, Berlin 1971.
- Fichte J.G., *Philosophie der Maurerei. Briefe an Konstant*, [w:] idem, *Werke 1801–1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Fichte J.G., *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, tłum. J. Nowotniak, Warszawa 1996.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *O naukowych sposobach rozważania prawa naturalnego, jego miejscu w filozofii praktycznej oraz relacji do pozytywnych nauk o prawie*, tłum. Marcin Poręba, [w:] idem, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F., *Ustrój Niemiec*, tłum. A. Ochocki, [w:] idem, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
- Jähnig D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Bd. I: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen 1966.
- Kant I., *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, tłum. I. Krońska, [w:] T. Kroński, *Kant*, Warszawa 1966.
- Kant I., *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, tłum. W. Galewicz, Kęty 2006.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2007.
- Kant I., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, [w:] idem, *Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*, Berlin 1988.
- Kant I., *Zum ewigen Frieden/Projet de Paix Perpétuelle/Proiekt wieczystego pokoju*, Warszawa 1995.
- Marszałek R., *Fichte – zamknięte państwo dobrobytu*, „Społeczeństwo Otwarte” 1993, nr 10.
- Marszałek R., *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Warszawa 2004.

Schelling F.W.J., *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody*, [w:] idem, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.

Schelling F.W.J., *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1847–52), [w:] idem, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1985.

Schelling F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen*, [w:] idem, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1985.

Schelling F.W.J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, [w:] *Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeitalter ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus*, Darmstadt 1956.

Jacek Kępa

Od świętej przemocy do świętej demokracji – przemiany światopoglądu Tomasza Manna w latach 1914–1922

I. Niemcy kontra Zachód

Jestem głęboko przekonany, że naród niemiecki nigdy nie będzie kochał politycznej demokracji z tego prostego powodu, że samej polityki kochać nie potrafi, że okrzyczane „państwo zwierzchnie” dla narodu niemieckiego jest i pozostanie właściwą, przystępną i pożądaną, w gruncie rzeczy, formą państwowości¹.

Państwo zwierzchnie to polityczna forma istnienia Niemiec po roku 1871. Stworzona przez Bismarcka konstrukcja ustrojowa była kompromisem między zasadami feudalnymi, przewidującymi uprzywilejowaną pozycję arystokracji i decydujący wpływ cesarza, osobiście podejmującego najważniejsze decyzje państwowe, a wpływami demokracji, coraz silniej kształtującymi życie polityczne europejskich społeczeństw. W przypadku Niemiec objawiły się one powołaniem Reichstagu i wprowadzeniem powszechnego prawa wyborczego. Odgórna droga zjednoczenia Niemiec i przewaga feudalnych elementów ustrojowych sprawiały, że w opinii społeczeństw Europy zachodniej Niemcy przedstawiały się jako państwo

¹ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main 2001, s. 51.

konserwatywne, a opowiadający się za nim Tomasz Mann prezentuje się jako zwolennik monarchii. Wybuch pierwszej wojny światowej wyzwolił w pisarzu falę patriotycznego uniesienia, opartego na przekonaniu, że zwycięstwo konserwatywnych Niemiec położy kres postępom demokracji i ocali mieszczański styl życia. Przekonania te wyraził w eseju *Rozważania człowieka niepolitycznego*, który zaczął pisać w drugiej połowie października 1915 roku i opublikował w pierwszej połowie października 1918 roku. Ale zainteresowanie polityką przejawiał już w esejach, które powstały bezpośrednio po wybuchu wojny. W sierpniu i wrześniu 1914 roku napisał esej *Myśli czasu wojny* i opublikował go w listopadowym numerze czasopisma *Neue Rundschau*. Esaj zawiera idee rozwijane później w *Rozważaniach*: sztuka zostaje przedstawiona jako pokrewna wojnie, a kultura przeciwstawiona cywilizacji². Między końcem września a połową grudnia 1914 roku powstał esej *Fryderyk i wielka koalicja*. Jego celem było przeprowadzenie analogii między sytuacją Prus w latach wojny siedmioletniej i zajęciem neutralnej Saksonii, a sytuacją Niemiec po wybuchu wojny światowej i zajęciem neutralnej Belgii. Zarówno Prusy Fryderyka II, jak i Niemcy Wilhelma II miały prawo do zajęcia tych państw, ponieważ tak naprawdę stały po stronie wrogów. Niespodziewany atak nie był niczym innym, jak obroną konieczną. Jej zastosowanie było słuszne zarówno pod względem politycznym, jak i moralnym. Fryderyk II musiał wziąć na siebie winę niespodziewanego ataku, by uprzędzić działania przeciwników i im winę udowodnić. Zwycięstwo uprawomocniło jego poczynania. Rosja, Francja i Anglia są dziś sprzymierzone przeciw Niemcom, jak sto pięćdziesiąt lat wcześniej przeciw Prusom, ale także tym razem nie złamią

² Zob. T. Mann, *Gedanken im Kriege*, [w:] idem, *Aufsätze, Reden, Essays*, Berlin 1983, t. 2, s. 11–29.

Niemiec, najpotężniejszego państwa Europy³. Esej ukazał się w styczniu i lutym 1915 roku w czasopiśmie *Neues Merkur*. Został opublikowany raz jeszcze w czerwcu tego samego roku w postaci tomiku, zawierającego także *Myśli czasu wojny* i tak zwany *List szwedzki* – odpowiedź na ankietę dotyczącą szans na powojenne pojednanie – opublikowany nieco wcześniej w czasopiśmie *Svenska Dagbladet*⁴. W odpowiedzi tej Tomasz Mann rozważa problem odpowiedzialności za wybuch wojny i raz jeszcze porównuje sytuację Prus w roku 1756 do sytuacji Niemiec w roku 1914. Podkreśla występowanie w historii Niemiec dualizmu ducha i władzy. Niemiecka kultura wznosiła się najwyżej w warunkach braku państwa, w pierwszej połowie XIX wieku. Zjednoczenie Niemiec oznaczało jej kryzys. Pora na syntezę kultury i władzy, czyli Trzecią Rzeszę. Będzie ona połączeniem duchowego dziedzictwa dążeń zjednoczeniowych lat 1813 i 1848 z politycznym realizmem II Rzeszy. Trzecia Rzesza to harmonijne połączenie władzy i kultury, polityki i sztuki. Listę wypowiedzi związanych z ówczesną postawą Tomasza Manna zamyka opublikowany w 1914 roku w monachijskim czasopiśmie *Zeit-Echo* artykuł *Dobre wieści z frontu*, w którym autor raz jeszcze podkreśla podobieństwo między sztuką a wojną, artystą a żołnierzem i odnosi je do siebie samego,⁵ oraz wydrukowany we *Frankfurter Zeitung* w sierpniu 1915 tekst zatytułowany *Myśli dotyczące wojny*, w którym mowa o moralnych cierpieniach Niemców, wystawionych na niezasłużoną nienawiść narodów Europy⁶.

³ Zob. T. Mann, *Fryderyk i wielka koalicja*, tłum. W. Kunicki, [w:] idem, *Moje czasy*, red. H. Orłowski, Poznań 2002, s. 71 – 126.

⁴ Zob. T. Mann, *An die Redaktion des „Svenska Dagbladet“*, *Stokholm*, [w:] idem, *Aufsätze, Reden, Essays*, op. cit., s. 97–105.

⁵ Zob. T. Mann, *Gute Feldpost*, [w:] idem, *Aufsätze, Reden, Essays*, op. cit., s. 30–33.

⁶ Zob. T. Mann, *Gedanken zum Kriege*, [w:] idem, *Aufsätze, Reden, Essays*, op. cit., s. 106–109.

Kilka miesięcy przed rozpoczęciem pisania *Rozważań człowieka niepolitycznego* Tomasz Mann ukończył czterdziesty rok życia i był już bardzo znanym pisarzem. Nie przejawiał jednak większego zainteresowania polityką. Pojawiło się ono po wybuchu wojny, ale swój początek miało w narastającym od wielu lat sporze ze starszym bratem Henrykiem na temat istoty i zadań sztuki. Tomasz podkreślał znaczenie wartości etycznych w życiu swoich bohaterów. Od ich postawy zależy spójność społeczeństwa, na nich spoczywa odpowiedzialność za jego funkcjonowanie i trwałość. Sami bohaterowie kontrolują zgodność wpojętego im wzorca z własnym postępowaniem. Miarą doskonałości społeczeństwa jest wywiezioną z religii wierność wartościom moralnym i dążenie do duchowej doskonałości. W twórczości Tomasza Manna jednostka zajmuje określone miejsce w hierarchii społecznej lub tego miejsca poszukuje, a jej najważniejszym celem jest służenie zbiorowości. Jakość życia społecznego zależy od jakości świadomych swych zadań jednostek. W twórczości Henryka raziła Tomasza swoboda, z jaką brat pozwalał swoim bohaterom skupiać się na spełnianiu egoistycznych celów życiowych, raził wybujały indywidualizm i przewaga praw jednostki nad obowiązkami wobec zbiorowości, nieskrępowana erotyka i barokowe bogactwo środków językowych, którymi brat oddawał miłosne uniesienia bohaterów. Powieści Henryka powstawały jedna za drugą, powieści Tomasza pisane były latami. Młodszy brat wybrał styl oszczędny, klasyczny, koncentrował się na przeżyciach wewnętrznych postaci, był przywiązany do mieszczańskiego stylu życia, w przeciwieństwie do żyjącego wśród artystycznej bohemy Henryka. Nie odpowiadała mu krytyka społeczeństwa niemieckiego, zawarta w takich powieściach, jak *W krainie pieczonych gołąbków*, *Profesor Unrat* czy *Poddany*. Wszystkie wskazywały na konieczność zerwania z dominującą pozycją cesarza,

arystokracji i przebudowy systemu politycznego na wzór zachodni. Tymczasem Tomasz uważał, że artysta nie jest powołany do poprawiania rzeczywistości i nie powinien do tego celu wykorzystywać swoich dzieł. Staje się ona lepsza dzięki procesowi indywidualnego samodoskonalenia. W jego poglądach odbija się postawa Lutra, który głosił wewnętrzną wolność jednostki i posłuszeństwo władzy. Taką postawą różnił się od Henryka, który uważał, że szczęśliwszym czyni nie wewnętrzna harmonia, lecz zmiana zależnych od człowieka zewnętrznych warunków życia, że nie myślą, lecz czynem, nie indywidualnie, lecz we współpracy z innymi można zmieniać świat na lepsze. Dla Tomasza zadaniem sztuki było docieranie do metafizycznych praw rządzących istnieniem, Henryk natomiast widział w niej narzędzie krytyki stosunków społecznych i wyrażania emocji. Nie skupia się na duchu, lecz na uwolnionej od jego wpływu jednostce. Decydująca rozmowa między braćmi, która przerodziła się w kłótnię i zerwanie wszelkich relacji, miała miejsce między drugą połową września a początkiem listopada 1914 roku w mieszkaniu ich wspólnych znajomych⁷. Od tej pory wypowiadają swoje odmienne zdania na łamach różnych czasopism, ich spór staje się sprawą publiczną, a jego najważniejsze świadectwa to *Rozważania człowieka niepolitycznego* i opublikowany w roku 1915 esej Henryka, zatytułowany *Zola*⁸.

Różnice w rozumieniu sztuki sprawiły, że Tomaszowi bliższy był konserwatywny ustrój Niemiec, Henrykowi natomiast – ideały zachodniej demokracji. Tomasz Mann uważał, że wyznawany przez niego model sztuki rozwijać się może tylko w systemie politycznym gwarantującym pierwszeństwo

⁷ Zob. P. de Mendelssohn, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, tomy 1–3, Frankfurt am Main 1996, tom 2, s. 1602.

⁸ Zob. H. Mann, *Zola*, [w:] idem, *Geist und Tat, Franzosen von 1780 bis 1930, Essays*, Frankfurt am Main 1997, s. 119–203.

wartości duchowych nad materialnymi, a za taki, z pewnymi zastrzeżeniami, uważał ustrój II Rzeszy. Dlatego w *Rozważaniach*, choć w znacznej części poświęcone są polityce, należy dostrzec próbę utwierdzenia się w słuszności głoszonych poglądów estetycznych i stojącego za nimi światopoglądu. Tomasz Mann, jako człowiek niepolityczny, broni zasad państwa zwierzchniego przed atakami brata, który w postaci literata cywilizacji chce narzucić Niemcom demokrację. Uważa, że tym, co uniemożliwia tworzenie prawdziwej sztuki i zagraża podstawom niemieckiej samoświadomości, jest rozum. Przyznaje, że dystans do niego przejął od Schopenhauera, jednego z trzech twórców, w których widział swoich mistrzów duchowych. Pozostali to Nietzsche i Wagner. Nadmierne podkreślanie znaczenia rozumu prowadzi do okaleczenia człowieczeństwa, niszczy spajające jednostki poczucie wspólnoty, która nie jest już harmonijnie funkcjonującym organizmem średniowiecza, nakierowanym ku wielkim celom duchowym, lecz oświeceniową, chaotyczną masą ludzką, kierującą się indywidualnymi, wrogimi sobie, egoistycznymi celami. Rozum sprawia, że zanika różnorodność charakterów, emocjonalna wrażliwość, kształtująca osobowość i wyznaczająca podstawowe wartości, dzięki którym jednostka osiąga wewnętrzną dojrzałość, stając się odpowiedzialna za siebie i społeczność, w której żyje. Panoszący się od zwycięstwa rewolucji francuskiej rozum doprowadził do powstania społeczeństwa masowego, którego członkowie nie wierzą w sens istnienia przekraczający doczesność, pozbawieni odwołań do wartości wyższych żyją tylko teraźniejszością, goniąc za ułudą szczęścia opartego na bogactwie. Nowoczesność wtłacza ludzkość w gorset zakazów i nakazów, które zastępują moralność, zabijają głębię duchowego życia, samoświadomość i spontaniczność. Społeczność rządząca się prawami rozumu buduje cywilizację, której głównym atutem jest technika, traktowana

jako narzędzie panowania nad przyrodą i wyzyskiwania jej zasobów w interesie człowieka, co nie jest postępem, rozwojem ku lepszemu światu i dojrzałszemu społeczeństwu, lecz upadkiem. Cywilizacja to schyłkowa forma ludzkiej społeczności, odcięta od metafizycznych fundamentów własnego istnienia. Zachód buduje cywilizację coraz doskonalszą technicznie, ale coraz uboższą duchowo. Człowiek niepolityczny dostrzega niebezpieczeństwo przemiany ludzkości w jednolitą, pozbawioną podmiotowości masę, podporządkowaną dyktatowi nauki, zniewalającej sile nowoczesnych wynalazków i rozleniwiającemu dobrobytowi. Rozum anarchizuje społeczeństwo, niszczy sztukę, podważa narodową tożsamość i doprowadza do rozkładu państwa. Demokracja oznacza karierowiczostwo, korupcję i prowadzi do anarchii. Dostrzega w niej cyniczną zmoję państw zachodnich, które pod wzniosłymi hasłami wolności skrywają chęć stworzenia republiki światowej. Procesy destrukcji, wyzwolone francuską rewoltą mieszczańską przeciw królowi i arystokracji z roku 1789 są już zaawansowane także w Niemczech. Dokonała się tutaj przemiana pobożnego mieszczańskiego protestanta w goniącego za zyskiem burżuazyjnego przedsiębiorcę, obniżył poziom życia duchowego i przestała powstawać wielka literatura. Kapitalizm i polityka to sfery, w których rozum odniósł największe sukcesy. Tomasz Mann utożsamia politykę z oświeceniem, demokracją i liberalizmem, a jej twórcę widzi w Janie Jakubie Rousseau. To on określił zasady umowy społecznej, która w miejsce zgodnego z wolą Boską hierarchicznego porządku społecznego z jasnym podziałem funkcji i ról wprowadziła ludzką równość wszystkich jednostek, pozostawiła miejsce dla anarchii i egoizmu. To on zastąpił oparte na zasadach chrześcijańskiej moralności posłuszeństwo władcy wszechobecną polityką, niszcząc niemieckiego ducha niepolityczności. Opozycja między politycznością Zachodu

a niepolitycznością Niemiec ma podkreślać różnicę między znaczeniem rozumu i decyzji kolektywnych a rolą emocji i indywidualnych wyborów etycznych, które Tomasz Mann postrzega jako dojrzałą formę życia społecznego. Wzorem rozwijającej się od czasów Hanzy niemieckiej niepolityczności jest Marcin Luter: „Niezależnie od tego, jak znacząco oddziałał na politykę, jako osoba Luter był człowiekiem zdecydowanie niepolitycznym. To pewne, że nie miał ani politycznych zdolności, ani politycznych interesów, ani politycznych zamiarów i celów. Nie chodziło mu o sprawy tego świata, chodziło o zbawienie dusz, może nawet nie tyle o nie, co o jego własną”⁹.

Luter stworzył wzorzec życia wewnętrznego, przeciwstawiający się zachodniej zbiorowości. Wyraził ideał niemieckiej sztuki, która w postaci muzyki, nieodłącznej towarzyski jego działalności reformacyjnej, zawiera metafizyczną istotę niemieckości jako społeczności wrażliwych, utalentowanych jednostek, połączonych więzią duchową i dostrzegających cel życia w osiągnięciu wieczności. Muzyka jako sięgający Absolutu ideał sztuki i kwintesencja niemieckości razem z filozofią, religią i mistyką chroni Niemców przed zgubnym wpływem oświecenia. W przeciwieństwie do sztuki niemieckiej współczesna sztuka Zachodu, pod którą człowiek niepolityczny rozumie przede wszystkim literaturę i powieści literata cywilizacji, nastawiona jest wyłącznie na doczesność, gloryfikuje indywidualizm, a jeśli już zabiera głos w sprawach ogółu, to tylko po to, by poddać krytyce społeczeństwo i podważyć ideę państwa zwierzchniego. Znaczenie Lutera w konfrontacji z Zachodem zostaje przedstawione już w pierwszym rozdziale *Rozważań*, zatytułowanym *Protest*,¹⁰ który jest streszczeniem poglądów Dostojewskiego,

⁹ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, op. cit., s. 518.

¹⁰ Zob. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, op. cit., s. 62–68, a także: T. Mann, *Dostojewski, Europa i Niemcy*, tłum. J. Kępa, „Przegląd Polityczny” 2012, nr 112, wkładka między stronami 156 i 157, VIII stron.

podziwianego przez Manna. Wojna światowa to kontynuacja sprzeciwu wobec politycznej hegemonii Zachodu, wyrażanego przez reformację. Germanie przeciwstawiają się Zachodowi od czasów bitwy w Lesie Teutoburskim.¹¹ Najpierw usiłowało ich podporządkować sobie cesarstwo rzymskie, dążące do zbudowania imperium, obejmującego całą ludzkość. W stuleciach następnych ideę imperialną przejęło chrześcijaństwo, które w postaci dyktatu papieskiego dążyło do duchowego zniewolenia Niemców. Przeciwno papiestwu wystąpił Marcin Luter, kontynuując walkę, jaką niegdyś z papieżami toczyli niemieccy cesarze. Przez Lutra przemówił sam Bóg, nakazując mu zbuntować się przeciw dążeniom Zachodu. Choć niemiecki protest jest na razie tylko negacją, to przyjdzie czas, kiedy Niemcy wyrażą i zrealizują własną, odmienną koncepcję urzędzenia świata. Pod wpływem tradycji starożytnego Rzymu Zachód wyrzekł się idei chrześcijańskich, ale jego nowe, demokratyczne wcielenie nadal dąży do rządów nad całym światem. Niemcy muszą się temu z całą stanowczością przeciwstawić. Tomasz Mann odrzuca demokrację i katolicyzm, podważa historię powstania i rozwoju europejskiej samoświadomości, łącznie ze starożytnością. Chce ją budować od nowa na dorobku Marcina Lutra. Sięga do systemu władzy wypracowanego w starożytności przez plemiona germańskie, do władzy królewskiej, która swoją najwyższą formę znalazła w panowaniu Fryderyka II. Tylko dzięki stojącemu ponad wszelkimi ograniczeniami władcy o boskich cechach naród może czuć się naprawdę wolny. Tocząca się wojna jest ostatnim etapem zmagania, rozpoczętych dwa tysiące lat temu przez Arminiusza, a kontynuowanych aż po wojny wyzwolenicze w czasach napoleońskich i wojnę z Francją w roku 1870. Znaczenie, jakie w tej walce Mann przypisał Lutrowi, podzielała znaczna część narodu:

¹¹ Klęska zadana legionom rzymskim w roku 9 n.e. przez plemiona germańskie pod wodzą Arminiusza.

Wiadomo aż nadto dobrze, że dążenie Niemców do jedności za panowania Bismarcka spowodowały olbrzymią falę literatury zrodzonej na uniwersytetach, w której Luter „post factum” był uważany za duchowego ojca jedności Niemiec. W twórczości Tomasza Manna [...] znajduje się wiele wzmianek na ten temat. Ale przypomnijmy sobie w związku z tym pogląd historyka Treitschkego; według niego Luter jest właśnie tym człowiekiem, w którym znajduje odbicie niemiecki charakter narodowy w swej najczystszej postaci! Cofnijmy się także w mniej odległą przeszłość: z okazji czterechsetletniej rocznicy Reformacji niemieccy historycy i religioznawcy z całą gorliwością starali się pokazać narodowi niemieckiemu odświeżony portret Lutra, co nie pozostało bez wpływu na sakralizację świadomości narodowej. W roku 1917 pojawiły się setki publikacji, w których Luter występował jako prorok niemieckiego Boga¹².

Odwołania do Marcina Lutra sprawiają, że polityczne i kulturowe różnice między Niemcami a Zachodem prowadzą się do konfliktu rozumu i wiary. Rewolucja francuska zniszczyła hierarchiczną strukturę feudalną, w której Bóg był najwyższym suwerenem, a na jej miejsce powołała strukturę egalitarnego społeczeństwa demokratycznego, któremu Bóg jako fundament nie jest już potrzebny. Aby zachować duchowe życie na poziomie godnym człowieka, należy przeciwstawić się wywołanym przez rozum procesom sekularyzacji. Naród jest zbiorem podmiotów, zjednoczonych głęboką więzią religijną i etyczną. Taka właśnie jest mentalność Niemców, dla których przeżycia wewnętrzne są pierwotne wobec doświadczeń społecznych. Droga do naprawy świata nie prowadzi przez

¹² P.-P. Sagave, *Luteranizm w „Doktorze Faustusie”* Tomasza Manna, tłum. B. Tarnas, [w:] A. Rogalski (opr.) *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1975, s. 321.

wprowadzanie instytucjonalnych rozwiązań politycznych, przez narzucanie gotowych wzorów, do których społeczeństwo ma się dostosować, by zapewnić zgodne współistnienie wszystkich jego członków. Zależy od pogłębienia indywidualnego życia duchowego. Naprawę świata rozpoczyna się od jednostki, która stając się coraz szlachetniejszą i bardziej świadomą obecnego w niej człowieczeństwa, dociera do wspólnej wszystkim sfery duchowej, daje przykład postępowania innym i przyczynia się do stworzenia społeczeństwa, kierującego się ewangelicznymi zasadami dobra i miłości bliźniego. Bez odwołań do Boga społeczeństwo nie może istnieć. Przekonanie takie człowiek niepolityczny głosi w rozdziale *O wierze*. Przytacza w nim polemikę, jaka wywiązała się między Dostojewskim a jednym z rosyjskich profesorów na temat możliwości zbudowania prawdziwych chrześcijańskich relacji społecznych. Podziela punkt widzenia rosyjskiego pisarza, który uważał, że wprowadzenie takich relacji wzmocni więzi między ludźmi, zastępując relacje oparte na majątku i pozycji społecznej autentyczną miłością bliźniego¹³. Więzy, wynikające ze wspólnoty interesów materialnych społeczeństwa demokratycznego uważa za niedoskonałą i nietrwałą namiastkę, ponieważ naród jest czymś więcej niż sumą jednostek; jest organizmem metafizycznym. Oparcie w wierzeniach religijnych przekazywanych dzięki niemieckiemu kształceniu, sprawia, że wspólnota Niemców składa się ze świadomych swej wyjątkowości jednostek, z których każda jest geniuszem i światem samym w sobie. Ale Tomasz Mann zaprzecza własnej wizji protestującej i protestanckiej niemieckości, kiedy oświadcza:

Nie mogę powiedzieć, że wierzę w Boga. Sądzę, że długo by trwało, nim bym powiedział, nawet gdybym wierzył¹⁴.

¹³ Zob. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, op. cit., s. 524–532.

¹⁴ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, op. cit., s. 538.

Proces sekularyzacji nie ominął także jego. Zwalczany przez pisarza rozum w nim samym zasiał zwątpienie. Jego postawa odzwierciedla zmiany, których w niemieckiej religijności dokonała nowoczesność. Poddany krytyce nauki protestantyzm zrezygnował z wiary w istnienie świata nadprzyrodzonego, ewangeliczne cuda sprowadził do rangi symbolów, a z Jezusa Chrystusa uczynił współczującego ludzkości mędrca. Pisarz nie chciał i nie mógł oprzeć się na katolicyzmie, choćby dlatego, że już w pierwszym rozdziale *Rozważań* odrzucił go jako element zwalczanej zachodnioeuropejskiej tożsamości. Choć darzył podziwem literaturę rosyjską i powoływał się na religijną postawę Dostojewskiego, nie przyszedłoby mu zapewne nawet na myśl przechodzić na prawosławie. Aby uwiarygodnić swoją wizję kulturowej i politycznej dominacji Niemiec w Europie, potrzebował jednak duchowego zwornika, który pełniłby tę samą rolę, co Bóg w feudalnym systemie średniowiecza. Musiał wskazać nowe źródło wiary protestanckiej, które byłoby w stanie oprzeć się krytyce nowożytnego rozumu; musiał wskazać źródło pozaracjonalne. Znalazł je w instynktach człowieka pierwotnego. Dla ochrony swych załążkowych przekonań metafizycznych stosował on przemoc. Dzięki niej pierwsze wspólnoty ludzi zdobywały nowe tereny, na których przekonania te zaczynały uchodzić za obowiązujące. Przemoc i instynkty służyły świętości, umożliwiając integrację społeczności pierwotnej i powstanie załążków państwa. Efekt rozumowania człowieka niepolitycznego określić można mianem świętej przemocy. To ona jest źródłem niemieckości. Święta przemoc to uznanie pozaracjonalnej pełni człowieczeństwa, wyrażającej się w niemieckiej sztuce, kulturze, niemieckim narodzie i państwie. Dlatego zmuszanie Niemców do stworzenia społeczeństwa opartego wyłącznie na rozumie oznacza dążenie do ich wynarodowienia. Naród ma prawo stosować przemoc w walce o zachowanie własnej

tożsamości, ponieważ jest ona naturalnym fundamentem pierwotnej świętości, przez którą tożsamość ta się wyraża. Każda wojna, także tocząca się obecnie, jest konfliktem religijnym, który prowadzi człowieka ku wyżynom duchowym, oznacza uszlachetnienie, spotęgowanie uczuć religijnych, staje się źródłem mistycznych przeżyć. Trwanie w okopach potęguje świadomość życia, obdarza poczuciem ekstatycznej wolności i pewności, że jest się w rękach Boga, jest najgłębszym przejawem humanizmu, który w imię zachowania witalnych sił kultury akceptuje wojnę jako konieczny dla zachowania odpowiedniego poziomu duchowości nawrót barbarzyństwa. Takiego właśnie humanizmu dopatruje się Tomasz Mann w twórczości Fryderyka Nietzschego. Wojna, utrzymując ducha, zapobiega politycznemu i kulturowemu rozpadowi narodu, a wywoływane nią cierpienia nie powinny nikogo przerażać swoim pozornym ogromem, bo przecież każdy jej uczestnik umiera tylko raz, tak samo jak w czasach pokoju. Metafizyczne cele wojny sprawiają, że człowiek niepolityczny odrzuca pacyfizm, akceptuje złamanie neutralności Belgii, zatopienie *Lusitanii* i nieograniczoną wojnę podwodną.

Rozważania Tomasza Manna pozwalają wyciągnąć wniosek, że pierwsza wojna światowa to konflikt między hołdującą świętej przemocy protestancką monarchią niemiecką a demokratycznym Zachodem, który zapomniał o spuściźnie rzymskiego katolicyzmu, to wojna o zachowanie chrześcijańskiego charakteru Europy, o którym pamiętają jeszcze tylko Niemcy. Słowo Boga, którego wyrzekł się zlaicyzowany Zachód, wraca jako Słowo, wypowiedziane przez uosabiającego germańskiego ducha Marcina Lutera. Protestantyzm, wzmocniony świętą przemocą człowieka pierwotnego, zмага się z Zachodem, który wyrzekł się odradzającej mocy cierpienia i wszedł w schyłkowy etap cywilizacji. W przywoływanym już eseju *Mysli czasu wojny* Tomasz Mann twierdzi, że kultura

to upodobanie do magii, orgii sakralnych, homoseksualizmu i ofiar z ludzi, oznacza inkwizycję, palenie na stosie, procesy czarownic i inne formy zabijania. Cywilizacja natomiast odbiera człowiekowi życiodajną dzikość, pierwotne mity demaskuje jako przesady, tłumiąc instynkty i namiętności, ogranicza pełnię człowieczeństwa, wypędza demony i jest antyheroiczna, każe odwracać wzrok od rzeczy ostatecznych, a sens życia sprowadza do pomnażania dóbr materialnych, jest wyłącznie intelektem, łagodnością, obyczajowością i sceptycyzmem. Kultura jako metafizycznie uzasadnione barbarzyństwo przeciwstawia się ateizmowi cywilizacyjnego rozumu. Rozum zagraża sztuce, ponieważ dąży do usunięcia obecnego w niej prymitywizmu i panowania nad namiętnościami. Jest ona wyrazem zakorzenionej w mitycznej przemocy pierwotnej witalności człowieka, którą współczesna cywilizacja chce kontrolować. Twórca, stojący po stronie kultury, jest prawdziwym artystą, bo dzięki odnajdywaniu w sobie pierwotnego irracjonalizmu potrafi tworzyć prawdziwą, towarzyszącą wojnie sztukę. Świadomy swego powołania artysta, a takim czuje się człowiek niepolityczny, rozpoznaje siebie w obrazie żołnierza. W odruchu solidarności w plecakach wyruszających na front umieszcza swoje krzepiące w wymowie dzieła. Pozwolą one dostrzec prawość i duchowe piękno Niemców, których militarizm jest niczym innym, jak formą moralności. Natomiast popierający cywilizację pisarz jest tylko literatem, jej błędzącym sługą. Jego pacyfistyczne słowa osłabiają siłę narodu i państwa, podważają dorobek wielkich Niemców, oddalają od wiary, umacniają władzę rozumu, układają się w krytyczne powieści społeczne, negujące sens istnienia państwa zwierzchniego, domagają się zrzucenia tyranii Hohenzollernów i wprowadzenia demokracji.

Doszukiwanie się początków życia duchowego w instynktach człowieka pierwotnego posłużyło Tomaszowi Mannowi

obronie religii przed niszczącą krytyką racjonalizmu. Odwołanie do teorii Darwina, największego osiągnięcia nauk przyrodniczych XIX wieku, miało podnieść religię z poziomu średniowiecznego zabobonu, do jakiego spadła w czasach oświecenia, do rangi obiektywnej rzeczywistości i ocalić jej ogromną rolę społeczną. Ale połączenie protestanckiej tradycji z nauką doprowadziło do sakralizacji przemocy, potraktowania jej jako najważniejszego czynnika kształtującego historię i naturalnego elementu zarówno jednostkowych, jak i społecznych relacji międzyludzkich. Odnalezienie źródeł przeżyć religijnych w biologii sprawia, że Tomasz Mann nie dostrzega sprzeczności między głoszoną przez siebie pochwałą protestantyzmu a pochwałą przemocy, buduje rozumowanie, z którego wynika, że dobro rozwija się ze zła, wartości wyższe z niższych, duch z materii, Bóg z człowieka. To nie wartości decydują o postępowaniu człowieka, lecz człowiek posługuje się wartościami, by usprawiedliwić swoje postępowanie. Wartości nie służą już odróżnianiu dobra od zła, lecz uzasadniają prawo do narzucenia innym narodom warunków niemieckiego pokoju. Absolutny charakter chrześcijaństwa jako drogi prowadzącej do życia wiecznego człowiek niepolityczny zastępuje zrelatywizowaną, wojenną, antyoświeceniową metafizyką użyteczną, służącą zapanowaniu Niemców nad Europą, a odwołania do świata przyrody służą uzasadnieniu trwałości stworzonego przez nich konserwatywnego porządku. Monarchia jest najlepsza i najtrwalsza, ponieważ odpowiada porządkowi natury.

W poglądach Tomasza Manna protestantyzm zostaje sprowadzony do nacjonalistycznej ideologii. Odwołania do niego to rodzaj fasady, maskującej obce mu treści. Protestantyzm w interpretacji pisarza nie ma już nic wspólnego ze zbawieniem. Zadanie ułatwił pisarzowi sam Marcin Luter. Istotą jego wystąpienia było motywowanie niedoskonałością człowieka

odrzućcie rozum jako drogi prowadzącej do Boga i potępienie średniowiecznej filozofii scholastycznej. Wzmocnione filozofią Schopenhauera i Nietzschego zwątpienie w możliwości rozumu sprawiło, że kiedy nauka przystąpiła do krytyki religii, protestantyzm łatwo jej się poddał, ponieważ sam wcześniej odrzucił racjonalną drogę pogłębiania wiary. Aby zachować dobre relacje z nowoczesnością, przestał interpretować wydarzenia ewangeliczne jako odbicie realnego świata nadprzyrodzonego i zgodził się, że są tylko symbolicznym wyrazem ziemskiej wielkości człowieka. Odwołania Tomasza Manna do nauk przyrodniczych można potraktować jako próbę odzyskania przez protestantyzm cech prawdy obiektywnej, powszechnie obowiązującej, zakończonej jej zepchnięciem w polityczny irracjonalizm, w który dzięki filozofii scholastycznej nigdy nie dał się zepchnąć katolicyzm. Zlekceważenie roli rozumu w chwili, gdy Zachód właśnie się ku niemu zwracał, najpierw w dziełach myśli renesansowej, a później w ideach oświecenia, stworzyło dysonans między kulturą niemiecką a Zachodem. Zachód to obiektywizm, rozwój nauk ścisłych, dążenie do panowania nad przyrodą, człowieczeństwo skoncentrowane na świecie zewnętrznym, budowanie relacji międzyludzkich na wspólnocie interesów materialnych. Niemcy to duchowość, subiektywizm i bogactwo przeżyć wewnętrznych. Różnice te prowadziły do wykształcenia dwóch pojęć indywidualizmu; niemieckiego, który kładł nacisk na wewnętrzne samodoskonalenie i gotowość do poświęceń dla wspólnych wszystkim spraw wyższych, oraz zachodniego, który podkreślał znaczenie czynu kolektywnego, poprawiającego jakość życia całej społeczności. W drugiej połowie wieku XIX demokratyczne społeczeństwa Zachodu w oczach Niemców stały się zmierzającym ku anarchii zbiorem jednostek, które zabiegając o własny interes materialny, straciły z oczu dobra duchowe, będące podstawą wzajemnych relacji i źródłem

poczucia jedności. Święta przemoc miała wartości te przywrócić. W rzeczywistości je zrelatywizowała. Stała się cechą ruchu intelektualnego zwanego rewolucją konserwatywną. Łączył on zapatrywania konserwatywne z elementami współczesności w taki sposób, by uświadomić bezzasadność demokracji. Dążył do unieważnianie społecznych i politycznych konsekwencji rewolucji francuskiej. Odrzucał oświeceniowy racjonalizm, krytykował liberalizm gospodarczy i światopoglądowy. Chciał ich zastąpienia zmodyfikowaną wersją ustroju feudalnego. Ideologizacja protestantyzmu, opis funkcjonowania współczesnych społeczeństw według sformułowanych przez Darwina praw ewolucji, podkreślanie wyjątkowego znaczenia Niemców w historii świata pozwalają w Tomaszu Mannie dostrzec jednego z pierwszych przedstawicieli tego ruchu¹⁵. Rewolucyjni konserwatyści dążyli do obalenia republiki weimarskiej, a kiedy to nastąpiło, niektórzy z nich poparli Hitlera, dopatrując się w nim spełnienia swych politycznych oczekiwań. Jednak kiedy twórca Trzeciej Rzeszy przystępował do realizacji swych zbrodniczych planów, Tomasz Mann należał już do jego najzagorzalszych przeciwników.

II. Tomasz Mann po pierwszej wojnie światowej

Pisarz zaznacza, że w dniu, w którym przelał na papier ostatnie zdanie *Rozważań* (nie licząc *Przedmowy*), rozpoczęły się rozmowy przedstawicieli armii niemieckiej z bolszewikami, którzy dążyli do zawarcia pokoju za wszelką cenę, by skupić się na wewnętrznym umacnianiu zdobytej niedawno władzy. Podpisany w marcu 1918 roku w Brześciu Litewskim porozumienie przedłużyło niemieckie nadzieje na zwycięstwo.

¹⁵ Zob. A. Mohler, K. Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Graz 2005, s. 66.

Ale niepowodzenia ostatniej ofensywy na Zachodzie sprawiło, że 29 września szef sztabu niemieckich sił zbrojnych, generał Erich Ludendorff, uznał wojnę za przegraną i zażądał rozpoczęcia rokowań w sprawie zawieszenia broni. 3 października powołano rząd złożony z przedstawicieli partii stanowiących większość parlamentarną z księciem Maksymilianem Badeńskim jako kanclerzem. Do prezydenta Stanów Zjednoczonych wystosowano propozycję zawarcia tymczasowego rozejmu. Zmiany w konstytucji wprowadzone 28 października sprawiły, że Niemcy stały się monarchią parlamentarną, ale rozpoczęty następnego dnia bunt marynarzy w Kilonii i Wilhelmshaven, wywołany bezsensownym rozkazem wyjścia w morze i podjęcia ostatniej walki z siłami brytyjskimi, szybko położył kres jej istnieniu. Protest rozszerzył się na całe Niemcy i zamienił w rewolucję, która 9 listopada doprowadziła do ogłoszenia abdykacji cesarza Wilhelma II, rezygnacji niedawno mianowanego kanclerza i przekazania władzy w ręce Fryderyka Eberta, przywódcy partii socjaldemokratycznej. Tego samego dnia koło godz. 14.00 jego zastępca, Filip Scheidemann, proklamował powstanie demokratycznego państwa niemieckiego, wyprzedzając o dwie godziny przywódcę radykalnej lewicy, Karola Liebknechta, który ogłosił powstanie socjalistycznej Republiki Niemieckiej. 11 listopada zawarto z aliancami porozumienie o zawieszeniu broni, oznaczające koniec pierwszej wojny światowej. Rada Pełnomocników Ludowych, będąca rządem tymczasowym złożonym początkowo z przedstawicieli Socjaldemokratycznej Partii Niemiec i Niezależnej Socjaldemokratycznej Partii Niemiec, a od grudnia 1918 wyłącznie z członków SPD, uzyskała poparcie obradującego w Berlinie Powszechnego Kongresu Rad Robotników i Żołnierzy, który odrzucił plan utworzenia Republiki Rad na wzór bolszewicki i opowiedział się za ustrojem demokratycznym. Kongres ustalił datę pierwszych wyborów na dzień

19 stycznia 1919 roku. Wyłonione w ich rezultacie i obradujące w Weimarze Zgromadzenie Narodowe głosami Socjaldemokratycznej Partii Niemiec, Partii Centrum oraz Niemieckiej Partii Demokratycznej 11 lutego 1919 roku wybrało Fryderyka Eberta na prezydenta nowo utworzonej Rzeszy Niemieckiej, określanej często mianem republiki weimarskiej. Dwa dni później nowy prezydent powołał rząd z Filipem Scheidemannem jako premierem, a 13 sierpnia została przyjęta nowa konstytucja. Niezadowolona z połowiczności przemian Niezależna Socjalistyczna Partia Niemiec oraz wywodzący się z niej Związek Spartakusa w styczniu 1919 roku podjęli próbę siłowego przejęcia władzy i stworzenia państwa na wzór bolszewicki. Porozumienie między socjaldemokratycznym rządem i armią sprawiło jednak, że próby te zostały po kilku dniach krwawo stłumione, a przywódcy komunistów, Karl Liebknecht i Róża Luksemburg, zamordowani. Rozruchy, spowodowane tym czynem w całych Niemczech, zostały stłumione dopiero w maju 1919 roku.

Rewolucja wybuchła także w Monachium, mieście Tomasza Manna. Pisarz był tak dalece przepojony nienawiścią do demokracji, że dla uniknięcia jej zwycięstwa godził się na bolszewizację Niemiec, a wręcz przyłączenie do Rosji, jak świadczą zapiski w prowadzonym przez całe życie dzienniku. Najpierw sądził, że pokój w Brześciu Litewskim odwróci losy wojny, a gdy okazało się to złudzeniem, zobaczył w bolszewickiej Rosji partnera, z którym Niemcy mogłyby pokonać Zachód. W rzeczywistości jednak komunizmu nie akceptował, uważał, że nie ma nic wspólnego z niemieckością. Przychylał się nawet do rozstrzeliwania zwolenników Bawarskiej Republiki Rad i z ulgą powitał jej koniec, choć później podpisał się pod apelem o złagodzenie wymierzonych im kar. Sympatia do ojczyzny Dostojewskiego zbliża go do przedstawicieli najbardziej wpływowego nurtu rewolucji konserwatywnej, określanego mianem

młodokonserwatyizmu. Czyta wydawane przez jego zwolenników czasopismo *Sumienie*. Do Arthura Moellera van den Brucka, głównej postaci młodokonserwatystów, pisze list z wyrazami uznania i poparcia. To on kilka lat po Tomaszu Mannie ponownie użyje określenia *Trzecia Rzesza*, nadając taki tytuł książce, wydanej w roku 1923. Autor *Rozważań* z uznaniem odnosi się do twórczości Oswalda Spenglera, a szczególnie do eseju *Duch pruski i socjalizm*, w którym przyszłość Niemiec uzależniona została od połączenia nacjonalizmu z ideami lewicowymi. Dystans do republiki weimarskiej zaznacza, nie biorąc udziału w wyborach do Reichstagu w czerwcu 1920 roku.

Skrajności i sprzeczności w ówczesnych sądach Tomasza Manna ukazują niepewność artysty w zderzeniu z chaosem nieskorego do podporządkowania się jego wyobrażeniom świata pierwszych powojennych miesięcy. Uwalnianie się od nich zabrało mu tyle samo czasu, co ich spisywanie. Protest przeciw demokracji wynikał z poglądów na istotę sztuki, z woli określenia własnego profilu twórczego i uwolnienia się od przemożnego wpływu starszego brata. Choć więc polityka wypełniła znaczną część *Rozważań*, to jednak nie była celem samym w sobie. W tym sensie Tomasz Mann okazał się rzeczywiście człowiekiem niepolitycznym. Osobisty charakter sporu i ograniczone znaczenie polityki ułatwiły pogodzenie z bratem i republiką weimarską. W grudniu 1918 przyjął urząd cenzora filmowego, w styczniu roku następnego na prośbę jednego z ministerstw zgodził się napisać artykuł, w którym wzywał Niemców, by pełną rozsądku i godności postawą zapobiegli załamaniu gospodarczemu, zaprzestali strajków i pomogli przywrócić porządek w państwie. Podpisał się także pod wystosowanym przez monachijskich artystów i naukowców apelem o narodowe pojednanie. Obawiał się, że w nowym otoczeniu politycznym będzie izolowany. W rzeczywistości cieszył się zarówno przychylnością konserwatywnych czytelników, jak

i szacunkiem demokratycznych władz. Latem 1919 roku uniwersytet w Bonn przyznał mu tytuł doktora honoris causa. Koledzy po piórze zapraszali go do udziału w różnych projektach literackich. Swój dorobek artystyczny prezentował w trakcie wielu odczytów w Niemczech i za granicą. Powoli zaczął zmieniać swój stosunek do demokracji. Oznaką dążenia do porozumienia było usunięcie najbardziej antydemokratycznych fragmentów *Rozważań* z drugiego wydania, które ukazało się w roku 1922. Na początku tego roku pogodził się z bratem. Chorobę Henryka, która położyła kres ośmioletniej niemal wrogości, potraktował jako znak, któremu należało się podporządkować. Oddawał się lekturom, które zaczęły go utwierdzać w słuszności dokonującej się przemiany. W lutym 1922 roku we Frankfurcie nad Menem wygłosił mowę na cześć Goethego. Wśród przysłuchującej się publiczności był prezydent Rzeszy Niemieckiej, Fryderyk Ebert. Koła rządowe zaczęły starać się o pozyskanie Tomasza Manna dla nowego państwa. Obydwu stronom zależało na porozumieniu; władzom, ponieważ liczyły na to, że szacunek, jakim pisarza darzyło społeczeństwo, wzmocni młodą demokrację, i Mannowi, który mając akceptację władz, mógł stać się reprezentantem całego narodu. Po kilku miesiącach wahań Mann zgodził się dać wyraz swemu nowemu stanowisku. Okazją stały się sześćdziesiąte urodziny Gerharda Hauptmanna, które uczcił przemówieniem *O niemieckiej republice*, wygłoszonym w Berlinie 13 października 1922 roku.

III. *Niech żyje republika!*

Lepiej zrozumiemy przełom w myśleniu Tomasza Manna, jeśli ponownie sięgniemy do *Rozważań człowieka niepolitycznego*. Już tam dostrzec można jego zapowiedź. Twierdzeniom

dotyczącym świętej przemocy towarzyszy świadomość nieodwracalności przemian demokratycznych. Konieczność dostosowania się do nich prowadzi pisarza do sformułowania zasady ironii, uzupełniających się przeciwieństw i idei środka, które ostatecznych kształtów nabierają w ostatnim rozdziale zatytułowanym *Ironia i radykalizm*¹⁶. Ale o tym, że zwycięstwo demokracji jest tylko kwestią czasu, pisarz jest przekonany już w rozdziale trzecim, zatytułowanym *Literat cywilizacji*¹⁷. Człowiek niepolityczny dostrzega złożoność sytuacji, konsekwencje kończącej się wojny i konieczność zmian we własnej postawie. Uświadamia sobie, że broni tego, co bezpowrotnie odchodzi w przeszłość. W pisanej na samym końcu *Przedmowie* dopuszcza zarzut, że był złym myślicielem, ponieważ próbował powstrzymać nadejście nowego. Stwierdza, że już wtedy był człowiekiem rozdartym między przeszłością a przyszłością. Jeśli nawet stawiał opór nowym czasom, to i tak wspierał je swoim pisarstwem. Ponieważ postęp zawsze przybiera formę walki starego z nowym, jest się po jego stronie, niezależnie od tego, którą z sił się popiera. Od takiego stwierdzenia niedaleko już do deklaracji, że właściwie nigdy demokracji nie zwalczał. Skoro ludzie pragną żyć w jej ograniczeniach, nie należy im w tym przeszkadzać. Takie przekonanie nosił w sobie od czasu pierwszej lektury dzieł Nietzschego. Przeczuwał, że wojna będzie oznaczała demokratyzację Niemiec. Dostrzega, że zbliżający się koniec wojny powoduje wzrost nastrojów rewolucyjnych, ale nie ma już nic przeciw zmienianiu starego, obarczonego wadami porządku politycznego, bo przecież państwo nie może zamykać się na rzeczywistość. Ważne tylko, by wymuszone przez współczesność modyfikacje pozwoliły zachować niemieckość. W gruncie

¹⁶ T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, op. cit., s. 571–591.

¹⁷ Ibidem, s. 73–87. Zob. T. Mann, *Literat cywilizacji*, tłum. J. Kępa, „Wyspa” 2013, nr 4, s. 12–21.

rzeczy chodzi o wspólne przedsięwzięcie odnowienia Europy i świata, tyle że podjęte nieodpowiednimi środkami. Przecież Francja i Niemcy miały kiedyś wspólną historię i kulturę. Przeznaczeniem Niemiec nie jest panowanie nad Europą, lecz pobudzanie jej rozwoju. *Rozważania człowieka niepolitycznego* to tylko reakcja na bezwstydną naukę literata cywilizacji o moralnej wyższości demokracji i obarczaniu Niemiec winą za rozpętanie wojny.

Tomasz Mann dotychczasowych pozycji bronić już nie może, ale bratu wprost racji przyznać nie chce. Twierdzi, że służył przeszłemu zwycięstwu demokracji, zwalczając ją. Rozwiązanie to nazywa ironią i utożsamia je z konserwatyzmem, dzięki czemu nie sprzeciwia się ono dotychczasowej postawie człowieka niepolitycznego. Ironia zostaje uogólniona do postawy światopoglądowej, oznaczającej nieustanny wysiłek pośredniczenia między dwoma wykluczającymi się punktami widzenia. Przeciwstawne racje równoważą się tak idealnie, że nie sposób dokonać wyboru. Jedyne wyjście to zawieszenie ostatecznej deklaracji i poszukiwanie sposobu przewyciężenia sprzeczności. W rozwiązaniu, które pozwala mu zaakceptować przemiany polityczne bez odwoływania własnych poglądów, dostrzega zarazem fundament sztuki, którego poszukiwanie skłoniło go do napisania *Rozważań*. Zadaniem sztuki jest zachowanie równowagi między dwoma światami i ich wzajemne zbliżanie:

Jej przesłanie polega na tym, że, mówiąc dyplomatycznie, zachowuje dobre relacje zarówno z życiem, jak i czystym duchem, że jest konserwatywna i radykalna jednocześnie, polega na zachowaniu pośredniego i pośredniczącego stanowiska między duchem a życiem. Oto źródło ironii... Tutaj także, bardziej niż gdzie indziej, widoczne jest pokrewieństwo, podobieństwo między sztuką a polityką. Także ona, na

swój sposób, pośredniczy między czystym duchem a życiem. Nie zasługuje na tę nazwę wówczas, gdy jest tylko konserwatywna lub tylko radykalnie destruktywna!¹⁸.

Artysta nie musi już poszukiwać w sobie prymitywnych instynktów, by wyrazić jedność pierwotnej wspólnoty, a sztuka nie jest sprzymierzeńcem wzorowanego na przyrodzie barbarzyństwa, służącego zachowaniu przeszłości w formach stworzonych przez średniowiecze, lecz ramię w ramię z pozabawioną rewolucyjnego radykalizmu polityką szuka kompromisu między przeszłością a terażniejszością. Dziejowe znaczenie Niemców nie polega na wskrzeszaniu przeszłości brutalną siłą, obojętną na cierpienia milionów, lecz na zachowaniu równowagi między oświeceniowym racjonalizmem a wiarą, by także nowoczesne społeczeństwo przyszłości mogło cieszyć się pełnią człowieczeństwa:

Czyż istotą niemieckości nie jest środek, środkowość i pośredniczenie, a Niemiec człowiekiem środka w wielkim stylu? Jeśli niemieckością jest przynależność do mieszczaństwa, to może jest nią w jeszcze większym stopniu coś pośredniego między mieszczańinem a artystą, patriotą a Europejczykiem, człowiekiem protestu a mieszkańcem Zachodu, konserwatystą a nihilistą [...]?¹⁹

Wniosek ten pisarz traktuje jako ukoronowanie całego procesu rozumowania, zaprezentowanego w *Rozważaniach*. Wynika z niego, że ideologia świętej przemocy jest wyrazem dążenia do kompromisu i pojednania. Dlatego w eseju *O niemieckiej republice* odrzuca opinię, że dokonał radykalnej zmiany postawy światopoglądowej. Porzucenie idei państwa

¹⁸ Ibidem, s. 574.

¹⁹ Ibidem, s. 129.

zwierzchniego i poparcie dla demokracji nie jest, jego zdaniem, zaprzeczeniem, a tylko korektą dotychczasowego stanowiska. Autor przeczy wprawdzie swoim wcześniejszym myślom, ale to jeszcze nie oznacza, że przeczy sam sobie. W jego postawie tak naprawdę nic się nie zmienia; nadal służy przyszłości, dając dowód siły charakteru i niezależności poglądów. Kontynuuje linię *Rozważań*, które zalicza do ważnych dzieł niemieckiej *humanitas*. Za tą ekwilibrystyką słowną kryje się niechęć pisarza do przyznania, że oparte na uświęceniu przemocy zwalczanie Zachodu nie było wyrazem dążenia do kompromisu, lecz dowodem agresji i pragnieniem destrukcji. Tomasz Mann nie chce dostrzec, że *Rozważania* zawierają dwa przeciwstawne wątki myślowe: pierwszy z nich prowadzi do zniszczenia rzymsko-katolicko-demokratycznej cywilizacji zachodniej i zastąpienia jej germańsko-protestancką kulturą monarchii niemieckiej, drugi – reprezentowany o wiele słabiej i wzmacniany dopiero pod koniec eseju – poszukuje trwałego rozejmu. Pisarz nie chce przyznać, że relatywizująca wartości święta przemoc nie jest tym samym, co tolerująca odmienną idea środka. Tuszuje w ten sposób własną fascynację śmiercią, przemocą i zgodę na ludzkie cierpienie. Dostrzegając w sobie zwolennika demokracji, osiągającego swoje cele przez jej zwalczanie, sam rozgrzesza się z dotychczasowego myślenia i w eseju *O niemieckiej republice* staje po stronie nowego ładu politycznego.

Uznaje w nim, że nie święta przemoc, lecz humanizm jest źródłem niemieckości, a demokracja to jego współczesne, liberalne wcielenie. Wojna, która wcześniej pozwalała osiągnąć pełnię człowieczeństwa, teraz zostaje jednoznacznie potępiona jako kiepski, godny potępienia romantyzm i obrzydliwa poezja. Służąca wojnie idea narodu winna kojarzyć się odtąd wyłącznie z szacunkiem dla pokoju. Wojna jest triumfem tych cech narodu, które pragną zniszczenia innych narodów. Godne najwyższego potępienia są mordy polityczne, dokonywane przez

prawicowych ekstremistów, powołujących się na wierność germańskiej przeszłości. Dotychczasowy ustrój polityczny nie odpowiada potrzebom narodu. Cesarstwo, za które Tomasz Mann zawsze się wstydził i przed którym zamykał w świecie sztuki, źle wykonywało swoje zadania. Na szczęście historia je zlikwidowała, składając sprawy państwowe w ręce obywateli, którzy powołali do istnienia republikę. Ustrój demokratyczny jest Niemcom bliższy niż monarchia. Powstania republiki nie należy kojarzyć z klęską w pierwszej wojnie światowej, lecz z entuzjazmem jej początków, dlatego nie jest ona rezultatem klęski i narodowej hańby, lecz tworem narodowej dumy. Niemcy powinni się z nią utożsamić mimo niekorzystnych zapisów traktatu wersalskiego i niedoskonałości nowej konstytucji, ponieważ uosabia ona prawdziwą niemieckość, połączenie władzy i kultury, czyli nowe człowieczeństwo. Pisarz zdaje sobie sprawę ze zdumienia, w jakie zachowawcze kręgi niemieckiego społeczeństwa, którym znane stały się *Rozważania człowieka niepolitycznego*, wprawiło głoszenie tych poglądów. Uznaje za stosowne stwierdzić, że nie jest renegatem i dezerterskim. Nadal czuje się konserwatystą, ale rolę jaką sobie dziś przypisuje, nie polega na zwalczaniu demokracji, lecz zachowaniu najbardziej wartościowych elementów przeszłości, wokół których może rozwijać się nowe. Temu celowi służyły już *Rozważania człowieka niepolitycznego*. Zadaniem Manna jest pośredniczenie, kontynuacja, poszukiwanie kompromisu między prawicą a lewicą, konserwatyzmem a demokracją, monarchią a republiką, romantyzmem a oświeceniem, mistyką a racjonalizmem, jednostką a społeczeństwem, masami a arystokratycznym narodem ludzi wyjątkowych, przyziemną państwowością a wzniosłą kulturą. Idea środka jest istotą człowieczeństwa i niemieckości, a Tomasz Mann bronił jej z narażeniem własnego życia.

Muzyka, która do tej pory wyrażała niemiecką odmienność, zawierała element pierwotnej przemocy i pochwałę wojny, stała

się teraz dziełem miłości. *Śpiewacy norymberscy* uosabiający, zdaniem cytowanego w *Rozważaniach* Nietzschego, wrogość wobec tego, co francuskie, to tak naprawdę symbol demokracji. Znika rozumienie sztuki jako erupcji wrogich nowoczesności sił pierwotnych. Skrytykowana i odrzucona zostaje podziwiana dotąd twórczość Oswalda Spenglera, a wraz z nią traci ważność przeciwieństwo między kulturą a cywilizacją. Literatura, kojarzona z powierzchownością cywilizacji, rozrywką i ideologią lekceważonego oświecenia, awansuje do godnego pochwały aktu społecznej odpowiedzialności, a zaangażowani społecznie twórcy stają się duchową elitą kraju. Osiągnięcie pełni człowieczeństwa, które wydawało się możliwe tylko za sprawą świętej przemocy i stworzenia Trzeciej Rzeszy, łączącej niemieckie dziedzictwo duchowe z realizmem państwa zwierzchniego, teraz znajduje się w zasięgu ręki dzięki sojuszowi z republiką weimarską. Demokratyczne państwo to jedność elementów narodowych i uniwersalnych. Demokracja nie jest już zagrożeniem dla niemieckiej tożsamości. W sercu pisarza rodzi się nadzieja na powstanie unii państw europejskich. W ramach przepojonej nowoczesnym humanizmem państwowości jest także miejsce dla gospodarki. Ludzkości nie grozi już odczłowieczające panowanie pieniędzy i dyktat techniki, a postęp oznacza przechodzenie od natury do świata duchowego. Dlatego Tomasz Mann wzywa do złożenia hołdu nowej formie prawnej niemieckiej państwowości szczęśliwie łączącej byt polityczny z narodowym i kończy esej wzniesieniem okrzyku na cześć republiki.

IV. Przemiana

W eseju *O Niemieckiej republice* Tomasz Mann pozostał konserwatystą. Ale swego zadania nie upatruje już w opartej na przemocy odbudowie świata przeszłości, lecz na pokojowym,

harmonijnym współistnieniu elementów tradycji i nowoczesności. Uważa, że zasada ironii umożliwia utrwalanie nowego porządku wokół najcenniejszych wartości, odziedziczonych po wcześniejszych stuleciach. Hołdować tradycji można nie tylko w sojuszu z cesarstwem i państwem zwierzchnim, lecz także z republiką. Harmonia między świętością a świeckością możliwa jest także w nowoczesnym społeczeństwie demokratycznym. Pogodzenie z demokracją nie oznacza rezygnacji z sacrum jako zasady ładu społecznego, politycznego i kulturowego, lecz ze świętej przemocy jako narzędzia, służącego jego utrzymaniu. Potwierdzenia obecności sacrum w europejskiej przeszłości i przyszłości odnajduje w twórczości Novalisa²⁰. Przywołuje aforyzmy, w których poeta podkreśla dorobek narodu jako część uniwersalnego dorobku ludzkości, a także fragmenty, podkreślające wyjątkowy charakter chrześcijaństwa. Cytuje zdania z eseju *Chrześcijaństwo albo Europa*, w którym Novalis roztacza wyidealizowany obraz przepojonego wartościami chrześcijańskimi średniowiecza i zapowiada jego odrodzenie²¹. Tomasz Mann nie podaje tytułu eseju, a warto w tym miejscu streścić zawarte w nim przesłanie, ponieważ potwierdza ono radykalną zmianę w postawie pisarza. Szczęśliwi mieszkańcy Europy pod rządami mądrych papieży oddanych pokojowemu krzewieniu wiary i ograniczaniu szkodliwego wpływu nowinek naukowych cieszą się pełnią rozwoju duchowego. Uznanie prymatu władzy duchowej nad świecką sprawia, że w całej Europie panuje pokój i gospodarczy dostatek. Osiągnięcia te niszczy reformacja, choć już wcześniej naruszył ją rozwój nauk świeckich, bezczynność duchownych

²⁰ Novalis, właśc. Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772–1801) – niemiecki poeta wczesnego romantyzmu, odwołujący się w swojej twórczości do nauki, filozofii i mistyki.

²¹ Esej *Chrześcijaństwo albo Europa* powstał w roku 1799. Opublikowano go w roku 1826.

i obniżenie ich poziomu moralnego. Reformacja oznaczała stan religijnej anarchii, któremu próbował zapobiec zakon jezuitów. Przeciwniczką religii okazała się wyzwolona z twierdzeń teologicznych nauka, która zamiast postrzegać świat jako dzieło Boga, widzi w nim tylko sprawnie działającą maszynę. Prym w takich poglądach wiezie Francja, orędowniczka oświecenia, która przez rewolucję dopełniła dzieła upadku i doprowadziła do chaosu. Ale właśnie dlatego już niebawem nastąpi odrodzenie świetnej przeszłości. Jego zapowiedzi widać w Niemczech, kraju, w którym sztuka, kultura stoją na najwyższym poziomie. To tam rozpocznie się nowa historia, narodzi nowa ludzkość, pojawi nowy Mesjasz i nowy Kościół, dojdzie do pogodzenia teologii, nauk świeckich i polityki. Sfera świecka nie potrafi samodzielnie stworzyć takiej równowagi. Wojny będą się toczyć tak długo, aż ludzkość zrozumie, że tylko wiara i panowanie Boga na ziemi przyniosą trwałą pokój. Nowych czasów powinniśmy wypatrywać cierpliwie i z ufnością. Gdy wreszcie nadejdą, będą oznaczały ożywienie chrześcijaństwa, które panując nad ludzkimi duszami ponad granicami państw, stanie się pośrednikiem między starym a nowym światem i zapewni trwałą porządek i szczęście.

Tak jak w *Rozważaniach* pisarz dyskretnie unieważnił teorię świętej przemocy, widząc w niej wyraz swego poparcia dla demokracji, tak teraz milcząco unieważnia wszystkie odwołania do protestantyzmu i nauk przyrodniczych, zastępując je odwołaniami do katolicyzmu, a protestantyzm postrzega jako czynnik zakłócający europejską harmonię. Własny wojujący konserwatyzm wymienia niepostrzeżenie na pokojowy konserwatyzm Novalisa i z nim utożsamia teraz swoją postawę. To z jego pism wyczytuje zapowiedź powstania unii europejskiej, za jego sprawą dystansuje się od poglądów Nietzschego, swego dawnego mistrza. Dostrzega w chrześcijaństwie element demokratyczny i twierdzi, że niemiecki

romantyzm jest przeniknięty rozsądkiem. Akceptuje pluralizm światopoglądowy, przekonuje się do ekonomii i handlu, które dotąd traktował jako wyraz kultu wartości materialnych. U Novalisa odnajduje paradoks, który stanie się fundamentem powstającej właśnie *Czarodziejskiej góry*; zainteresowanie chorobą i śmiercią jest wyrazem zainteresowania życiem. To przekonanie już niebawem zdominuje myślenie Hansa Castorpa, głównego bohatera powieści i pozwoli mu odnaleźć sens życia. Docieranie do życia przez śmierć jest egzystencjalnym odpowiednikiem politycznego paradoksu popierania demokracji przez jej zwalczanie. Pisarz odwołuje się także do twórczości Walta Whitmana²². Przytacza jego przekonanie o obecności w systemie demokratycznym elementu religijnego i przewycięża przeciwieństwo między jednostką a masami. Dzięki twórczości tego poety Mann odkrywa tożsamość demokracji, także amerykańskiej, i humanizmu, choć w *Rozważaniach*, przytaczając opinie Schopenhauera, nie pozostawił suchej nitki na amerykańskim systemie prawnym. Głoszona przez obydwu poetów pochwała miłości nakazuje Mannowi dostrzec w niej siłę, spajającą społeczeństwo, a wiersze Withmana stają się pretekstem do subtelного zaznaczenia własnego homoseksualizmu.

Esej *O niemieckiej republice* kończy rozpoczętą w *Rozważaniach* światopoglądową przemianę Tomasza Manna. Niechęć do zachodniej współczesności doprowadziła pisarza do sformułowania teorii świętej przemocy, ale już przed jej ostatecznym sformułowaniem zaczął do niej nabierać dystansu. Jej destrukcyjną wymowę zamaskował zasadą ironii, co umożliwiło mu zastąpienie państwa zwierzchniego republiką, kultury – cywilizacją, wojny – pokojem, nienawiści – miłością, emocji – rozsądkiem, irracjonalizmu wiary – wiarą racjonalną,

²² Walt Whitman (1819–1892) – poeta uważany za jednego z prekursorów współczesnej kultury amerykańskiej.

Lutra – Novalisem, protestantyzmu – katolicyzmem. Twierdząc, że niczego nie zmienia, zmienił w istocie wszystko; potępił i porzucił ideologię, do której oficjalnie nigdy się nie przyznał. Dzięki zasadzie ironii zinterpretował własną twórczość jako pomost między światem sprzed rewolucji francuskiej a światem liberalizmu i demokracji, oddalił się od poglądów rewolucji konserwatywnej, pogodził z rzeczywistością republiki weimarskiej i z bratem. Z jego punktu widzenia zmieniły się tylko środki, natomiast cel pozostał ten sam: obrona sacrum przed naporem porewolucyjnej rzeczywistości. W następnych powieściach konflikt między Niemcami a Zachodem przekształcił się w konflikt między religią a nauką, wiarą a ateizmem, średniowieczem a oświeceniem, sferą nieba a sferą ziemi. Zasada ironii i będąca jej konsekwencją idea środka w *Czarodziejskiej górze* zostały zaprezentowane jako schemat rozwoju całej kultury europejskiej, a w *Józefie i jego braciach* jako sięgające mitu sedno człowieczeństwa. Pisarz nie osiągnąłby tak głębokiego zrozumienia rzeczywistości, gdyby nie kryzys wywołany wybuchem pierwszej wojny światowej. Pozwolił mu on wykroczyć poza tradycję niemieckiego mieszczaństwa i lepiej poznać siebie. Przez chwilę wierzył, że na rozumieniu sztuki jako pośrednika między rzeczywistością a Absolutem można zbudować nową, germańską tożsamość Europy. Przewycięzenie kryzysu polegało na stworzeniu twórczego napięcia między przeszłością a teraźniejszością, które stało się podstawą całej dalszej twórczości. Nowa postawa nie oznacza ucieczki od rzeczywistości. Jest trwaniem w udzielanym bohaterom powieściowym przekonaniu, że dopiero harmonia między sacrum a profanum obdarza człowieka szansą na spełnione życie. Kryzys i jego przewycięzenie objawia się w metaforze choroby jako stanu zapowiadającego zdrowie i śmierci jako zapowiedzi życia. Co by się stało, gdyby pisarz kryzysu nie przewyciężył, pokazuje historia Adriana

Leverkühna, najważniejszej postaci *Doktora Faustusa*. Szaleństwo Adriana uosabia los Niemców poddanych geniuszowi świętej przemocy. Pisząc esej *O niemieckiej republice* Tomasz Mann nie mógł wiedzieć, że zmiana, jaka dokonała się w jego myśleniu, jest przygotowaniem do starcia z niewydarzonym artystą, który dzięki odkryciu w sobie pokładów pierwotnego irracjonalizmu stał się... *Bratem Hitlerem*²³.

Bibliografia

- Harppecht K., *Thomas Mann. Eine Biographie*, t. 1–2, Reinbeck bei Hamburg 1996.
- Kurzke H., *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk*, Frankfurt am Main 2001.
- Mann G., *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2011.
- Mann H., *Geist und Tat, Franzosen von 1780 bis 1930, Essays*, Frankfurt am Main 1997.
- Mann T., *Aufsätze, Reden, Essays*, Berlin 1983.
- Mann T., *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main 2001.
- Mann T., *Moje czasy*, red. Hubert Orłowski, Poznań 2002.
- Mendelssohn P. de, *Der Zauberer. Das Leben des deutschen Schriftstellers Thomas Mann*, t. 1–3, Frankfurt am Main 1996.
- Mohler A., Weissmann K., *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918 – 1932*, Graz 2005.
- Rogalski A. (oprac.), *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1975.
- Stern F., *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Stuttgart 2005.
- Wielomski A., *Myśl polityczna reformacji i kontrreformacji, tom 1, Rewolucja protestancka*, Radzymin 2013.

²³ Tak brzmi tytuł eseju, opublikowanego przez Tomasza Manna w roku 1938.

Andrzej Gniazdowski

Jedność Europy z perspektywy fenomenologii

„Europa, powiada się, przeżywa kryzys”¹, stwierdzał Edmund Husserl w swoim wykładzie o kryzysie europejskiego człowieczeństwa, wygłoszonym w 1935 roku. Sam wykład był poświęcony roli, jaką w zapewnieniu racjonalnych podstaw wiedzy o człowieku i świecie może odegrać rozwijana przez Husserla fenomenologia: filozofia wracająca do samych rzeczy, uprawiana w sposób ściśle metodyczny i naukowy. Jasnym dla wszystkich tłem tego wystąpienia, które odbyło się na trzy lata przed *Anschlusssem* Austrii w Wiedniu, była jednak sytuacja polityczna w Europie. Urlopowany od dwóch lat na mocy ustawy rasowej o odnowie zawodowej służby publicznej w Trzeciej Rzeszy Husserl dał w nim wyraz swojego przekonania, że narody europejskie są chore, a choroba ta wynika z ich „zmęczenia” i „zwątpienia w ogólnoludzkie posłannictwo Zachodu”. Z kryzysu, w jakim przed osiemdziesięcioma laty znalazła się Europa, widział dwa wyjścia:

upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy

¹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 12.

z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyżającego ostatecznie naturalizm².

Gdyby diagnozę tę uznać za słuszną, a dwa zarysowane scenariusze rozwoju europejskiej choroby za jedyne możliwe, nikt chyba nie miałby trudności w ocenie dzisiejszej, także politycznej sytuacji w Europie. Sam Husserl był świadom wątpliwości, czy jego wykład nie był

zupełnie niestosowną w naszych czasach próbą rehabilitacji racjonalizmu, tendencji do wyjaśniania za wszelką cenę, intelektualizmu gubiącego się w obcych światu teoriach – ze wszystkimi płynącymi stąd złymi skutkami, z pustym kultem wykształcenia, ze snobizmem intelektualnym³.

Dziś, gdy podstawy jedności politycznej Europy, opartej na wierze, że „wkład, jaki zorganizowana i żyjąca Europa może wnieść w cywilizację, jest niezbędny dla utrzymania pokojowych stosunków”⁴, poddane zostają kolejnej próbie, warto jednak wrócić myślą do tamtej diagnozy. Nie od rzeczy byłoby spojrzeć na nią w jej kontekście historycznym i społecznym, a w końcu także – czemu nie? – filozoficznym, próbując odpowiedzieć na pytanie o jej bezpośredni sens polityczny. Choć rekonstrukcję politycznej doniosłości swojej filozofii Husserl pozostawiał raczej innym, sam niewątpliwie do niej zachęcał. „Wydaje mi się, pisał, że ja, rzekomy reakcjonista, jestem dużo bardziej radykalny i dużo bardziej rewolucyjny, niż ci, którzy dziś pozują na radykałów”⁵.

² Ibidem, s. 51.

³ Ibidem, s. 38.

⁴ Por. „Deklaracja Schumana”, www.robert-schuman.eu/pl/doc/question-s-d-europe/qe-204-pl.pdf

⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, op. cit., s. 38.

Idea fenomenologii

Sens namysłu Husserla – a także jego uczniów i komilitonów – nad ideą Europy, jej jednością duchową i polityczną, określił w zasadniczy sposób fakt, że fenomenologia to nurt filozofii, który powstał na początku dwudziestego wieku w Niemczech. Początki fenomenologii splecione są z historią uniwersytetów i społeczności naukowych czterech różnych, lecz tak samo arcydzieł miast: Halle, Getyngi, Monachium i Fryburga. Austriacki Wiedeń, w którym doktoryzował się i habilitował Edmund Husserl, drugie obok pruskiego Berlina ognisko niemieckiej, narodowo-państwowej elipsy w Europie, okaże się z perspektywy pytania o sens polityczny fenomenologii równie istotnym elementem jej historycznej genezy. To jednak na Uniwersytecie Marcina Lutera w Halle Husserl napisał na przełomie wieków obydwie tomy *Badań Logicznych*: książki, która stała się naukową biblią kolejnych pokoleń fenomenologów. To uniwersytet Getyńskiej Siódemki – braci Grimm oraz pięciu innych profesorów, zwolnionych w 1837 roku ze swoich stanowisk przez króla Hanoweru za protest przeciwko obaleniu przez niego konstytucji⁶ – stał się miejscem, w którym wokół Husserla zawiązało się pierwsze koło fenomenologiczne⁷.

Za Husserlem, który w 1901 roku został w Getyndze powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego, pierwsi członkowie koła przyjechali tu w większości z Monachium, gdzie na uniwersytecie Ludwika Maksymiliana studiowali u słynnego wówczas w Niemczech filozofa i psychologa Theodora Lippsa. W zdobnej w rzeźby Adolfa von Hildebranda stolicy katolickiej

⁶ Por. G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, tłum. A. Kopacki, Olsztyn 2007, s. 78.

⁷ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, t. 1, Martinus Nijhof, The Hague 1965, s. 168.

Bawarii powstało w tym czasie tworzone przez Alexandra Pfändera i Johannes Dauberta, a następnie m.in. Moritza Geigera również koło „fenomenologii monachijskiej”⁸. Zdaniem historyka ruchu fenomenologicznego Herberta Spiegelberga koło to, w którego aktywnościach od początku brali udział także Max Scheler i syn rzeźbiarza, Dietrich von Hildebrand, skoncentrowało swe psychologiczno-opisowe analizy m. in. na problemie wartości etycznych i estetycznych w znacznej mierze właśnie pod wpływem tamtejszego *genius loci*⁹.

Zorientowane psychologicznie koło monachijskie różniło się swym charakterem zarówno od tworzonego m. in. przez Adolfa Reinacha, Edith Stein i Romana Ingardena koła „realistycznej” fenomenologii getyńskiej, jak i podjętej przez Husserla po 1913 roku próby instytucjonalizacji jej postaci „transcendentalnej”. Wraz z przenosinami Husserla do Fryburga Bryzgowijskiego, gdzie na uniwersytecie Albertina-Lodoviciano objął on katedrę filozofii po neokantyście Heinrichu Rickercie, kręgiem filozoficznym, w którym ta jej postać była rozwijana, stało się założone przez niego w 1918 roku Fryburskie Towarzystwo Fenomenologiczne¹⁰. To między innymi o jego członkach Husserl miał później powiedzieć, że – jak z nutą rozgoryczenia donosiła Romanowi Ingardenowi w jednym ze swoich listów Edith Stein – „przed Fryburgiem nie miał nigdy prawdziwych uczniów”¹¹.

⁸ Na temat kształtowania się pojęcia „fenomenologii monachijskiej” por. R.N. Smid, „*Münchener Phänomenologie*“ – *Zur Frühgeschichte des Begriffs*, [w:] H. Spiegelberg/E. Avé-Lallemant (wyd.), „Pfänder-Studien“, The Hague/Boston/London 1982, s. 109–153.

⁹ Por. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, op. cit., s. 172.

¹⁰ Por. R. N. Smid, „*Münchener Phänomenologie*“, op. cit., s. 111.

¹¹ List z 30 września 1922 r., [w:] E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, op. cit., s. 228. Por. na ten temat także: H. Conrad-Martius, *Die transzendental und die ontologische Phänomenologie*, [w:] eadem, *Schriften zur Philosophie*, t. 3, München 1965.

Sens polityczny fenomenologii nie był początkowo kwestią oczywistą ani dla nich, ani dla samego Husserla. Rzeczywistością, z jaką konfrontowali się w swoich pismach, nie były stosunki polityczne w Niemczech i Europie, lecz relacja nauki i filozofii, której zerwanie na gruncie głoszącego relatywizm prawdy pozytywizmu podważyło według nich sens zarówno filozoficznej, jak naukowej racjonalności. Najbardziej lapidarna odpowiedź na pytanie, z jakich *rationes seminales* wyrosła fenomenologia, padła w programowym *Wstępie* do czasopisma *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, założonego w 1913 roku przez Edmunda Husserla, Moritza Geigera, Alexandra Pfändera, Adolfa Reinacha i Maxa Schelera. W myśl wyrażonego tam ich wspólnego przekonania, tą zarodkową racją było „zjednoczenie we wspólnej pracy tych wszystkich, którzy od czystego i ścisłego zastosowania metody fenomenologicznej oczekują zasadniczego przekształcenia filozofii na drogach pewnie ufundowanej, stale rozwijającej się nauki”¹².

Motywy podjęcia tej pracy przez wydawców *Jahrbuch* stała się przedstawiona przez Husserla w *Badaniach logicznych*, podzielona przez nich krytyka stanu współczesnych im nauk. Mimo ich dynamicznego rozwoju w wieku dziewiętnastym, który pozwolił również Niemcom zapanować nad przyrodą w stopniu przedtem nie przeczuwanym¹³, nauki te – od nauk humanistycznych i społecznych, przez nauki przyrodnicze, w tym fizykę matematyczną, po czystą matematykę – znajdowały się w przekonaniu fenomenologów w głębokim kryzysie. Nie były one „krystalicznie przejrzystymi teoriami”, w których funkcje wszystkich pojęć i twierdzeń dałyby się w pełni pojąć, a wszystkie założenia byłyby dokładnie

¹² E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921* (Husserliana XXV), Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, s. 63.

¹³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 29.

zanalizowane. Jako takie, kazały im dostrzegać w sobie co najwyżej podporządkowane przypadkowym interesom, weryfikowane jedynie swą pragmatyczną skutecznością i możliwością wykorzystania w szeroko rozumianym przemyśle, wyrafinowane technologie poznawcze (*Kunstlehre*), a nie nauki godne tego miana.

Sensem badań, podjętych w tym stanie nauk przez fenomenologów, stało się ponowienie pytania o możliwość wiedzy (*Wissen*) w sensie ścisłym, tzn. takiej, w której „posiadamy prawdę” i która dopiero jako taka stanowiła w ich ujęciu cel wszelkiej nauki (*Wissenschaft*)¹⁴. Stwierdzając, że główną przyczyną kryzysu nauk jest panująca powszechnie niejasność w odniesieniu do teoretycznych podstaw logiki jako nauki powołanej do rozjaśnienia ich racjonalnej istoty, za warunek jego przezwyciężenia uznali za Husserlem „cofnięcie się do kwestii naczelných zasad” logiki¹⁵. Ponieważ konsekwencją pozytywistycznego ujęcia tych zasad jako psychologicznych, stwierdzalnych naukowo „praw myślenia” było, według Husserla, uwikłanie się w błędne koło sceptycznego relatywizmu, przezwyciężeniem kryzysu mogło stać się, zdaniem fenomenologów, jedynie sięgnięcie do podstaw – wzgłędnie korzeni – ich absolutnej ważności.

Sensem radykalizmu fenomenologii nie miała być w ten sposób bynajmniej, jak u Marksa, teoria będąca „potęgą materialną”, zdolna „porwać za sobą masy”¹⁶. Radykalizm fenomenologii nie był radykalizmem wolności, lecz prawdy: jego sens określiło przeprowadzenie badań nad zagadnieniem, „co w ogóle czyni nauki naukami” i oznaczenie tym samym

¹⁴ Ibidem, s. 32.

¹⁵ Ibidem, s. 22.

¹⁶ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, Wstęp, tłum. L. Kołakowski, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976, op. cit., s. 472.

obszaru nowej, czysto teoretycznej, „złożonej dyscypliny, której swoistą cechą jest to, że ma być ona nauką o nauce (*Wissenschaftslehre*)”¹⁷. Tym, co w podjętej przez Husserla krytyce nauki porwało za sobą przyszłych fenomenologów, był jednak fakt, że ta nazwana początkowo psychologią opisową, a dopiero później fenomenologią, oparta na doświadczeniu czystych fenomenów nauka miała za zadanie nie tylko rozjaśnić podstawy nauk w liczbie mnogiej. To właśnie ona miała umożliwić przekształcenie również samej filozofii w naukę w sensie ścisłym (*strenge Wissenschaft*): przeprowadzenie krytycznej oceny z jej perspektywy wielkich tradycji filozoficznych pod kątem stosowanych w nich pojęć i podejmowanych problemów¹⁸. Powstanie na tej podstawie w pełni racjonalnej filozofii fenomenologicznej nie byłoby, zdaniem Husserla, w dalszej perspektywie bez znaczenia także dla samych mas. Jak stwierdzał w przywołanym na wstępie wykładzie, także samo bycie człowiekiem na „wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu” wymaga bowiem „autentycznej filozofii”¹⁹.

O możliwości zajęcia przez fenomenologów określonego stanowiska wobec sytuacji politycznej w ówczesnej Europie zadecydował fakt, że wysunięty przez wydawców *Jahrbuch* postulat radykalnego przekształcenia filozofii usytuował fenomenologię w określonej relacji również do filozofii politycznej. O jej fenomenologicznej postaci można byłoby mówić przynajmniej o tyle, o ile przekształceniu w naukę godną tego miana, w swego rodzaju *politiké epistémé*, miałyby ulec zgodnie z tym postulatem również filozofia polityczna. W tej mierze, w jakiej sens radykalizmu fenomenologii polegać miał na sprowadzaniu wielkich tradycji filozofii do „pierwotnych

¹⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, op. cit., s. 30–31.

¹⁸ Por. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921*, op. cit., s. 63.

¹⁹ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, op. cit. s. 39.

źródeł naoczności i czerpanych z nich jednostek istotowych”, jej pierwszym zadaniem musiałyby stać się krytyka polityczna: „intuicyjne objaśnienie” podstawowych pojęć tradycyjnych filozofii politycznych oraz próba rozwiązania podejmowanych w nich, tradycyjnych problemów przez postawienie ich na nowym, „intuicyjnym gruncie”. Program badawczy, zarysowany we wspomnianym *Wstępie do Jahrbuch*, nie wykluczał również, aby tak jak w innych, wymienionych tam obszarach, także w dziedzinie filozofii politycznej fenomenologii przypadało w udziale „nieograniczone pole ściśle naukowych i bogatych w konsekwencje badań”²⁰.

Granice fenomenologii politycznej

Ponieważ gestem założycielskim fenomenologii stało się radykalne zerwanie z całą dotychczasową tradycją filozoficzną, konkretny sens rozwijanej przez fenomenologów filozofii politycznej łatwiej byłoby wprowadzić określić im przez negację, wskazanie, czym ta filozofia miałaby nie być, niż przez odwołanie się do pewnych wspólnie podzielanych zasad. Jak zauważała getyńska uczennica Husserla, Hedwig Conrad-Martius:

rzeczywiście głęboko wspólny sposób myślenia i badania stwarzał – i stwarza – między uczniami Husserla pewien związek, który jednak właśnie *nie* jest wspólnym pod względem treści światopoglądem. (...) Nie mieliśmy żadnego specjalistycznego języka, nie mieliśmy – i to w najmniejszym nawet stopniu – żadnego wspólnego systemu. Tym, co nas jednoczyło, było jedynie spojrzenie otwarte na duchową osiągalność bycia we wszystkich możliwych do pomyślenia postaciach

²⁰ Por. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1911–1921*, op. cit., s. 63.

(o ile wchodzi w rachubę sama ich istota). I niesłychane perspektywy, jakie się stąd wyłaniały dla badania podstaw (badanie podstaw badań podstawowych!) wszelkich możliwych dyscyplin naukowych. Był to etos rzeczowej czystości²¹.

Już sam wspólny punkt wyjścia badań fenomenologów nad możliwością zbudowania racjonalnej teorii nauki: krytyka pozytywizmu i związanego z nim sceptycyzmu w odniesieniu do możliwości poznania istotowego, nie mógł jednak okazać się dla możliwego sensu fenomenologicznej filozofii politycznej bez znaczenia. Musiał on usytuować fenomenologię przede wszystkim w oczywistej, bezpośredniej opozycji wobec głównego nurtu filozofii politycznej we współczesnych im Niemczech, jakim był pozytywizm w teorii państwa i prawa. W tej mierze, w jakiej zaprojektowana przez wydawców *Jahrbuch* filozofia jako „radikalna, zaczynająca budowę od dołu, oparta na pewnych fundamentach i postępująca naprzód wedle najściślejszych metod (*nach strengsten Methode*) nauka”²² nie była dla nich bynajmniej tożsama z „nauką ścisłą” (*exakte Wissenschaft*) jak logika lub fizyka matematyczna, przedmiotem ich krytyki musiało stać się pozytywistyczne założenie, że metody nauk przyrodniczych wyznaczają kryteria teoretycznej odpowiedniości również w filozofii politycznej²³. Przedmiotem ich solidarnej krytyki musiał prędzej czy później stać się historyczny relatywizm pozytywistycznej, „liberalnej” filozofii prawa – na przykład tezy sformułowanej przez Georga Jellinka, że podstawą ważności prawa pozytywnego jest

²¹ H. Conrad-Martius, *Moja przyjaciółka Edith Stein*, [w:] *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee” (1), Kraków 1989, s. 3–4.

²² E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 74.

²³ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, s. 17.

„normatywna siła” samej jego faktyczności²⁴ – jak również naturalizm pozytywistycznej, scjentystycznej etyki politycznej jako etyki społeczno-pragmatycznego eudajmonizmu²⁵.

Na sposób rozumienia przez fenomenologów możliwego sensu tej filozofii nie mogły też pozostać bez wpływu wcześnie dające o sobie znać różnice w sposobie rozumienia przez nich sensu i zadań samej fenomenologii. Przedstawiając w swojej autobiografii źródła sporu o realistyczny względnie idealistyczny sens fenomenologii jako filozofii, Edith Stein wspominała, że *Badania Logiczne* wywarły wrażenie przede wszystkim dlatego, że pojawiły się jako radykalny odwrót od krytycznego idealizmu kantowskiego i jego transcendentally-psycho-logicznych, neokantowskich odmian. „Dopatrywano się w nich «nowej scholastyki», ponieważ w centrum zainteresowania znów pojawiły się realne rzeczy, a nie podmiot poznający: *poznanie* traktowane było jako odbiór, który czerpie swe prawa od rzeczy, a nie – jak w krytycyzmie – jako *określanie*, które narzuca rzeczom swe prawa”²⁶.

Podczas, gdy we wspomnieniach Edith Stein „wszyscy młodzi fenomenolodzy byli zdecydowanymi realistami”, w opublikowanych w 1913 roku *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* napotkali oni jednak „pewne zwroty, które brzmiały tak, jakby Mistrz chciał nawrócić do idealizmu”²⁷. Jako nową, absolutnie radykalną metodę fenomenologii Husserl przedstawił w nich bowiem metodę transcendentalnej redukcji, pewnego „przeciwnego naturze

²⁴ Por. G. Jellinek, *Ogólna nauka o państwie*, tłum. M. Balsigierowa, Warszawa 1924.

²⁵ Por. H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963, s. 150 i n.

²⁶ Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I.I. Adamska OCD, Kraków 2005, s. 318.

²⁷ Ibidem.

ukierunkowania naocznego uchwytywania i myślenia”²⁸, który zdawał się polegać na sprowadzeniu świata rzeczy do samego tylko fenomenu, poniekąd tylko zmyślenia czystej, „transcendentalnej” świadomości²⁹. Upatrując, jak się wydawało, właśnie w idealizmie właściwego rdzenia swej filozofii, Husserl wkroczył według nich tym samym na drogę, którą jego dawni uczniowie, jak wspominała Stein, „ku jego i swemu bólowi”, nie mogli za nim podążyć³⁰.

Realistyczna, „zgodna z naturą” interpretacja sensu fenomenologii wśród fenomenologów monachijsko-getyńskich musiała zbliżać uprawianą przez nich filozofię polityczną do „konserwatywnych” filozofii prawa naturalnego³¹. Przesłanką wiązanych przez pierwszych fenomenologów nadziei na radykalną odnowę filozofii w duchu „nowej scholastyki” była wprawdzie w tej samej mierze krytyka pozytywizmu, co podzielana przez nich krytyczna ocena scholastyki starej. Niewykluczone, że w ocenie tej dochodził w jakimś stopniu do głosu – jak za Fiodorem Dostojewskim ujmował to Tomasz Mann – duch Niemiec jako „protestującego cesarstwa”, ów podnoszony od Arminiusza do Lutra przez Niemców ich „wieczny protest przeciwko rzymskiemu światu”³². Nie ulega jednak wątpliwości, że szans na odnowę racjonalności filozofii politycznej fenomenologowie nie mogli również z racji rzeczowych upatrywać w bezpośrednim powrocie do klasycznej,

²⁸ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2/1, op. cit., s. 13.

²⁹ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa 1960.

³⁰ Por. E. Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej*, op. cit., s. 318, a także E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, op. cit., s. 127.

³¹ Por. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.

³² Por. T. Mann, *Rozważania człowieka apolitycznego*, [w:] H. Orłowski (red.), *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, tłum. J. Kałużny, Poznań 2008, s. 100.

arystotelesowsko-tomistycznej polityki jako jednego z działów filozofii praktycznej, obok etyki i ekonomii. Ponieważ metodą rozwijanej przez nich na drodze badań istotowych, fenomenologicznej filozofii politycznej musiała stać się krytyka także ich bezpośredniego, politycznego doświadczenia, możliwości przywrócenia tej filozofii sensu normatywnego mogli poszukiwać jedynie w takim bądź innym, krytycznym do niej nawiązaniu. Jak pisał w *Nowej nauce polityki* Eric Voegelin, nawiązując do tez Husserla z jego *Kryzysu nauk europejskich*,

odnowienie nauk o polityce jest tożsame z przywróceniem świadomości ich podstaw, choć nie oznacza ono dosłownego powrotu do dawnych filozofii. Nie da się odbudować nauk politycznych przy pomocy platonizmu, augustynizmu czy heglizmu³³.

Dokonany przez Husserla zwrot transcendentálny w fenomenologii postawił go w takim samym stopniu przed wyzwaniem sprowadzenia do pierwotnych źródeł naoczności filozofii politycznej niemieckiego idealizmu. Nic nie zmienia tu fakt, że Husserl w przeciwieństwie do Kanta, Fichtego i Hegla w powszechnym przekonaniu nie przeprowadził systematycznych analiz z zakresu praktycznego i wartościującego użycia rozumu³⁴. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sięgnięcie przez niego do świadomości transcendentalnej jako subiektywnego korzenia wszelkiego rzeczowego sensu w istotny sposób wyznaczyło ich możliwy charakter. W szczególności postawiło go przed zadaniem określenia ich odrębności od rozwijanej w tym czasie w duchu reformistycznego socjalizmu przez Hermana Cohena, wyrastającej z radykalnego

³³ Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, op. cit., s. 16.

³⁴ Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 10.

odróżnienia „bytu” i „powinności” filozofii politycznej prowadzącej do neokantowskiej³⁵.

Krytyka, jakiej Husserl poddał „antropologizm” teorii poznania Kanta oraz uchylający się, według niego, intuicyjnemu objaśnieniu „postulatywizm” etyki rozwijanej przez neokantystów w istotny sposób ograniczyła mu wprawdzie wybór drogi, na jaką mógł wkroczyć w dziedzinie filozofii politycznej. Radykalizm fenomenologicznej krytyki poznania nie bez racji pozwala stawiać pytanie, czy Husserl – a wraz z nim inni fenomenologowie – sobie wręcz tej drogi nie odciął³⁶. Przesłanką główną wszelkiej dotychczasowej filozofii politycznej była mianowicie za każdym razem określona teza na temat „natury” człowieka. Również u neokantystów droga od krytyki rozumu czystego do krytyki rozumu politycznego wiodła z logiczną nieuchronnością przez krytykę „stanowiska człowieka w kosmosie”³⁷: filozoficzną antropologię. O ile także w ujęciu Marksa teoria staje się radykalna dopiero wówczas, gdy „argumentuje *ad hominem*”, gdy sięga do tego korzenia rzeczy, jakim dla człowieka jest sam człowiek³⁸, sens teoretycznego radykalizmu fenomenologii wyznaczyło tymczasem sięganie do, jak pisał Husserl, „prawdy «samej w sobie», obojętne, czy uchwytną ją w swych sądach ludzie czy nieludzie, aniołowie czy bogowie”³⁹. Choć fenomenologiczny powrót do rzeczy okazał się ostatecznie także dla Husserla równoznaczny z powrotem do sposobu, w jaki uchwytywane są one w świadomości

³⁵ Por. H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, op. cit., s. 83 i n.

³⁶ Por. J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 2 (1985), s. 162.

³⁷ Por. M. Scheler, *Stanowiska człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43–150.

³⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa*, op. cit., s. 472.

³⁹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, op. cit., s. 149.

mości, świadomość ta, jako czysta *resp.* transcendentalna, nie była więc dla niego bynajmniej – bo i nie mogła być – świadomością ludzką.

Personalizm polityczny

Pomimo wszystkich pomiędzy nimi różnic, podstawą rozwijanej przez fenomenologów antropologii – a wraz z nią również fenomenologicznej filozofii politycznej – stało się w tej sytuacji „intuicyjnie objaśnione” pojęcie osoby. Przedmiotem krytycznego nawiązania stała się dla nich sformułowana przez Boecjusza szeroka definicja osoby jako *naturae rationalis individua substantia*, której niewątpliwą zaletą był z ich punktu widzenia fakt, że pozwalała odnosić to pojęcie zarówno do człowieka, jak Boga czy aniołów⁴⁰. Rozumienie pojęcia osoby na gruncie fenomenologii w istotny sposób odbiegało jednak od jego klasycznego, metafizycznego, *resp.* scholastycznego ujęcia. Nie tylko dla Husserla, lecz również dla fenomenologów realistycznych, jak Max Scheler, Edith Stein czy Dietrich von Hildebrand, osoba nie mogła być utożsamiona ani z rzeczą, ani z inną – choćby i wyposażoną w „rozum” – substancją *resp.* „duszą”. Ponieważ celem badań fenomenologicznych było sprowadzanie wszelkich będących ich tematem idei, rzeczy, spraw – mówiąc najogólniej: sensów przedmiotowych – do aktów, w których są one uchwytywane, osoba definiowana była przez nich jako ich „centrum”. Zgodnie z definicją podaną przez Schelera, miała ona być „konkretną, istotową jednością bytową różnej istoty aktów”⁴¹.

⁴⁰ Por. J. Ritter et al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, s. 280.

⁴¹ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern 1954, s. 270.

Podstawy personalistycznej antropologii politycznej położył przede wszystkim Max Scheler w studium *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*, opublikowanym w latach 1913–1916 w *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Jego punktem wyjścia stała się krytyczna ocena opartej na zasadzie obowiązku, formalistycznej etyki Kanta, którą określił tam jako bardziej pruską, niż niemiecką⁴². Kierując się, tak samo jak Kant, ideą racjonalnie uzasadnionej etyki „czystej” i absolutnej, jej możliwość Scheler dostrzegał w oparciu jej na podstawie fenomenologicznego doświadczenia. Inaczej niż Kant, który wszelką etykę „materialną”, odwołującą się do treści doświadczenia, uznawał za relatywną i heteronomiczną, podstaw etyki materialnej Scheler poszukiwał w intuicyjnym uchwytowaniu wartości i zachodzących pomiędzy nimi relacji istotowych⁴³. Rozwijając, w nawiązaniu do Pascala i jego nauki o „racjach serca”, Husserlowską koncepcję intencjonalności świadomości, w wartościach dostrzegał nieredukowalne, niedefiniowalne, podstawowe fenomeny życia emocjonalnego człowieka, których treść i porządek uchwytne są tylko w „naocznym odczuciu”⁴⁴. Głównymi tematami tak określonej, materialnej etyki wartości stały się w efekcie dla niego, z jednej strony, będąca przedmiotem poznania moralnego obiektywna hierarchia wartości samych w sobie i, z drugiej strony, uchwytująca je w swoich różnej istoty aktach intencjonalnych, będąca pewną treściowo określoną, konkretną bytową jednością osoba.

Definiując osobę jako „konkretną jedność wszelkich możliwych aktów”, nie tylko poznawczych, lecz również moralnych i religijnych, Scheler poddał krytyce dokonane przez Kanta

⁴² Ibidem.

⁴³ W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, s. 100 i n.

⁴⁴ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, op. cit., s. 59.

utożsamienie osoby z „istotą rozumną”, z pewnym samym tylko podmiotem logicznym⁴⁵. Mimo deklaracji Kanta, że tylko etyka formalna traktuje osobę jako nieredukowalną „wartość samą w sobie” i zdaje sprawę z jej niezbywalnej godności jako autonomicznego podmiotu moralnego, w rzeczywistości etyka taka, pisał, podporządkowuje osobę władzy bezosobowego *nomos* i ją w ten sposób tej godności pozbawia. W ujęciu Schelera godność osoby jako wartości najwyższej ugruntowana jest w samym jej sposobie bycia jako konkretnej jedności aktów, ich hierarchicznego porządku, którego biegunem odniesienia – jego „intencjonalnym korelatem” – jest obiektywna hierarchia wartości: od wartości zmysłowych, przez witalno-psychiczne, po wartości duchowe i religijne⁴⁶. Ponieważ korzeniem wszelkich aktów, ich podstawowym rodzajem, w którym ufundowana jest jedność osoby, jest według Schelera „miłość”, osoba daje się z perspektywy fenomenologicznego personalizmu potraktować jako *ordo amoris*, a stosownie do tego i człowiek okazuje się w jego ujęciu nie tyle „*ens cogitans* lub *ens volens*, ile *ens amans*”⁴⁷.

Podstawę personalistycznej filozofii politycznej Schelera stanowiła nie tylko krytyka formalizmu intelektualistycznej etyki Kanta i sprzeniewierzającego się obiektywnemu porządkowi wartości eudajmonizmu etyki utylitarystycznej. Konkretny sens tej filozofii określiła również krytyka zapoczątkowanej w wieku osiemnastym, indywidualistycznej filozofii człowieka: będącego jej podstawą „awerroistycznego” założenia, że wielość osób stanowi konkretyzację ponadindywidualnego rozumu transcendentального, który miały się indywidualizować dopiero przez ciało lub empiryczne

⁴⁵ Ibidem, s. 384.

⁴⁶ W. Henckmann, *Max Scheler*, op. cit., s. 108.

⁴⁷ M. Scheler, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bern 1957, s. 356.

treści życia psychicznego⁴⁸. Wbrew temu założeniu, wymiar społeczny życia człowieka nie był dla Schelera określonym wyłącznie empirycznie, zewnętrznym przestawianiem ludzi ze sobą, lecz istotową cechą samego bycia osobą⁴⁹. Jak pisał, każda skończona osoba indywidualna jest zawsze członkiem jakiegoś związku społecznego, a zatem w sposób równie źródłowy osobą jednostkową i członem pewnej osoby zbiorowej (*Gesamtperson*)⁵⁰.

W studium opublikowanym w *Jahrbuch Scheler* rozróżnił cztery istotowe formy uspołecznienia: masę, wspólnotę życia, społeczeństwo i różne postaci osób zbiorowych, *resp.* podmiotów kolektywnych⁵¹. Podstawą ich rozróżnienia uczynił tam sposób, w jaki w każdym z nich realizowana jest fundamentalna, jego zdaniem, zasada wszelkiej filozofii i etyki społecznej, a mianowicie zasada solidarności⁵². Solidarność, nazywana przez Schelera także zasadą etyczno-religijnej wzajemności, polegająca na odpowiedzialności jednostki za związek społeczny, którego jest członkiem oraz związku społecznego za jednostkę, realizowana jest w jego ujęciu w każdej z tych form uspołecznienia w różnym stopniu i charakterze. O ile w przypadku masy, w której czujące i działające indywiduum całkowicie się rozplywa, o żadnej solidarności i współodpowiedzialności nie może być mowy, o tyle w przypadku osób zbiorowych, jednających w sobie istotowe cechy naturalnych wspólnot życiowych i społeczeństw jako sztucznie powoływanych do życia związków interesów, osoba jednostkowa oraz związek społeczny, którego jest członkiem,

⁴⁸ Ibidem, s. 531.

⁴⁹ W. Henckmann, *Max Scheler*, op. cit., s. 130.

⁵⁰ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, op. cit., s. 514.

⁵¹ Ibidem, s. 515 i n.

⁵² W. Henckmann, *Max Scheler*, op. cit., s. 158.

są odpowiedzialne nie tylko same za siebie, lecz również za siebie nawzajem⁵³.

Każda z wyróżnionych przez Schelera istotowych form uspołecznienia, tak samo jak osoba jednostkowa, pozostaje w jego ujęciu również w określonej relacji do porządku wartości, która stanowi dla niego podstawę bliższej charakterystyki i pozycjonowania każdej z nich. Masy okazują się z tego punktu widzenia najniższą formę uspołecznienia w tej mierze, w jakiej nie pozostają wobec porządku wartości właściwie w żadnej relacji: konstytuują się w sposób cielesno-mechaniczny, będąc „porywane” lub, jak w odróżnieniu od Marksa ujmuje to Scheler, „zarażane” przenikającymi je uczuciami i ideami. Tworzą się, jak dzieje się to na przykład w momencie wybuchu wojny, na drodze mimowolnego naśladownictwa pod wpływem pewnego impulsu na krótki tylko czas, heroizując jednostkę, lecz usypiając duchową indywidualność.

Masy rewolucyjne i ich ruchy, pisze Scheler, wykazują te same stany całkowitego upojenia, w których Ja cielesne i Ja duchowe jednocześnie giną w jednym namiętnym ruchu życia całości⁵⁴.

W swojej teorii form uspołecznienia Scheler w istotny sposób rozbudowuje dokonane przez Ferdinanda Tönniesa rozróżnienie pomiędzy wspólnotą a społeczeństwem *resp.* „stowarzyszeniem” jako dwoma typami bytu społecznego⁵⁵. Wartościami, do których odniesiona jest wyróżniona przez

⁵³ Ibidem, s. 131.

⁵⁴ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 65–66.

⁵⁵ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.

Schelera wspólnota życia, są witalność i szlachetność. Jako trwały, oparty na cielesno-organicznym współprzeżywaniu i współodczuwaniu, tradycyjny związek społeczny, jest ona zbudowana na bezpośrednim porozumieniu pomiędzy tworzącymi ją jednostkami, które przekazują wspólnocie całą swą indywidualność⁵⁶. Z uwagi na fundującą ją osobową solidarność i także pokoleniową współodpowiedzialność, wspólnota życiowa stanowi z perspektywy personalizmu Schelera podstawowy związek społeczny, na którego gruncie mają szansę rozwinąć się wszystkie pozostałe. Dotyczy to w pierwszym rzędzie „społeczeństwa” jako związku opartego na świadomości interesów indywidualnych, dla którego podstawową wartością jest użyteczność. W tej mierze, w jakiej zobowiązujący charakter więzi pomiędzy jego członkami polega na umowach zawieranych w formie racjonalnych aktów i konwencji, jedynie osadzenie społeczeństwa we wspólnocie nadaje mu trwałość wykraczającą poza życie jednostkowe i żywione w jego granicach wyobrażenia o celowości⁵⁷.

Osoba zbiorowa, dla której konstytutywne pozostaje odniesienie do najwyższych w hierarchii wartości duchowych, w tym: do „świętości”, jest z tej samej racji spośród wszystkich związków społecznych ich formą najwyższą. Sens, jaki należy łączyć z pojęciem osób zbiorowych, których przykładami są dla Schelera m. in. „osobowości narodowe” i „osobowości państwowe”, a także relacje, jakie zachodzą pomiędzy nimi a osobami jednostkowymi, należą według niego do jednych z podstawowych problemów etyki społecznej, a co za tym idzie: również personalistycznej filozofii politycznej. Istnienie istot zbiorowych nie jest z perspektywy ich „fenomenologii” założeniem, domagającym się weryfikacji empirycznej, lecz zawiera się w samym pojęciu osoby, która w swym życiu

⁵⁶ W. Henckmann, *Max Scheler*, op. cit., s. 160.

⁵⁷ *Ibidem*.

intencjonalnym zawsze jest już źródłowo odniesiona do pewnej totalności związków przeżyciowych. Jako podmiot moralny, pisze Scheler, osoba jednostkowa jest dana zawsze jako człon pewnej „nieskończonościowej totalności” współprzeżywania, doświadczając siebie jako „współsprawcy” i „współczłowieka”, jako osoby współodpowiedzialnej za całość tego, co w osobie zbiorowej moralnie relewantne⁵⁸.

Patriotyzm europejski

Rozwijana przez Schelera filozofia i etyka społeczna stała się teoretyczną podstawą namysłu nad sensem jedności europejskiej nie tylko u niego, lecz również u wielu innych fenomenologów: Edith Stein⁵⁹, Arnolda Metzgera⁶⁰, Ludwiga Ferdinanda Claussa⁶¹, Dietricha von Hildebranda⁶², Kurta Stavenhagena⁶³, a także samego Husserla. Od czterech istotowych form uspołecznienia (masy, wspólnoty, społeczeństwa, osoby zbiorowej) Scheler odróżnił mianowicie faktycznie istniejące związki społeczne, jak na przykład rodzina, plemię, lud, rasa, naród, wspomniane państwo i kościół, a także krąg kulturowy,

⁵⁸ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, op. cit., s. 542.

⁵⁹ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, [w:] *Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 7, Herder, Freiburg im Breisgau 2006 [pierwodruk w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, 7 (1925), s. 1–123].

⁶⁰ A. Metzger, *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1979.

⁶¹ L.F. Clauss, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*, Berlin 1938.

⁶² D. von Hildebrand, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, hrsg. von E. Wenisch, Mainz 1994.

⁶³ K. Stavenhagen, *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz*, Göttingen 1939.

zawód, stan czy klasa⁶⁴. W tej mierze, w jakiej związku te stały się dla niego przedmiotem analizy fenomenologicznej przez sprowadzenie ich do wspomnianych form istotowych, przedmiotem takim stał się dla fenomenologów również sens jedności Europy jako pewnego faktycznego, historycznego fenomenu. Podejmując się rekonstrukcji sensu, jaki fenomenologowie wiązali z ideą jedności europejskiej, warto zatem postawić pytanie, do jakiego stopnia prezentowała ona w ich oczach istotowe cechy „masy”, „wspólnoty życia”, „społeczeństwa” czy pewnej „osoby zbiorowej”.

Punktem wyjścia takiej analizy również w tym wypadku warto uczynić pisma Maxa Schelera. Kierunek fenomenologicznej refleksji nad zagadnieniem jedności Europy nadał on bowiem jako pierwszy w swoich pismach wojennych: w ukończonej w grudniu 1914 roku pracy *Geniusz wojny. Istota wojny i wojna niemiecka*⁶⁵, a następnie w wykładzie *Źródła nienawiści do Niemców*⁶⁶ oraz w zbiorze *Wojna i odbudowa*⁶⁷. Ponieważ druga część studium Schelera na temat formalizmu w etyce i materialnej etyki wartości, poświęcona zagadnieniu osoby w jej relacjach społecznych, została przez niego napisana w tym samym, wojennym czasie, również ona zawiera szereg refleksji, które pozwalają się odczytywać jako pewne próby aplikacji fenomenologicznej filozofii społecznej w analizie konkretnej sytuacji politycznej.

Fundamentalne znaczenie dla możliwości określenia sensu jedności Europy z perspektywy personalizmu politycznego Schelera ma poczynione przez niego rozróżnienie dwóch podstawowych rodzajów osób zbiorowych: kulturowych

⁶⁴ W. Henckmann, *Max Scheler*, op. cit., s. 159.

⁶⁵ M. Scheler, *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915.

⁶⁶ M. Scheler, *Ursprunge des Deutschenhasses*, Leipzig 1917.

⁶⁷ M. Scheler, *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1917.

(*Gesamtkulturpersonen*) i kościelnych (*Kirche*)⁶⁸. Podstawą ich wyróżnienia było dla niego również w tym wypadku odniesienie do dwóch różnych typów wartości: „kulturowych” (*Kulturwerte*) i „zbawczych” (*Wert des Heiligen*). Co istotne, z przyjętej przez niego, fenomenologicznej, antypozytywistycznej perspektywy, obok Kościoła jedynie naród i krąg kulturowy pozwala się potraktować jako przykład „czystej” osoby zbiorowej: nie dotyczy to bynajmniej państwa. Choć także ono jest pewną zbiorową realnością natury duchowej, nie może być, według Schelera, uznane za w pełni konkretną osobę już z tego względu, że nie dokonuje wszystkich istotowych rodzajów aktów duchowych. Państwo

rozpatrywane czysto samo w sobie, pisał Scheler, jest wyłącznie najwyższym centrum duchowej woli zbiorowej, a ściślej: woli panowania nad pewną naturalną wspólnotą życiową (ludem – *Volk*) bądź ich wielością⁶⁹.

Podstawą ontologicznie wtórnego, w swej normatywności wyłącznie faktycznego statusu państwa na gruncie personalizmu politycznego Schelera mogło być w tej samej mierze przyjęcie wobec niego perspektywy fenomenologicznej, co narodowo-politycznej. Szczególnie w jego pismach wojennych doszło wyraźnie do głosu przekonanie Schelera o szczególnym posłannictwie Niemiec jako „narodu kulturowego” (*Kulturnation*), polegającym na przewyciężeniu – jak ująłby to Fryderyk Nietzsche – całej „drobnopaństewkowości Europy”⁷⁰ i doprowadzeniu jej do jedności. W pismach tych również z założenia czysto opisowe rozróżnienie naturalnych,

⁶⁸ M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, s. 568.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 353.

opartych na tradycji i współodpowiedzialności „wspólnot życiowych” oraz sztucznych, opartych na samej tylko solidarności interesów „społeczeństw” okazuje się silnie naładowane politycznie. Do granic utożsamienia zaczyna się ono pokrywać z rozróżnieniem dwóch kręgów kulturowych, ułomnie „personifikowanych” przez państwa Ententy i państwa Centralne, tworzące strony wojennego frontu.

W pismach wojennych Schelera misja kulturowa Niemiec w Europie przedstawiana jest jednak nie tylko jako pewne legitymizowane historycznie uprawnienie, lecz również – a może nawet przede wszystkim – jako moralne zobowiązanie. W wykładzie *O przyczynach nienawiści do Niemców* Scheler poddał krytyce zarówno odwołujący się do „niedojrzałych” idei rasowych pangermanizm, jak nowoczesny, biorący sobie za wzór angielski szowinizm, niemiecki nacjonalizm ekonomiczny. Wskazał, że w światopogląd niemieckich partii nacjonalistycznych jako partii niemieckich wpisana jest pewna antynomia: dokładnie w tej samej mierze, w jakiej „państwo kontra nacjonalizm to przecież właśnie wojenne przeciwieństwo państw centralnych i ich wrogów”⁷¹. Nawiązując do analiz, przeprowadzonych w studium *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości* stwierdzał:

wieczne prawo narodów nie polega w żadnym razie na przysługującym im z góry prawie do budowy własnego państwa. (...) polega ono u swych źródeł wyłącznie na prawie do wolności kulturalnej i samodzielności w kwestii języka, religii, obyczaju itd., i dopiero w bardzo odległej konsekwencji na narodowo zlokalizowanych interesach ekonomicznych⁷².

⁷¹ M. Scheler, *Die Ursachen des Deutschen Hasses. Eine nationalpädagogische Erörterung*, Leipzig 1917, s. 167.

⁷² Ibidem, s. 168.

W tekście *Duchowa jedność Europy i jej wymogi polityczne* również niemieckiemu nacjonalizmowi Scheler przeciwstawia w nawiązaniu do Nietzschego ideę „dobrego Europejczyka”, którego definiuje jako pewien trwały, ponadnarodowy, „europejski typ ludzki i kulturowy”⁷³. Występując tam z projektem europejskiego patriotyzmu stwierdza, że przyszłość świata określać będzie idea „europejskiej wspólnoty kulturowej”, której kształt już teraz można dostrzec w pewnej wspólnej, cechującej poszczególne typy narodowe „strukturze europejskiego ducha”. Idea tej wspólnoty wykracza w jego ujęciu poza prostą, uznawaną przez niego za prymitywną, opozycję „nacjonalizm – internacjonalizm” względnie „nacjonalizm – kosmopolityzm”. Przeciwwstawienie to, które w okresie pierwszej wojny światowej kształtowało nie tylko propagandę wojenną państw Ententy, lecz w ślad za nią również świadomość polityczną liberalnych i socjaldemokratycznych elit w Niemczech, Scheler traktował jako balast przeszłości, związany z historią tworzenia się nowoczesnych narodów europejskich. Choć miłość do stron rodzinnych, miłość do ojczyzny i narodu stanowią w jego oczach konieczne, wieczne i nieprzemijalne formy miłości, zarówno nacjonalizm, jak kierujący się miłością do abstrakcyjnej „ludzkości” internacjonalizm względnie kosmopolityzm uznawał on – podobnie jak Nietzsche – za jej formę pozorną, zrodzoną z resentmentu. W jej miejsce, jak przepowiadał, do jej właściwych form ma jednak szansę dołączyć nowa, pozytywna, zrodzona ze wspólnych dążeń i tęsknot do pewnych wartości, miłość do „europejskości”. Patriotyzm europejski, pisał Scheler, „dopiero narodzi się z krwi i żelaza tej wojny!”⁷⁴.

Opowiadając się za ponadnarodowym patriotyzmem europejskim, Scheler wyszedł w jego bliższej charakterystyce nie tylko od odróżnienia go od internacjonalizmu

⁷³ M. Scheler, *Genius des Krieges*, op. cit., s. 250.

⁷⁴ Ibidem, s. 277.

i kosmopolityzmu, lecz również od odróżnienia tych dwóch fenomenów od siebie nawzajem. Sens internacjonalizmu wyznacza według Schelera prosta negacja uczuć narodowych, której źródło stanowi rozwój przemysłu i gospodarki kapitalistycznej. Podstawą tej negacji jest odwoływanie się w jego ramach do najniższych w hierarchii wartości użytkowych oraz czysto formalnych interesów, dotyczących międzynarodowej komunikacji i rozwiązań prawnych. O ile internacjonalizm potraktował Scheler w ten sposób jako zjawisko typowo nowoczesne i niejako oddolne, którego bazą społeczną są „masy ludowe” względnie, jak to ujmował, wkraczający na arenę dziejów „nowy, czwarty stan”, o tyle kosmopolityzm, którego pojęcie ukuli już starożytni stoicy, był zawsze w jego ujęciu elitarystyczną ideologią „mniejszości duchowych”. Jako przeciwstawiona rzymskiemu imperializmowi, duchowa idea ponadnarodowych, kulturo-twórczych wspólnot myśli, kosmopolityzm nie objął nigdy szerszych kręgów społecznych, pozostając, jak pisał Scheler, „ręką wyciągniętą przez «wolne duchy» do siebie nawzajem nie tylko ponad przestrzenią, lecz również czasem i historią”⁷⁵.

Również tak rozumiany kosmopolityzm był w interpretacji Schelera od początku ideą typowo europejską, której sens wyznaczał horyzont antycznego *orbis terrarum*. Dopiero czasy najnowsze przyniosły ze sobą, jego zdaniem, wraz z intensyfikacją kontaktów międzykulturowych pojęcie europejskości jako pewnego typu kulturowego, w którym uczestniczą wspólnie zarówno masy pracujące, jak mieszczaństwo i „duchowi przewodnicy narodów”. Nawiązując do znanego rozróżnienia Ferdinanda Tönniesa pomiędzy dwoma podstawowymi typami uspołecznienia, „wspólnotą” i „stowarzyszeniem”, Scheler podkreślał upowszechniającą się pomimo sprzeczności narodowych świadomość przynależności do

⁷⁵ Ibidem, s. 252.

Europy jako pewnej „wspólnoty życia i miłości”, a nie samego tylko międzynarodowego związku interesów.

Dopiero niejako przejrzawszy się w oczach przedstawicieli kultur pozaeuropejskich, stwierdzał Scheler, Europejczycy spostrzegli, że mimo ich narodowego zróżnicowania istnieje coś takiego jako europejska jedność stylu i wyrazu⁷⁶. Jako pewien, mówiąc słowami Schelera, nigdy nie poddawany w wątpliwość, nieświadomy kanon wszelkiego duchowo-psychicznego porozumienia w Europie, dochodzi on do głosu już choćby w mimice i gestykulacji. Jego przejawy Scheler śledził w specyficznych dla europejskiego odbierania muzyki podstawowych jakościach związków tonalnych, w sposobie postrzegania przestrzeni, a przede wszystkim w samym europejskim etosie oraz odmiennych niż u innych kultur kategoriach i strukturach poznania duchowego, które znajdują swój wyraz w językach europejskich, mitach, nauce i religii. Inaczej niż Kant, który warunków możliwości doświadczenia świata poszukiwał we wspólnej wszystkim ludziom „tabeli kategorii”, Scheler przyjmował tym samym istnienie pewnych właściwych Europejczykom ścisłych „prawidłowości duchowych”, których posiadanie stanowi według niego konieczny warunek tworzenia prawdziwej kultury⁷⁷.

W swoim poszukiwaniu pewnych głębokich „stałych”, które decydują o jedności Europy i sprawiają, że wszelka tak zwana europeizacja innych kultur okazuje się – jak w przypadku Japonii – co najwyżej ich „technicyzacją” i „kapitalizacją”, Scheler nie cofał się przed podjęciem szokującej z dzisiejszego punktu widzenia problematyki rasy. Poddawał w wątpliwość naukę o duchowej i cielesnej jedności natury ludzkiej, którą podważyły, jego zdaniem, nie tylko badania z zakresu anatomii porównawczej i fizjologii ras, lecz również

⁷⁶ Ibidem, s. 258.

⁷⁷ Ibidem, s. 261.

ontogenezy, antropologii, etnologii i psychologii narodów. Wiarę w nią Scheler uznawał za pewną naiwność, stanowiącą trwałe ograniczenie wszelkiej sensownej, również chrześcijańskiej działalności misyjnej. Mimo zdystansowania się, tak samo jak Nietzsche, od „śmiesznej, zarozumiałej, idolatrii germańskiej”, istotne nadzieje na sensowną europeizację innych kultur zdawał się on zarazem wiązać z odwołaniem się do badającej różnice rasowe w sposób wolny od wartości „psychologicznej teorii rasy”, znajdującej się jednak w czasach mu współczesnych – ku jego ubolewaniu – w powiśnikach⁷⁸.

W tej samej mierze, w jakiej z punktu widzenia nauki nie do utrzymania jest, zdaniem Schelera, teza o jedności natury ludzkiej, iluzją było według niego również przekonanie o istnieniu jednego, wspólnego dla wszystkich ludzi i kultur „świata”. Ponieważ ugruntowane w psychologii rasy, radykalne – to znaczy jakościowe, a nie tylko ilościowe – różnice międzykulturowe dotyczyły według niego najbardziej elementarnych kategorii przeżywania, zamiast mówić o świecie jako „uniwersum” stosowniej byłoby z jego perspektywy zadowolić się w tym kontekście określeniem „multiwersum”. W przekonaniu Schelera musimy zrezygnować z dążenia do stworzenia podzielanego przez wszystkich ludzi, jednego jedyne „światopoglądu”, jeśli chcielibyśmy przez niego rozumieć pewien obiektywny, ugruntowany w ostatecznych strukturach poznania i odpowiadający rzeczywistości „ogląd świata”. Przyjmując, że również sama nauka, która miałaby nam taki ogląd zagwarantować, stanowi od Talesa, przez Tomasza z Akwinu do Newtona i Spencera jedynie odpowiednik europejskiej struktury ducha, Scheler przekonywał o konieczności uznania, że „«uniwersum» naszych ojców nie było niczym innym, jak tylko światem Europy”⁷⁹. Świata tego nie

⁷⁸ Ibidem, s. 270.

⁷⁹ Ibidem, s. 275.

możemy w żaden sposób zostawić za sobą lub przewyciężyć, ponieważ towarzyszy nam on jak cień w każdej podróży, czy to w głąb Afryki, czy Chin: „nawet Księżyc – pisze Scheler – gdybyśmy mogli się na nim znaleźć, jawiłby się nam na Księżycu jako «Księżyc europejski»”⁸⁰.

Idea multiwersum, w którym świat europejski okazuje się jednym z wielu, nie jest w ujęciu Schelera bynajmniej tezą relatywistyczną. Tak jak w innych miejscach jego pism wojennych, jej kontekstem polemicznym stał się angielski utilitaryzm, porządkujący rzeczy w świecie pod kątem możliwości ich wykorzystania do zaspokojenia tak zwanych „ogólnoludzkich potrzeb”, dzielonych przez człowieka z wyższymi kręgowcami.

Dla kogo «poznanie» oznacza jedynie ekonomiczne «katalogowanie świata», temu świat będzie oczywiście jawił się jako pewna jedność”, pisał Scheler. „Im bardziej jednak wznosimy się od cywilizacji opartej na korzyści do prawdziwej «kultury» – to znaczy im bardziej obiektywnie i «rzeczowo» się zachowujemy, pozostawiając za sobą to, co «zwierzęce» – tym bardziej zastana jedność rzeczywistości świata, w którą nasi ojcowie w epoce «humanizmu» tak mocno wierzyli, stawać się będzie dla nas wyłącznie powierzchowną *fable convenue*”⁸¹.

W przekonaniu Schelera wyzwolenie się z naiwnej wiary w jedność świata jako pewnej „bajki”, stanowi w ten sposób pierwszy warunek ukształtowania się europejskiego patriotyzmu. Im bardziej zagubiony w odległym chłódzie innych światów jawić się zacznie przedstawicielom europejskich narodów „europejski świat”, tym wyraźniej zacznie on być odbierany przez nich jako jedyna, wspólna przestrzeń istnienia, życia i działania. Dostrzegana już przez samego Schelera

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, s. 276.

duchowa jedność Europy jako pewnej wspólnoty miłości, a nie samego tylko związku interesów, nie została według niego bynajmniej stworzona przez nowoczesne środki komunikacji i zmniejszenie ceł ochronnych. Dzięki nowym środkom technicznym europejskość została w jego przekonaniu jedynie odkryta i odnaleziona, jak nowa gwiazda przez teleskop astronoma. Choć europejski świat, którego gwiazda ta stanowi centrum, nie jest żadnym uniwersum, nie oznacza to, że europejski światopogląd pozostaje wyłącznie subiektywnym zawężeniem domniemanego, odpowiadającego rzeczywistości „oglądu świata”. Tak samo jednak, jak idea jedności ludzkości jest dla Schelera wyłącznie teomorfizmem, również przekonanie o tym, że europejski świat bliższy jest światu „rzeczy w sobie” jako światu stworzonego przez Boga jest dla niego co najwyżej kwestią wiary, a nie wiedzy.

Bibliografia

- Clauss L.F., *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*, Büchergilde Gutenberg, Berlin 1938.
- Conrad-Martius H., *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, [w:] eadem, *Schriften zur Philosophie*, t. 3, München 1965.
- Conrad-Martius H., *Moja przyjaciółka Edith Stein*, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, „Znak. Idee” (1) Kraków 1989.
- Habermas J., *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 2 (1985)
- Henckmann W., *Max Scheler*, München 1998.
- Hildebrand D. von, *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938*, hrsg. von E. Wenisch, Mainz 1994.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Siodorek, Warszawa 1993.
- Husserl E., *Aufsätze und Vorträge 1911–1921* (Husserliana XXV), Dordrecht/Boston/Lancaster 1987.

- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2/1, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa 1960.
- Jellinek G., *Ogólna nauka o państwie*, tłum. M. Balsigierowa, Warszawa 1924.
- Lübbe H., *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Mann G., *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, tłum. A. Kopacki, Olsztyn 2007.
- Mann T., *Rozważania człowieka apolitycznego*, [w:] H. Orłowski (red.), *Sonderweg. Spory o „niemiecką drogę odrębną”*, tłum. J. Kałużny, Poznań 2008.
- Marks K., *Przyczynek do krytyki Hegłowskiej filozofii prawa, Wstęp*, tłum. L. Kołakowski, [w:] K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976.
- Metzger A., *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1979.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907.
- Ritter J. et al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989.
- Scheler M., *Stanowiska człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 43–150.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Scheler M., *Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Bern 1954.
- Scheler M., *Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915.
- Scheler M., *Ursprunge des Deutschenhasses*, Leipzig 1917.
- Scheler M., *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1917.
- Scheler M., *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bern 1957.
- Smid R. N., „*Münchener Phänomenologie*“ – *Zur Frühgeschichte des Begriffs*, [w:] H. Spiegelberg/E. Avé-Lallemant (hrsg.), „Pfänder-Studien“, The Hague/Boston/London 1982, s. 109–153.

- Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, t. 1, The Hague 1965
- Stachewicz K., *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001.
- Stavenhagen K., *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz*, Göttingen 1939.
- Św. Teresa Benedykta od Krzyża Edyta Stein, *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. I. Adamska OCD, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A.Wajs, Kraków 2005.
- Św. Teresa Benedykta od Krzyża E. Stein, *Listy do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków 2003.
- Św. Teresa Benedykta od Krzyża E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, [w:] *Edith Stein Gesamtausgabe*, t. 7, Herder, Freiburg im Breisgau 2006.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.
- Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

Tomasz Scheffler

Zjednoczenie Europy w myśli politycznej opozycji w Trzeciej Rzeszy: próba bilansu

Przedmiotem artykułu są koncepcje zjednoczenia Europy oraz zreorganizowania ładu międzynarodowego powstałe w łonie niemieckiej opozycji antyhitlerowskiej w Trzeciej Rzeszy. Zagadnieniu temu poświęciłem już jakiś czas temu kilka tekstów (zwieńczonych opracowaniem monograficznym¹), w których analizując wypowiedzi poszczególnych opozycjonistów i grup opozycyjnych² starałem się ustalić, czy istniała dla

¹ T. Scheffler, *Europa po Hitlerze. Ład międzynarodowy w koncepcjach konserwatywnej opozycji antyhitlerowskiej w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 2006. Niniejszy artykuł jest w części oparty na ustaleniach i sformułowaniach zawartych w tej właśnie pracy. Chciałbym też w tym miejscu zastrzec, że ze względu na szczupłość miejsca, celem artykułu nie będzie szczegółowe omówienie wszystkich powstałych w łonie opozycji antyhitlerowskiej pomysłów na powojenną przebudowę ładu europejskiego, lecz jedynie syntetyczne ujęcie kilku wybranych poglądów, które w moim przeświadczeniu wystarczająco oddają bogactwo i żywotność niemieckiej myśli politycznej dotyczącej kwestii zjednoczenia Europy.

² Co do sporu dotyczącego stosowania pojęcia 'ruch oporu' w kontekście niemieckiej opozycji antyhitlerowskiej zob. F. Ryszka, *Widerstand: Ein wertfreier oder ein wertbezogener Begriff* [w:] J. Schmäddeke, P. Steinbach (red.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, München-Zürich 1985, s. 1107 i n.; A. Basak, *Ruch oporu czy opozycja?* [w:] K. Jonca (red.), *Studia nad antyhitlerowską opozycją w Trzeciej Rzeszy 1933–1945*, Warszawa 1990, s. 323 i n. Zob. też T. Scheffler, op. cit., s. 13. Dyskusje na ten temat mają – jak się wydaje – przede wszystkim podłoże emocjonalne. Dlatego też opowiedzenie się za dopuszczalnością synonimicznego używania pojęć ruch oporu i opozycja bądź przeciwko niej ma znaczenie dla

nich jakaś wspólna płaszczyzna konceptualna oraz czy, a jeżeli tak, to w jakiej mierze, wyrażane przez nich intuicje i poglądy były wynikiem niemieckiego sposobu myślenia o procesach integracyjnych oraz czy kształtowały poglądy późniejszej niemieckiej klasy politycznej. We wstępie do wyżej przywołanej książki wyraziłem w związku z tym niekontrowersyjne – jak się wydaje – przekonanie o potrzebie stałego studiowania niemieckiej myśli politycznej i to nawet nie tyle z powodów związanych z ciekawością naukową, ale również, jeśli nie przede wszystkim, ze względów pragmatycznych i utylitarnych. W odróżnieniu bowiem od współczesnych polskich elit, które typowo dla krajowych, oświeceniowych grup i warstw społecznych działających pod wpływem resentymentu, w sposób nieracjonalny odrzucają lokalną tradycję ideowo-prawną, niemieckie środowiska decydenckie (i to niezależnie od proveniencji politycznej) są silnie zakorzenione w świecie pojęć i koncepcji powstałych w toku rodzimych wielowiekowych prac oraz eksperymentów myślowych i faktycznych. O wadze tej intuicji przekonały mnie przy tym wnioski płynące z prowadzonych w ostatnich dekadach badań nad fenomenem jednoczenia się gospodarczego, prawnego i politycznego państw na obszarze Europy, której jednym z głównych beneficjentów są Niemcy. W szczególności godzi się w tym kontekście zwrócić uwagę na to, że pomimo pozornej oczywistości przyczyn istnienia i charakteru procesu integracyjnego, to ani etiologia ani tym bardziej natura tego zjawiska nie została dotąd wystarczająco poprawnie przez naukę wyjaśnione oraz, że wiele popularnych publikacji z tego zakresu ma więcej wspólnego

publikacji popularnonaukowych lub publicystycznych, jest zaś drugorzędne dla prac naukowych. W przypadku bowiem tych ostatnich są one kierowane do specjalistów lub ludzi posiadających podstawowy zakres wiedzy i tym samym zdolność do prawidłowego odczytania intencji i postaw autora, dzięki czemu unika się niebezpieczeństwa nieświadomego poddania się manipulacji.

z pisarstwem ajtiologicznym niż z pracami naukowymi³. Wbrew zatem potocznym wyobrażeniom sformułowanie 'integracja europejska' nie posiada wyraziście wyodrębnionego pola semantycznego, co łatwo można zaobserwować porównując chociażby dwa ważne dla rodzimego dyskursu politycznego zawężenia poczynione przez wybitnych polskich znawców zagadnienia: Antoniego Marszałka i Kazimierza Łastawskiego. Zdaniem pierwszego z nich „integracja europejska” to „łączenie ze sobą krajów wchodzących do europejskiego związku integracyjnego, które doprowadzi do tego, że związek ten w relacji do otoczenia krajów nieczłonkowskich stanie się pewną całością, a kraje członkowskie jego częściami”⁴. Mamy tu zatem do czynienia z federacyjnym modelem integracji, dla którego cechą charakterystyczną jest dominacja myślenia politycznego nad ekonomicznym oraz podkreślanie ekskluzywistycznego rysu procesu zjednoczenia prowadzącego do celu, jakim jest ukształtowanie nowego tworu państwowego pochłaniającego tworzące go podmioty. Natomiast w opinii drugiego z wymienionych naukowców „integracja europejska to wielostronny proces dobrowolnego zbliżenia i powiązania wewnętrznego grupy państw, wykształcającego własny ośrodek kierowniczy”⁵. Jak łatwo zauważyć w tym drugim wypadku na pierwszym planie postawiony został problem centrum zarządzającego oraz pierwotnego, dobrowolnego przystąpienia do procesu, który nie musi prowadzić do federalizacji nowej struktury pozostając na poziomie konfederacyjnym⁶.

³ Zob. szerzej w tej sprawie E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, *Polska po Traktacie Lizbońskim. Wprowadzenie* [w:] *Prawo i gospodarka Polski po Traktacie Lizbońskim*, Opole 2011, s. 7–19.

⁴ A. Marszałek, *Wprowadzenie do teorii suwerenności i integracji europejskiej*, Łódź 2001, s. 19.

⁵ K. Łastawski, *Od idei do integracji europejskiej*, Warszawa 2003, s. 15.

⁶ O pojęciu „integracja europejska” i różnych sposobach jego rozumienia zob. szerzej artykuły zamieszczone w pracy pt. *Theorien der*

Wskazane przed chwilą rozmycie granic pola znaczeniowego „integracji europejskiej” wynika w moim przekonaniu z przyjęciu przez poszczególnych autorów odmiennych przedłożeń dotyczących genezy i istoty integracji. Przypomnę, że współcześnie w piśmiennictwie naukowym identyfikuje się trzy podstawowe nurty interpretowania fenomenu integracji europejskie⁷. Pierwszy, bodajże najbardziej popularny w literaturze naukowej ma charakter politologiczny. Jego współtwórca i prominentny reprezentant Ernst B. Haas, przyjmował, że integracja jest wynikiem narastania ilościowych i jakościowych relacji w stosunkach międzynarodowych oraz, że sam przebieg procesu w pewnej mierze uniezależniał się od woli ludzkiej⁸. Haas podkreślał, że po II wojnie

europäischen Integration (H.-J. Bieling, M. Lerch (red.), Wiesbaden 2006), a w szczególności tekst: H.-J. Bieling, M. Lerch, *Theorien der europäischen Integration: ein Systematisierungsversuch* (s. 9–38). Gwoli ścisłości chciałbym uściślić, że w moim przekonaniu „integracja europejska to zapoczątkowany powołaniem do życia Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali etapowy, jednokierunkowy i regionalny proces przekazywania przez uczestniczące w nim państwa narodowe na rzecz wspólnych organów kierowniczych władzy i kompetencji decyzyjnych w określonych i zwiększających się z czasem obszarach przedmiotowych, w ramach którego stanowione są reguły i zasady mające pierwszeństwo wobec wewnątrzpaństwowych systemów prawnych oraz którego celem jest powstanie federalnej i suwerennej przestrzeni prawno-ekonomicznej”. E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, op. cit., s. 10. Tam też dodatkowe wyjaśnienia dotyczące kwestii suwerena.

⁷ M.J. Dedman, *The Origins and Development of the European Union 1945–1995. A History of European Integration*, London-New York 1996, s. 9.

⁸ Ernst B. Haas jest autorem jednej z najbardziej popularnych definicji integracji politycznej: „Political integration is the process whereby political actors in several distinct national settings are persuaded to shift their loyalties, expectations and political activities toward a new center, whose institutions possess or demand jurisdiction over the pre-existing national states. The end result of a process of political integration is a new political community, superimposed over the pre-existing ones”. E.B. Haas, *The Uniting of Europe. Political, Social and Economic Forces 1950–1957*, Stanford 1958, s. 16.

światowej ze względu na powstanie dwóch bloków militarno-ideologicznych oraz pojawienie się globalnych i regionalnych organizacji międzynarodowych (np. ONZ, NATO, Układ Warszawski) zakres wzajemnych powiązań politycznych, militarnych i ekonomicznych uczynił jakoby iluzorycznym rozszerzeniem do prowadzenia niezależnej i użytecznej polityki narodowej. Efektem owej kondensacji sieci powiązań międzynarodowych było powstanie odpowiednich warunków do ujawnienia się samopodtrzymującego się procesu integracyjnego, czyli do sytuacji, kiedy to po utworzeniu pierwszej struktury o charakterze integracyjnym dalsze jednoczenie się państw uczestniczących w tym procesie będzie postępowało w sposób nieubłagany i konieczny, aż do powstania europejskiego państwa federalnego i zaniku państw narodowych⁹.

Głównym przedstawicielem drugiego, federalistycznego nurtu wyjaśniającego zjawisko integracji europejskiej, był niemiecki historyk i politolog Walter Lipgens. Autor ten starał się udowodnić, że integracja ma przede wszystkim charakter mentalnościowy i jest wynikiem dążeń elit i mas zafascynowanych ideą możliwości pokojowej współegzystencji ludzi w ponadnarodowych, likwidujących partykularyzmy federalnych Stanach Zjednoczonych Europy¹⁰. Ten sposób tłumaczenia rzeczoności zjawiska, zapewne ze względu na sentymentalny i prosty w zrozumieniu mechanizm, jest do dziś rozpowszechni-

⁹ E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler; op. cit., s. 12; M.J. Dedman, op. cit., s. 9.

¹⁰ W. Lipgens włożył znaczny wysiłek w udokumentowanie działalności federalistów europejskich w latach czterdziestych XX w. Efekty tej benedyktyńskiej pracy znajdują się m. in. w książkach *Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegung 1940–1945. Eine Dokumentation*, (Gesammelt und eingeleitet von W. Lipgens, München 1968), *A History of European Integration 1945–1947. The Formation of the European Unity Movement* (by Walter Lipgens, Oxford 1982) oraz *Documents on the history of European integration. The struggle for European union by political parties and pressure groups in western European countries 1945–1950* (ed. by W. Lipgens and W. Loth, Berlin New York 1988).

niony w środkach masowego przekazu i w popularnych publikacjach, należy tu jednak przypomnieć, że ani Lipgensowi, ani żadnemu innemu autorowi nie udało się jednoznacznie wykazać, że istniał związek *sine qua non* pomiędzy działalnością przedstawicieli ruchu federalistycznego a integracją europejską¹¹. Dopiero na przełomie ósmej i dziewiątej dekady XX wieku, kiedy do władzy zaczęło dochodzić nowe pokolenie wychowane na lewicowo-liberalnej ideologii, można było zaobserwować skuteczniejsze oddziaływanie federalizmu na treść kolejnych traktatów europejskich. Dobrym przykładem tego nowego trendu był wpływ propozycji Altiero Spinelliego reformy Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej z lat 1986 i 1992.

Trzeci wreszcie, najmniej znany, sposób myślenia o źródłach i przebiegu integracji europejskiej powstał w wyniku działalności grupy naukowców (takich jak np. Saki Dockrill, Frances Lynch, Alan Milward, John Young) pracujących przede wszystkim na materiałach archiwalnych pokazujących integrację europejską nie od strony oficjalnych enuncjacji i dokumentów, lecz przez pryzmat faktycznych mechanizmów politycznych. Najbardziej kontrowersyjnym wnioskiem płynącym z ich badań było nie tyle stwierdzenie braku istotnej sprzeczności pomiędzy istnieniem państwa narodowego a integracją europejską, ale przede wszystkim wykazanie, że integracja europejska jest swoistą reakcją obronną państwa narodowego na wyzwania globalizującego się świata. Innymi słowy integracja nie znosi, lecz umacnia państwo narodowe, a akty

¹¹ E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, op. cit., s. 12–13; M.J. Dedman, op. cit., s. 10–12. Dla ścisłości trzeba tu jednak przypomnieć, że w odniesieniu do Traktatów rzymskich z 1957 r. Lipgens sam przyznał, że federaliści nie mieli praktycznie żadnego wpływu na ich kształt. *Sources for the history of European integration (1945–1955): a guide to archives in the countries of the community*, ed. by W. Lipgens, contributions by P. Carucci, Boston 1980, s. 137.

normatywne statuujące poszczególne fazy rozwoju integracji nie unieważniają fundamentalnego faktu, że egzystencjalne decyzje polityczne pozostają w gestii rządzących w państwach narodowych. Dla ścisłości należy tu jeszcze dodać, że autorzy tego nurtu nie twierdzą w żadnym razie, aby integracja była wyrazem interesów każdego państwa narodowego, bowiem – jak podniesiono – podstawowa kwestia pozwalająca zrozumieć ów proces związana jest z odpowiedzią na pytanie o to, w czyich rękach znajduje się faktyczna władza sterująca aktami integracji. Wspomniany już Alan Milward jako przykład przywołał w tym miejscu Republikę Federalną Niemiec, dla której proces integracyjny stał się znakomitym narzędziem do odbudowy pełnej podmiotowości międzynarodowej i do usamodzielnienia własnej polityki realizującej narodowe cele za pośrednictwem europejskich środków¹².

Trudno nie zgodzić się ze spostrzeżeniem Milwarda: znaczenie Niemiec w relacjach międzynarodowych zauważalnie i stale wzrasta, a dzieje się tak nie pomimo, ale właśnie dzięki integracji europejskiej. Dowodzą tego dyskusje nad tekstami traktatów Nicejskiego czy Lizbońskiego albo nad stanowiskiem, jakie państwa Unii Europejskiej powinny być zająć w stosunku do drugiej amerykańskiej interwencji w Iraku. Potwierdzeniem wzrostu znaczenia Republiki Federalnej Niemiec na arenie międzynarodowej jest też coraz większe poparcie dla postulatu, aby państwo to uzyskało status stałego członka Rady Bezpieczeństwa Organizacji Narodów Zjednoczonych. Najdobitniej jednak nieformalne przywództwo Niemiec można w ostatnich latach zaobserwować na kanwie działań podejmowanych w łonie Unii Europejskiej w związku z próbami przezwyciężenia kryzysu finansowego spektakularnie rozpoczętego we wrześniu 2008 r.

¹² E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, op. cit., s. 13–14; M.J. Dedman, op. cit., s. 12–14.

(szczególnie w kontekście greckich problemów w obsłudze długu publicznego) oraz na przykładzie roli Niemiec w tragicznym spektaklu powolnego uprzedmiotawiania Ukrainy. Osobliwie ten ostatni przypadek, w którym partykularny tzw. format normandzki zastępuje organy i urzędników Unii Europejskiej kompetentnych w zakresie traktatowej Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa, z pełną wyrazistością pokazuje instrumentalne podejście niemieckich elit rządzących do rzekomo ponadnarodowych i ogólnoeuropejskich mechanizmów decyzyjnych¹³. Republika Federalna Niemiec utwierdzając aktualny status regionalnego mocarstwa musi wypracować określone koncepcje przebudowy porządku europejskiego i światowego¹⁴. To, co wydaje się być specyfiką niemieckich projektów (na tyle, na ile są one upublicznione) to głębokie zakotwiczenie ich w dorobku rodzimej myśli politycznej. Bez względu zatem na to, czy w następnych latach ster władzy w RFN pozostanie w rękach koalicji CDU/CSU i SPD, czy przejdzie w ręce jakiejś innej koalicji zbudowanej przy współudziale któregoś z mniejszych ugrupowań, u podstaw polityki zagranicznej tego państwa będzie leżała *ipso facto* – jak ująłem to dekadę temu – „niemiecka tradycja

¹³ Godne odnotowania są w kontekście kryzysu ukraińskiego spory wewnętrzniemieckie dotyczące stosunku do Rosji wyrażające się oficjalnym ujawnieniem się nieformalnej grupy wpływowych polityków określających się jako „rozumiejących Rosję”. Zob. F. Pergande, *Ich bin ein Russland-Versteher*, www.faz.net/aktuell/politik/inland/gerhard-schroeder-auf-dem-russland-tag-ich-bin-ein-russland-versteher-13184205.html [22.03.2015].

¹⁴ To pewne, że niemieckie pomysły geopolityczne i geoeconomiczne są i będą konfrontowane z analogicznymi konstrukcjami powstającymi w innych państwach o mocarstwowym przede wszystkim z koncepcjami powstającymi w kręgach przywódczych supermocarstw (USA i Chiny) oraz trzech spośród mocarstw gasnących: Francji, Wielkiej Brytanii i Rosji). Wśród mocarstw wschodzących – jak się wydaje – decydencki Niemcy żywo zainteresowani są aktualnie jedynie projektami powstającymi w tureckich środowiskach rządzących.

doktrynalna, nawet, jeżeli odwołanie do jej poszczególnych elementów będzie polegało wyłącznie na zakwestionowaniu ich aktualności lub dalszej przydatności”. W szczególności też nie wolno zapominać, „że pojęcia występujące w języku danego dyskursu konotują, w sposób w dużej mierze niezależny od woli interlokutorów, bogactwo dodatkowych skojarzeń wpływających na ostateczny kształt wypracowywanych koncepcji. Współczesna niemiecka klasa polityczna nie będzie zatem w stanie (nawet gdyby chciała, co raczej wątpliwe) skutecznie odseparować się od utrwalonej terminologii. Dlatego sięgnięcie do tradycji niemieckiej myśli politycznej i prawnej w zakresie, w jakim zajmuje się ona regułami rządzącymi funkcjonowaniem i modyfikacją ładu międzynarodowego staje się warunkiem *sine qua non* prawidłowej interpretacji koncepcji rodzących się współcześnie w RFN”¹⁵. Niewystarczająco jednoznaczne uwzględnienie owej specyfiki niemieckiej może wywołać konsternację o bońsko-berlińskich słuchaczy, czego przykładem niech tu będzie wezwanie polskiego ministra spraw zagranicznych Radosława Sikorskiego skierowane do rządu niemieckiego o przejęcie pełnej odpowiedzialności za przywództwo w Unii Europejskiej w związku z kryzysem w strefie Euro¹⁶.

¹⁵ T. Scheffler, op. cit., s. 7–8.

¹⁶ Berlińskie przemówienie Radosława Sikorskiego z 28 listopada 2011 r. wywołało znacznie żywsze reakcje w Polsce niż w Niemczech. Jest to zrozumiałe, bowiem trudno ustalić faktyczną intencję tego wystąpienia: czy było to oświadczenie o chęci uzyskania przez Polskę statusu tzw. junior-partnera w relacjach z Niemcami (bez wskazania jednak w zamian za co), o praktycznie bezwarunkowym poparciu idei niemieckiej dominacji w Unii Europejskiej, o przyjęciu zasady dwóch prędkości czy też był to wyraz romantycznego wizjonerstwa federalistycznego. O pewnym zbagatelizowaniu przez niemieckie elity wspomnianej mowy mogą świadczyć stosunkowo nieliczne i ogólnikowe reakcje wiodącej niemieckiej prasy politycznej. Zob. dla przykładu umieszczony na stronie wpływowego *Deutsche Gesellschaft für Auswärtige Politik e. V.* tekst zatytułowany *Sikorski fordert Stärkung der EU Medien-Echo auf*

Poczynione powyżej rozważania odwołujące się do spraw współczesnych wydają się być potrzebne z uwagi na to, że ułatwiają zrozumienie różnorodnych, czasami wręcz diametralnie rozbieżnych propozycji składanych przez przedstawicieli opozycji antyhitlerowskiej. Omówienie ich, w sposób uproszczony ze względu na formułę artykułu, rozpocznę od analizy koncepcji ładu międzynarodowego wyłożonych przez wybranych przedstawicieli doktryny rewolucji konserwatywnej. Jako o pierwszym godzi się wspomnieć o projekcie autorstwa Edgara Juliusa Junga zawartym w tajnym memoriale z kwietnia 1934 r.¹⁷ przygotowanym dla ówczesnego wicekanclerza Rzeszy Frantza von Papena. Punktem wyjścia dla Junga było zakwestionowanie możliwości skutecznego, harmonijnego i pokojowego funkcjonowania porządku międzynarodowego, jeżeli ten byłby oparty na tzw. zasadach roku 1789 czyli na koncepcjach prawnych i politycznych wypracowanych przez oświecenie i rewolucję francuską. Tylko bowiem zakorzenienie w Bogu-Absolucie oraz w ustanowionych przez boską siłę wyższą prawach natury pozwalało w jego opinii na przywrócenie stosunkowo harmonijnej egzystencji społeczeństw europejskich, a w dalszej kolejności na zaprowadzenie ładu w relacjach międzypaństwowych. Warto tu także zaznaczyć, że znaczącym źródłem inspiracji dla Junga

Rede des polnischen Außenministers in Berlin, www.dgap.org/de/gesellschaft/presse/dgap-in-den-medien/sikorski-fordert-st%C3%A4rkung-der-eu [22.03.2015], w którym przywołano zaledwie cztery artykuły komentujące rzeczony przemówienie. Co ciekawe tekst ten został umieszczony w kategorii: Polska.

¹⁷ Tekst memoriału opublikował M. Maciejewski w *Edgar Julius Jung und der Nationalsozialismus. Zur Geschichte der "konservativ-revolutionären" Opposition gegen Hitler*, [w:] *Widerstand und Verteidigung des Rechts*, hrsg. v. G. Ringhausen u. R. von Voss, Bonn 1997, s. 12–21. Omówienie memoriału w języku polskim zob. M. Maciejewski, *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu wobec narodowego socjalizmu 1921–1945*, Wrocław 1991, s. 447 i n.

była tradycja niemieckiej myśli federalistycznej uosobionej przez XIX-wiecznego niemieckiego filozofa i matematyka Constantina Franza¹⁸. Odwołanie do tego teoretyka federalizmu można zaobserwować chociażby w odrzuceniu przez Junga koncepcji integracji całego kontynentu (lub też znaczących jego części) w jednym paneuropejskim tworze politycznym na rzecz postulatu utworzenia kilku współpracujących ze sobą konfederacji regionalnych. Podobnie jak Frantz negocjował też skuteczność i sensowność – jak to określał – „mechanicznego” zjednoczenia i domagał się, aby integracja następowała w sposób „organiczny” poprzez wzrastanie struktur ponadnarodowych wokół „kluczowych państw i obszarów” (*Kernstaaten und Kernräume*)¹⁹. Jung nie miał przy tym żadnych wątpliwości, że Niemcy ze względu na potencjał gospodarczy,

¹⁸ W polskim piśmiennictwie naukowym szczególnie godne polecenia są dwa opracowania poglądów C. Franza: Jerzego Chodorowskiego *Niemiecka doktryna Gospodarki Wielkiego Obszaru (Großraumwirtschaft) 1800–1945* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 53–59) oraz Anny Wolff-Powęskiej *Constantin Frantz i ideologia ‘środkowoeuropejskiej’ federacji niemieckiej* ([w:] H. Olszewski (red.), *Studia z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, Poznań 1982, s. 55 i n.). Do obu tych opracowań odwołują się inni autorzy przedstawiający poglądy Franza (por. przykładowo W. Bokajło, *Federalizm – rozwój idei i niektóre teorie*, [w:] idem (red.), *Federalizm. Teorie i koncepcje*, Wrocław 1998, s. 49–50). Por. też T. Scheffler, op. cit., s. 117–120. W niewielkiej pracy pt. *Föderalismus aus Weltanschauung* (München, Berlin und Leipzig 1931), Jung wyłożył pogląd, że przykładem godnego naśladowania podejścia do zagadnienia federalizmu było nauczanie głoszone przez Constantina (dopuszczalna jest również forma Konstantin – tak np. u Junga) Franza, które – jak pisał – „wurde verlacht – um heute wieder modern zu werden”. Co warto też podkreślić z prowadzonych przeze mnie badań nad opozycją antyhitlerowską wynika, że odwołanie do Franza, czy to wprost czy to w sposób zawołowany, są możliwe do zidentyfikowania w enuncjacjach znaczącej liczby aktywnych przeciwników Hitlera.

¹⁹ W memoriale podkreślono, że integracja „(...) niemals von der Peripherie ausgehen”. W kwestii znaczenia terminów „mechanistyczny” i „organiczny” zob. E. Jung, *Föderalismus ...*, op. cit., s. 9–18.

geopolityczne położenie („w sercu kontynentu”) oraz na „wewnętrzna dynamikę” przedstawicieli własnego narodu, staną się jednym z głównych państw założycielskich struktur wspólnotowych. Godzi się w tym kontekście zauważyć, że Jung przenikliwie założył, że głównym czynnikiem integracyjnym będzie chęć obrony przez poszczególne narody własnych interesów i że *de facto* integracja będzie formą przekraczania przez poszczególne narody ograniczeń wynikających z aktualnych uwarunkowań politycznych. Stąd też brał się postulat urzeczywistnienia „idei Rzeszy” (*Reichsgedanke*) głoszącej, że podstawę funkcjonowania przyszłych konfederacji stanowiłaby „świętość i niezależność narodów oraz względna emancypacja życia narodowego od państwa”²⁰.

Należy tu podkreślić, że nowa polityka europejska, której idea Rzeszy stanowiła kluczowy element, wymierzona była w zwalczanie systemu liberalnej demokracji, którego przejawem dla Junga były takie różne zjawiska, jak rządy parlamentarno-gabinetowe, dyktatury monopartyjne, społeczeństwa masowe czy faszyzm. Autor kwietniowego memoriału domagał się zatem zastąpienia dominacji partii politycznych systemem, w którym głosowania bezpośrednie odbywałyby

²⁰ Jung przywiązywał dużą wagę do problemu separacji życia narodowego od państwa jako niezbędnej przesłanki powstania pokojowego ładu międzynarodowego. Jednoznacznie dał temu wyraz pisząc w memoriale: „Die Identität von Volk und Staat verhindert die Entstehung übervölkischer Staatsgebilde und führt dazu, daß ein Kampf der Staaten immer zum Vernichtungskriege der Völker entartet”. Należy przy tym też pamiętać, iż *Reichsgedanke* nie odnosiła się jedynie do stosunków międzynarodowych, lecz obejmowała również kwestie struktur wewnątrznarodowych. „Die Einigung – pisał Jung w cytowanej już pracy *Föderalismus ...* (op. cit., s.24) definiując pośrednio pojęcie ‘idei Rzeszy’ – sei nur möglich auf einer höheren Stufe, die lebendige Geschichte staffele sich nach oben. Und diese Sehnsucht nach Aufwärtsentwicklung sei der wahre Reichsgedanke. Man muß also verstehen, daß der Reichsbegriff eine fast ins Mythische reichende Vorstellung einer höheren Einheit umfaßt, die weit über das mechanische Staatsdenken des westlichen Individualismus hinausgeht”. T. Scheffler, op. cit., s. 121 (przyp. 16).

się tylko w systemie większościowym i tylko w „najmniejszych wspólnotach” (*in kleinste Zellen*), w których „każdy zna każdego”²¹. Kolejne szczeble władz publicznych wyłaniane byłyby już pośrednio. Podsumowując można stwierdzić, że wyłożona przez Junga koncepcja nowego porządku międzynarodowego na płaszczyźnie ogólnej zakładała konieczność wprowadzenia religijnego substratu do zlaicyzowanych stosunków wewnątrznarodowych i do relacji międzynarodowych. W wymiarze zaś praktycznym postulowała powstanie wokół ‘historycznych’, ‘naturalnych’ i ‘narodowych’ centrów integracyjnych szeregu konfederacji regionalnych, w których władza narastałaby od ludzi zamieszkujących na tyle małe jednostki terytorialne, aby mogła zostać zachowana autentyczna więź między wyborcą i wybranym²².

Do grona rewolucyjnych konserwatystów przez wielu autorów zaliczany był także Ernst Niekisch²³. Nakreślona przez niego idea zakładała przebudowę porządku europejskiego i szerzej międzynarodowego w trzech etapach. W pierwszej fazie nastąpiłaby reorganizacja relacji występujących w Środkowej Europie poprzez utworzenie na tym obszarze federacji, w której dominującą rolę odgrywałyby Niemcy powiększone o obszary tzw. etnicznego zasiedlenia. Drugi etap miał doprowadzić do powołania rozciągającej się od Renu aż do

²¹ Należy domniemywać, iż przywołane w memoriale „najmniejsze wspólnoty” oznaczały gminy. Wskazywać na to mogła uwaga Junga, że „Die Gemeinde als engeräumiger Verband ist der Mittler zwischen Gesellschaft und Staat”. Por. E.J. Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich*, Berlin 1930, s. 322.

²² Zob. szerzej T. Scheffler, op. cit., s. 115–126 i 299–300.

²³ Do ważniejszych (spośród licznych) prac tego autora należały: *Gedanken über deutsche Politik*, Dresden 1929; *Politik und Idee*, Dresden 1929; *Die dritte imperiale Figur*, Berlin 1935; *Im Dickicht der Pakte*, Berlin 1935. Współcześnie kwestionuje się możliwość zaliczenia Niekischa do nurtu rewolucji konserwatywnej. Zob. szerzej w tej kwestii T. Scheffler, op. cit., s. 15.

Władystwo Rzeszy germańsko-słowiańskiej. Ukonstytuowanie się tej wspólnoty byłaby wynikiem ścisłej współpracy niemiecko-rosyjskiej wypływającej z bliskości historycznej i duchowej obu narodów. Gwoli ścisłości trzeba tu zaznaczyć, że niemieckość w ujęciu Niekischa oznaczała tradycję pruską, ta bowiem rzekomo najsilniej związana była z germańską naturą łącząc w sobie chłopskie i żołnierskie dziedzictwo. W trzecim wreszcie stadium, stanowiącym swoiste ukoronowanie dziejów, doszłoby do radykalnego przekształcenia globalnego systemu politycznego poprzez utworzenie ogólnoswiatowego państwa robotników. Dodam, że eschatologiczny wymiar tego projektu nie był przez Niekischa szczególnie ukrywany. W szczególności, że przedstawiony ciąg zdarzeń stanowił niekwestionowaną konsekwencję przyjętego przez tego autora historiozoficznego założenia o odwiecznym konflikcie trzech różnych postaw egzystencjalnych uosobionych w postaciach 'wiecznego Żyda' (podejście metafizyczne), 'wiecznego Rzymianina' (podejście materialistyczne) i 'wiecznego Barbarzyńcy' (podejście naturalistyczne). Owa wieczna walka wynikała z tego, że każda z owych 'imperialnych figur' dążąc do wyłącznego uporządkowania rzeczywistości zmierzała do wyeliminowania konkurencyjnych postaw. Jednym z bardziej spektakularnych przykładów takich zmagani były zdaniem Niekischa wydarzenia z początków naszej ery: Rzym burząc drugą Świątynię Jerozolimską mniemał, że „wymazuje żydowskie istnienie”. Umknął jednak wówczas jego uwadze drobny aspekt 'prowincjonalnego buntu', który stał się „ogniskiem zarazy” (*Pestherd*) nihilistycznej zgnilizny zalewającej cały rzymski świat”. Aby uniknąć wątpliwości Niekisch dopowiadał, że „nihilistyczną trucizną, za pomocą której Żyd zemścił się na Rzymie, było chrześcijaństwo”²⁴. Z drugiej jednak

²⁴ „Christus – pisał Niekisch – war der größte weltgeschichtliche Nihilist, er bekannte sich sogar, wie ein Terrorist, zu >>Feuer und Schwert<<.”

strony, pomimo tego, że „Mesjasz pokonał Cesarza”, to ‘wieczny Rzymianin’ nie zginął ostatecznie: „Rzymski duch, rzymska postawa, rzymskie rozumienie państwowości, rzymska wola ładu nie została wykorzeniana. (...) Państwowotwórcza moc Rzymu okiełznała anarchizacyjno-destrukcyjnego ducha żydowskiego zaczynu”. Pełne odzyskanie własnej istoty przez ‘wiecznego Rzymianina’ nie mogło już jednak nastąpić, gdyż co prawda „jego twarz jest wciąż rzymska, jednak jego serce nie bije czystym, rzymskim taktem. Od kiedy – konkludował Niekisch – zastępca Chrystusa rządzi Rzymem, ‘wieczny Rzymianin’ stał się wrogim bratem ‘wiecznego Żyda; chrzest ufundował pokrewieństwo. Nienawidzą się, ale należą do tego samego [obozu]”²⁵. Owo nienawistne braterstwo nie doprowadziło w opinii Niekischa do końca historii. Jednak choć walka ‘imperialnych figur’ toczyła się dalej, to przecież nastąpiła jej modyfikacja, spowodowana faktem wkroczenia w krąg zmagani o dominację nad światem ‘wiecznego Barbarzyńcy’. Co warte odnotowania ‘wieczny Barbarzyńca’ (występujący początkowo w dwóch formach – chłopca i wojownika) był zdaniem Niekischa figurą imperialną słabszą i wykorzystywaną przez dwie wcześniejsze. Dopiero współczesność dawała szanse na skuteczną emancypację Barbarzyńcy, gdyż

Dla pełnego zrozumienia cytowanych wypowiedzi konieczne jest jednak uświadomienie sobie specyficznego znaczenia stosowanych w nich pojęć ‘nihilizm’ i ‘nihilista’. Wyjaśnia to inna wypowiedź Niekischa: „Der Jude verwarf die Werte der römischen Welt in Bausch und Bogen. >>Es hat<<, bemerkt Nietzsche in >>Jenseits von Gut und Böse<<, >>bisher noch niemals und niergendswo eine gleiche Kühnheit in Umkehren, etwas gleich Furchtbares, Fragendes und Fragwürdiges gegeben wie diese Formel – ‚Gott am Kreuze‘ -: sie verhieß eine Unwertung aller antiken Werte. – Es ist der Orient, der tiefe Orient, es ist der orientalische Sklave, der auf diese Weise an Rom und seiner vornehmen und frivolen Toleranz, am römischen ‚Katholizismus‘ des Unglaubens Rache nahm”. E. Niekisch, *Die dritte ...*, op. cit., s. 10 i 12.

²⁵ E. Niekisch, *Die dritte ...*, op. cit., s. 15–17; T. Scheffler, op. cit., s.137–139.

w „stalowych burzach” nowoczesnej wojny i modernistycznych fabryk została wykuta nowa jego postać: Robotnik. Nowy świat, który odrzucił metafizykę i zysk na rzecz techniki, mógł być rządzony tylko przez kogoś, kto jest uosobieniem technicznego rozumienia rzeczywistości, a zatem tylko od Robotnika było można oczekiwać skutecznej przebudowy stosunków międzynarodowych. Przemawiać za tym miało ponadto to, że nowy Robotnik miał powstać jakoby „w procesie uszlachetniania” z połączenia robotnika europejskiego ze „wschodnimi narodami Słowian i Tatarów”, gdyż opanowany przez imperialną dumę robotnik europejski dzięki połączeniu z „elementarną zawartością (...) słowiańskich chłopów i tatarskich pasterzy”, doznałby „uduchowienia”²⁶. W ten sposób idea sojuszu niemiecko-rosyjskiego otrzymywała intrygujące, nowatorskie uzasadnienie, które dla wielu współczesnych zapewne nie brzmi zupełnie obco.

Omawiając poglądy Niekischa warto na koniec wskazać jeszcze na jeden ich aspekt, a mianowicie na brak w nich kilku cech typowych dla projektów konserwatywnych. Przede wszystkim nie występowało w nich odwołanie do Boga lub pierwotnego, naturalnego ładu, który byłby przez Boga stworzony. To prawda, że Niekisch nie był formalnie ateistą, jednak element teistyczny nie odrywał w jego koncepcji istotnej roli: mechanizmy historii, psychologii, socjologii i fizyki miały

²⁶ Zauważmy, że Niekisch nie tylko widział w narodach wschodnioeuropejskich ludy silne swoim rzekomym prymitywizmem nie skażonym „moralną zgnilizną Zachodu”, lecz również dostrzegał w nich potencjał umożliwiający generowania artefaktów wysokiej kultury. Bardzo wysoko cenił sobie rosyjską literaturę XIX wieku, osobliwą zaś estymą obdarzał Fiodora Dostojewskiego. Przypomnijmy, że Dostojewski należał do jednych z najbardziej wpływowych wyrazicieli poglądu o konieczności bliskiej współpracy Rosjan i Niemców. Wskazywał tym ostatnim m. in., że Rosja jest ich obiektywnym sojusznikiem w walce z katolicyzmem. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 148. Zob. szerzej T. Scheffler, op. cit., s. 136–151.

w jego mniemaniu charakter wyłącznie naturalistyczny. Kolejna odmienność przejawiała się w wyraźnej reifikacji człowieka, który w jego systemie stał się jedynie statystycznie nieistotną zmienną w procesie historycznym. Obojętne okazywały się też dla niego kwestie związane z rodziną, wiarą, osobowymi stosunkami międzyludzkimi i z samorządnością. Niekisch ujawniał również wyraźną niechęć wobec własności prywatnej wykluczając jej utrzymanie w ogólnoswiatowym państwie Robotnika. Wszystko to prowadzi do wniosku, że Niekisch, pomimo łączenia go ze środowiskami rewolucji konserwatywnej bliższy był mentalnie progresistowskim ideologiom takim jak bolszewizm, nazizm czy liberalizm niż konserwatyzmowi²⁷.

W odróżnieniu od Niekischa do nurtu rewolucji konserwatywnej bez istotnych kontrowersji zalicza się sławnego pisarza i filozofa Ernsta Jüngera. Autor ten kreśląc zarys nowego ułożenia stosunków międzynarodowych (w powstałym pomiędzy 1942 r. a połową 1943 r. memoriale *Der Friede*²⁸) w sposób charakterystyczny dla praktycznie wszystkich takich projektów powstałych w łonie opozycji antyhitlerowskiej, za punkt wyjścia wziął ocenę stanu współczesnej cywilizacji. Jünger wyraził w tym kontekście przekonanie, że tragiczna i katastrofalna sytuacja, w jakiej znalazła się Europa, spowodowany został przez rozpad i utratę siły oddziaływania chrześcijaństwa, przez upowszechnianie się postaw nihilistycznych oraz przez nieumiejętne wykorzystanie zdobyczy technicznych. Technika w wyniku wykorzystania

²⁷ T. Scheffler, op. cit., s. 301.

²⁸ E. Jünger, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart 1960, s. 196 i n. Fragmenty opublikowano również w *Europa-Föderationspläne der Widerstandsbe-
wegung 1940–1945. Eine Dokumentation*, Gesammelt und eingeleitet
von W. Lipgens, München 1968, (dalej jako: W. Lipgens), s. 159 i n.
W języku polskim: E. Jünger, *Pokój* [w:] L. Żyliński (wyb. i oprac.), *Euro-
pejskie wizje pisarzy niemieckich w XX wieku*, Poznań 2003, s. 155 i n.

jej do destrukcyjnych celów zaczęła budzić lęk i pesymizm, podczas gdy właściwe rozeznanie korzyści, jakie płyną z rozwoju technologicznego, powinno stać się źródłem nadziei dla społeczeństw europejskich. Odwołując się do słynnej jüngerowskiej metafory można powiedzieć, że w opinii tego rewolucyjnego konserwatysty dzięki technice ujawniającej się w niszczylielskiej potędze stalowych burz ulegał ‘wypalaniu się’ wśród społeczeństw Zachodu ‘czynnik narodowy’, i w konsekwencji powstawały okoliczności umożliwiając wyjście poza państwo narodowe. Godne podkreślenia jest w tym kontekście, że w przekonaniu Jüngera choć powstanie nowych wielo- i ponadnarodowych imperiów było (ze względu na rozwój techniki) historyczną koniecznością, to jednak o konkretnej formie ustrojowej takich wspólnot zdecydować miała siła zawartego w nim substratu religijnego. Jünger miał przy tym wyraźną nadzieję, że w przypadku Imperium Europaeum dla jego skutecznego funkcjonowania podstawowe znaczenie będzie miało odrodzenie chrześcijaństwa i chrześcijańskiej moralności. Tylko bowiem dzięki temu – jak podkreślał – możliwe stałoby się wyrugowanie nihilizmu; to zaś zdaniem Jüngera było warunkiem *sine qua non* ustanowienia pokojowego ładu międzynarodowego²⁹.

Spośród przeciwników Hitlera jedną z najciekawszych koncepcji reorganizacji ładu europejskiego przedstawił zawodowy dyplomata związany z tzw. opozycją narodowo-konserwatywną Ulrich von Hassell. Jego koncepcja wyrastała z dwóch przekonań: o pierwotności i nadrzędności w stosunkach międzynarodowych czynnika cywilizacyjno-religijnego nad politycznym oraz o możliwości uzupełniania rozważań z tego zakresu o argumentację natury ekonomicznej i geopolitycznej. Najpoważniejszym źródłem bezpośredniego

²⁹ Por. szerzej T. Scheffler, op. cit., s. 152–164 i 301. Tam też zob. wskazania do literatury przedmiotu.

niebezpieczeństwa dla istnienia cywilizacji Zachodu były zdaniem Hassella ekspansjonistyczne dążenia Związku Radzieckiego³⁰, gdyż ów kraj propagujący agresywny ateizm w sposób planowy i systematyczny niszczył religijny fundament Europy czyli chrześcijaństwo. Bez religii zaś, a w szczególności bez nauki Chrystusa, nie można było w jego opinii racjonalnie rozważać możliwości stworzenia stabilnego i sprawiedliwego ładu państwowego i międzynarodowego. Tylko bowiem ufundowana na religii moralność była w stanie stworzyć duchowe i mentalne spoiwo utrzymujące w równowadze system polityczny i w funkcjonalności system prawny. W konsekwencji w głębokim przekonaniu Hassella zbagatelizowanie śmiertelnego niebezpieczeństwa tkwiącego w Sowietach i co za tym idzie poniechanie przez narody Zachodu zdecydowanego przeciwstawiania się rozprzestrzenianiu się ideologii rosyjskiego komunizmu, doprowadzić musiało do „bolszewizacji kontynentu europejskiego, również Wysp Brytyjskich, a także wcześniej lub później Stanów Zjednoczonych. W rzeczywistości takie zwycięstwo bolszewizmu byłoby – jak podkreślał z naciskiem – zmierzchem Zachodu!”³¹ Wojna toczona

³⁰ Uściślię, że zagrożenie dla Zachodu Hassell wiązał również ze wzrastającym umacnianiem się dalekowschodnich ośrodków decyzyjnych, a zwłaszcza w mocarstwowych roszczeniach Japonii, oraz w gwałtownym rozwoju gospodarczym Stanów Zjednoczonych Ameryki i następującej, związanej z tym „amerykanizacji świata”. Co warto przypomnieć: pogląd Hassella nie odbiegał w tym zakresie od potocznych przekonań niemieckich elit politycznych i intelektualnych tamtych czasów. Należy tu także podkreślić, że w opinii Hassella warunkiem *sine qua non* pokojowego ułożenia stosunków europejskich było odsunięcie NSDAP od władzy. Przesłanka ta, co rozumiały, nie mogła zostać wyartykułowana w publikacjach ukazujących się w oficjalnym obiegu, odnaleźć ją można jednak w dzienniku Hassella. Por. U. von Hassell, *Die Hassell-Tagebücher 1938–1944*. Ulrich von Hassell. *Aufzeichnungen vom Anders Deutschland*, hrsg. F. Hiller von Gaertringen, Berlin 1988, s. 148, 266, 272–273 oraz *passim*. T. Scheffler, *op. cit.*, s. 203 (przyp. 32).

³¹ U. von Hassell, *Untergang des Abendlandes? [w:] Europäische Lebensfragen im Licht der Gegenwart*, Berlin 1943, s. 15–16.

przez Trzecią Rzeszę ze Związkiem Radzieckim nie mogła być zatem zdaniem Hassella traktowana jak jeden z wielu konfliktów zbrojnych przeszłości, gdyż jej wynik zadecydować miał o „być albo nie być” zachodnio-chrześcijańskiego kręgu cywilizacyjnego³². Z tego też powodu ubolewał nad postawą Anglosasów, a w szczególności Brytyjczyków, których współpraca ze Stalinem godziła w żywotne interesy Europy³³. Godzi się tu jednak podkreślić, że w opinii Hassella wojna ze Związkiem Radzieckim nie mogła być utożsamiana z walką z Rosjanami czy też jakimkolwiek innym narodem, gdyż wymierzona była nie w ludzi lecz w „nieeuropejski system” jakim był jego zdaniem bolszewizm. Jak zaznaczał: „nie chcemy prowadzić wojny przeciwko Rosjanom lecz przeciwko bolszewikom, co oznacza nic innego, jak to, że celem jest uwolnienie rosyjskiego obszaru od sowietów i ponowne jego włączenie do systemu zachodnioeuropejskiego”³⁴. Hassell miał nadzieję, że

³² W pochodzącym z 1937 r. wystąpieniu pt. *Deutschlands und Italiens europäische Sendung* Hassell stwierdził, że „(...) Europa, das heißt jenes Abendland, das in germanischer Gestaltungskraft, in der griechischen Kultur, im römischen Staatsgedanken und in der christlicher Religion seine Grundlagen gefunden hat.“ U. von Hassell, *Deutschlands und Italiens europäische Sendung* [w:] G. Schöllgen, *Ulrich von Hassell 1881–1944. Ein Konservativer in der Opposition*, München 1990, s. 198. Hassell dodawał też w innym miejscu, że jeżeli „Europa chce w ogóle pełnić jeszcze jakąś funkcję w gwałtownie rozszerzającym się świecie”, to będzie mogła to uczynić tylko dzięki „różnorodności europejskiej kultury wyrosłej na wspólnym etyczno-chrześcijańskim fundamencie”. U. von Hassell, *Lebensraum oder Imperialismus?* [w:] *Europa. Handbuch der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung des neuen Europa*, hrsg. vom Deutschen Institut für Außenpolitische Forschung, Leipzig 1943, s. 33.

³³ T. Scheffler, op. cit., s. 203–204.

³⁴ U. von Hassell, *Untergang ...*, op. cit., s. 32–33. W dzienniku Hassell skonstatował ze smutkiem: „Der Kampf gegen Rußland, den wir begannen, war genau ein so leichtfertiges Unternehmen wie der Krieg überhaupt. Nachdem man ihn beggonen hatte, eröffnete er wenigstens eine Chance – die einzige ‚moralisch‘-propaganistische Chance, die sich überhaupt bot – ihn eindeutig nur gegen den Bolschewismus zu führen

dzięki pokonaniu bolszewików pojawiłaby się realna szansa na zjednoczenie kontynentu, albowiem „dopiero germańsko-romańsko-słowiańska triada czyni europejską kulturę jednością. Wśród burzliwie rozwijających się ludów Ameryki i Azji nie mogą sobie Europejczycy pozwolić na luksus, aby definitywnie oddzielić od siebie rosyjskich Słowian.”³⁵

W mniemaniu Hassella problematyka geopolityczna i geozoficzna istotnie wpływała na myślenie o porządku politycznym i prawnym Europy i świata.³⁶ Stąd do najważniejszych zagadnień pozwalających właściwie zinterpretować przeszłe i współczesne procesy zachodzące na arenie międzynarodowej, obok kwestii równowagi między Wschodem i Zachodem, zaliczył problem „relacji pomiędzy polityką kontynentalną (*Festlandspolitik*) a polityką morską (*Überseepolitik*)”³⁷ oraz wynikającą z „centralnego umiejscowienia Niemiec” kwestię nieuchronności przejęcia przez Rzeszę przywództwa w procesie integracyjnym. W przekonaniu Hassella bowiem „zdrowa Europa w dłuższym okresie czasu nigdy

und die Befreiung Rußlands, von dem uns keine Gegensätze trennen, auf unsere Fahne zu schreiben. Das Gegenteil geschah, wir einigten Rußland hinter Stalin gegen uns. Nebenbei ist noch auf den Unverstand hinzuweisen, uns sowohl gegen Polen wie gegen Rußland zu orientieren, ein Verstoß gegen das Einmaleins jeder deutschen Ostpolitik“. U. von Hassell, *Tagebücher ...*, op. cit., s. 379–380.

³⁵ U. v. Hassell, *Untergang ...*, op. cit., s. 11–12. Gwoli ścisłości należy tu jednak dodać, że na pytanie o to, czy Rosja przynależy do Europy Hassell odpowiedział dyplomatycznie, iż zagadnienie to „w historii nie znalazło jednolitego rozwiązania”. Ibidem, s. 9.

³⁶ W opinii biografą Hassella Gregora Schöllgena zagadnienie współzależności występujących pomiędzy geografią a polityką na przestrzeni historii stanowiła jeden z najważniejszych „punktów ciężkości pracy” Hassella. G. Schöllgen, op. cit., s. 138.

³⁷ U. v. Hassell, *Im Wandel ...*, op. cit., s. 7. W dzienniku Hassell zauważył, że „nieprawidłowe rozeznanie” czynnika morskiego w polityce międzynarodowej przyczyniło się do wywołania drugiej wojny światowej. U. von Hassell, *Tagebücher ...*, op. cit., s. 379.

nie egzystowała i nigdy nie będzie egzystować bez Niemiec jako zdrowego i silnego serca”. Pogląd Hassella był tu łatwy do odczytania: to niezależne od ludzkiej woli przesłanki geopolityczne decydują o przywódczej roli Niemiec w procesie jednoczenia polityczno-gospodarczego Europy. Dominacja nie miała jednak w żadnym razie polegać na siłowym wymuszaniu posłuchu lecz na jakimś naturalnym skupianiu się integrujących podmiotów wokół kraju zdolnego do pełnienia – jak to ujmował – „przywódczej roli”. Hassell jednoznacznie bowiem zadeklarował, że nowy ład międzynarodowy „nie będzie miał nic do czynienia z niemiecką hegemonią”, lecz będzie „porządkiem odpowiadającym naturze rzeczy”³⁸. Dodam, że – jak się wydaje – Hassell rozważając kwestie tzw. przywódczej roli pozostawał pod wpływem działającego w pierwszej połowie XX w. wybitnego znawcy prawa międzynarodowego publicznego Heinricha Trieppla. W wydanej w 1938 r. monografii poświęconej hegemonii wyłożył pogląd, że nie zawsze musi być ona identyfikowana z długotrwałym panowaniem, gdyż w pewnych warunkach staje się synonimem procesu integrowania się państw i grup etnicznych wokół narodu (państwa) o największym potencjale ludnościowym, gospodarczym i politycznym na określonym obszarze. Triepel opisywał przywództwo takiego narodu (państwa) jako ‘prowadzenie’ innych ku ‘określonemu celowi’, którym mogło być na przykład powołanie do życia ponadnarodowej i ponadpaństwowej wspólnoty polityczno-gospodarczej (a nawet militarnej). Prawnik ten podkreślał również, że ten rodzaj hegemonii nakładał na wiodący naród (państwo) nie tylko uprawnienia, ale także i obowiązki wobec skupionych wokół niego innych narodów (państw) oraz zakładał zasadniczo dobrowolność przystąpienia do samego procesu jak i następnie (choć tu już

³⁸ U. v. Hassell, *Ein neues europäisches Gleichgewicht?* [w:] „Auswärtige Politik“ 1943, Bd. 10, s. 702.

Triepel wyrażał pewne wątpliwości) uczestniczenia w kolejnych etapach integrowania.³⁹ Podstawowa różnica pomiędzy Hassellem a Trieplem polegałaby tu zatem na kwestii terminologicznej: Hassell pojmował hegemonię jak sytuację daleko idącej dominacji politycznej, militarnej i gospodarczej jednego kraju nad innym lub innymi, w której rządzącą zasadą relacji międzypaństwowych jest siła i przymus. Natomiast stan opisany przez Triepla jako hegemonia, w słowniku Hassella ujmowany był zwrotem ‘przywódcza rola’. W tym ostatnim przypadku stosunki między poszczególnymi państwami układać miały się na zasadzie wzajemnej współpracy i dobrowolnego podporządkowania się wiodącej potędze na danym obszarze w zakresie ekonomii i kluczowych decyzji polityczno-organizacyjnych. ‘Porządek odpowiadający naturze rzeczy’ oznaczał zatem – jak ująłem to w przywołanej na początku artykułu monografii – „ład międzynarodowy, w którym grupa państw połączonych wspólnym interesem politycznym i ekonomicznym dobrowolnie ceduje przywództwo na najsilniejszy podmiot z ich grona”⁴⁰. Godzi się tu jednak dodać dwie rzeczy. Po pierwsze Hassell był świadomy niechęci, jaką przedstawiona koncepcja mogłaby budzić w państwach europejskich, postawy takie uznawał jednak za irracjonalne⁴¹. Po drugie

³⁹ H. Triepel, *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Stuttgart 1943, s. 134 i n. oraz 251 i n. Cytowana praca Triepla ukazała się po raz pierwszy w 1938 r. szybko uzyskując wysoką poczytność. W 1943 r. opublikowane zostało jej trzecie wydanie. Por. też K. Hildebrand, *Poglądy na politykę wschodnią w niemieckim ruchu oporu*, [w:] *Ruch oporu w Polsce i w Niemczech w latach drugiej wojny światowej*, Poznań 1988, s. 43 oraz (przyt. 26). T. Scheffler, op. cit., s. 225.

⁴⁰ T. Scheffler, op. cit., s. 226.

⁴¹ W napisanym pod koniec życia tekście *Deutschland zwischen West und Ost* Hassell zauważył z goryczą: „nigdy prawdopodobnie nie ujawniła się tak dobitnie ta europejska konieczność [niemieckiego przywództwa w integracji] jak od czasu I wojny światowej, i właściwie nie powinno było być trudności, ażeby to przekonanie przeforsować i zgodnie

natomiast warto podkreślić koincydencję jego poglądów z wieloma współczesnymi wypowiedziami, na co wskazałem już w cytowanej monografii przywołując wypowiedzi czołowych współczesnych polityków niemieckich takich chociażby jak Joschka Fischer, Karl Lamers czy Wolfgang Schäuble⁴². Tych kilka lat, które upłynęły od jej wydania, potwierdziły tylko wyrażone wówczas przeze mnie intuicje o przejęciu w przyszłości przez Niemcy „przywódczej roli” w procesie integracji oraz o wprowadzeniu w życie zasady różnych prędkości integrowania połączonej ze zróżnicowaniem wpływu poszczególnych państw na procesy decyzyjne. Dla jasności chciałbym zaznaczyć, że zbieżność pomiędzy koncepcją Hassella a strategicznymi planami obecnej niemieckiej elity wynika zapewne nie tyle z bezpośredniego oddziaływania myśli politycznej Hassella, co raczej z jej wyraźnego zakorzenienia w niemieckiej tradycji politycznej, a w szczególności w rozważaniach dotyczących procesów integracyjnych prowadzonych w ramach tzw. doktryny gospodarki wielkiego obszaru. Nie mniej jednak przykład ten pokazuje ciągłość i siłę niemieckiej tradycji ideowej oraz ważność jej znajomości dla zrozumienia podejmowanych przez niemieckich decydentów decyzji.

Na koniec dopowiem jeszcze tylko, że wskazując przyczyny prowadzące do powstania wspólnoty europejskiej Hassell pozostawał w kręgu wyobrażeń typowych dla opozycji konserwatywnej: potrzeba redukcji napięcia międzynarodowego, konieczność współpracy ze względu na narastającą konkurencję gospodarczą ze strony pozaeuropejskich potęg, szczególnie USA i krajów azjatyckich, oraz obrona przed zagrożeniem bolszewickim. Wychodząc z wyżej wymienionych przesłanek Hassell

z nim postępować, – jeśliby rozsądek w świecie rządził, co jak wiadomo w tym przypadku nie występuje”. U. v. Hassell, *Deutschland zwischen West und Ost*, [w:] G. Schöllgen, op. cit., s. 217.

⁴² T. Scheffler, op. cit., s. 227–228.

przedstawił śmiały projekt „wielkiej Europy”, czyli wspólnoty obejmującej nie tylko zdecydowaną większość krajów europejskich, ale wychodzącej także poza geograficzne granice kontynentu. W tym też zakresie można wskazać na kolejny żywotny i śmiały aspekt propozycji Hassella: przełamanie granic wyznaczonych przez tradycję karolińsko-ottońską, gdyż Wielka Europa to nie tylko oś Renu, Alp i Apeninów, to nie tylko Galia, Germania, Romania i Sclavinia, ale to także Bałkany, Skandynawia, półwysep Iberyjski i Rosja. Hassell nie poprzestał jednak wyłącznie na tym: odważył się na coś, na co nawet dziś wielu się nie poważy (choć pomimo wyraźnego oporu zapewne w przeciągu dwóch lub trzech dekad stanie się to rzeczywistością polityczną), a mianowicie na radykalne wykroczenie także poza obszar kultury wyznaczonej przez chrześcijaństwo i oświecenie. Projekt wielkiej Europy zakładał bowiem objęcie nim krajów muzułmańskich, a pisząc dokładniej północnej Afryki i Turcji⁴³. Nie jest do końca jasne, co faktycznie legło u podstaw tego odważnego postulatu Hassella. Możliwe, że inaczej niż zdecydowana większość mu współczesnych i w pewnej mierze również wbrew niemieckiej tradycji uznał, że moralność wyrosła z wiary w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba w połączeniu z systemem organizacyjnym nowoczesnego, oświeceniowego aparatu administracyjno-politycznego będzie wystarczającym spoiwem takiej wspólnoty. Lub też przeciwnie: uznał, że pod zasłoną integracji ekonomiczno-politycznej udałoby się przywrócić kulturze Zachodu terytoria zagarnięte wcześniej siłą przez wyznawców Mahometa (symptomy obu uzasadnień można odnaleźć w jego pismach). Bez względu jednak na rzeczywiste motywy, które pchnęły Hassella do przedstawienia koncepcji wielkiej Europy, był to w moim przekonaniu najbardziej nowatorski i najbardziej współczesny projekt, jaki powstał w łonie niemieckiej opozycji antyhitlerowskiej, i chociażby dlatego winien stać się

⁴³ Ibidem, s. 218–224, 228–237 i 302–303.

przedmiotem badań i rozważań w krajach poddających się (tak, jak przykładowo Polska słowami ministra R. Sikorskiego) przywódczej Roli Niemiec.

Chcąc pokusić się o krótkie podsumowanie tego, co zostało wyżej skrótowo powiedziane, jak i tego, na co zabrakło w artykule miejsca, mogę powtórzyć wcześniejszą opinię, że opozycja w Trzeciej Rzeszy nie stworzyła jednorodnej lub przynajmniej zgodnej w najistotniejszych punktach koncepcji nowego ładu międzynarodowego i zjednoczenia Europy. Największe różnice dotyczyły konkretnych propozycji odnoszących się od terytoriów i państw objętych nowym porządkiem, możliwości i potrzeby utrzymania państw narodowych, obszarów i form współpracy międzynarodowej i wspólnotowej, wskazania organów i ich kompetencji w zakresie kierowania wspólnotą, relacji mających zachodzić pomiędzy wspólnotą a statuującymi ją częściami składowymi czy wreszcie statusu politycznego ludzi zamieszkujących terytoria objęte nowym porządkiem międzynarodowym. Istniały jednak także elementy wspólne dla większości opracowanych przez opozycję koncepcji. Należały do nich takie poglądy jak: o konieczności odrzucenia stanu wyznaczonego przez system wersalski oraz jednocześnie o bezwzględnej potrzebie rozpatrywania przyszłości Niemiec w ramach zreorganizowanego ładu międzynarodowego; o niezbędności rozstrzygnięcia sporów międzynarodowych możliwie bez użycia siły zbrojnej; o potrzebie utrzymywania co najmniej poprawnych stosunków między Rzeszą a Wielką Brytanią jako swoistego systemu równowagi pomiędzy imperium morskim a potęgą lądową, jaką miała stać się zreorganizowana Europa; o konieczności odrzucenia idei autarkii gospodarczej jako modelu docelowego; o rzekomym istnieniu historycystycznie pojmowanego mechanizmu dziejowego nieuchronnie prowadzącego do „organicznego” kształtowania się ponadetnicznych i ponadpaństwowych struktur ekonomicznych; wreszcie przekonanie o konieczności

budowania stosunków międzynarodowych w zgodzie z danymi przez Boga prawami naturalnymi⁴⁴. Jak widać wiele z wymienionych przekonań zachowało aktualność również dziś.

Bibliografia

- Basak A., *Ruch oporu czy opozycja?* [w:] K. Jonca (red.), *Studia nad antyhitlerowską opozycją w Trzeciej Rzeszy 1933–1945*, Warszawa 1990.
- Bieling H.-J., Lerch M. (Hrsg.), *Theorien der europäischen Integration*, Wiesbaden 2006.
- Bieling H.-J., Lerch M., *Theorien der europäischen Integration: ein Systematisierungsversuch*, [w:] eidem (red.), *Theorien der europäischen Integration*, Wiesbaden 2006.
- Bokajło W., *Federalizm – rozwój idei i niektóre teorie*, [w:] idem (red.), *Federalizm. Teorie i koncepcje*, Wrocław 1998.
- Chodorowski J., *Niemiecka doktryna Gospodarki Wielkiego Obszaru (Großraumwirtschaft) 1800–1945*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972.
- Dedman M.J., *The Origins and Development of the European Union 1945–1995. A History of European Integration*, London-New York 1996.
- Haas E.B., *The Uniting of Europe. Political, Social and Economic Forces 1950–1957*, Stanford 1958.
- Hassell U. von, *Ein neues europäisches Gleichgewicht?* [w:] „Auswärtige Politik“ 1943, Bd. 10.
- Hassell U. von, *Deutschlands und Italiens europäische Sendung*, [w:] G. Schöllgen, *Ulrich von Hassell 1881–1944. Ein Konservativer in der Opposition*, München 1990.
- Hassell U. von, *Deutschland zwischen West und Ost*, [w:] G. Schöllgen, *Ulrich von Hassell 1881–1944. Ein Konservativer in der Opposition*, München 1990.
- Hassell U. von, *Lebensraum oder Imperialismus?* [w:] *Europa. Handbuch der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung des neuen*

⁴⁴ Por. ibidem, s. 305.

- Europa, hrsg. vom Deutschen Institut für Außenpolitische Forschung, Leipzig 1943.
- Hassell U. von, *Untergang des Abendlandes?* [w:] *Europäische Lebensfragen im Licht der Gegenwart*, Berlin 1943.
- Hildebrand K., *Poglądy na politykę wschodnią w niemieckim ruchu oporu*, [w:] *Ruch oporu w Polsce i w Niemczech w latach drugiej wojny światowej*, Poznań 1988.
- Hiller von Gaertringen F. (red.), *Die Hassell-Tagebücher 1938–1944. Ulrich von Hassell. Aufzeichnungen vom Andern Deutschland*, Berlin 1988.
- Jung E.J., *Die Herrschaft der Minderwertigen, ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich*, Berlin 1930.
- Jung E.J., *Föderalismus aus Weltanschauung*, München, Berlin und Leipzig 1931.
- Jünger E., *Pokój*, [w:] L. Żyliński (wyb. i oprac.), *Europejskie wizje pisarzy niemieckich w XX wieku*, Poznań 2003.
- Jünger E., *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart 1960.
- Kozerska E., Malinowski P., Scheffler T., *Polska po Traktacie Lizbońskim. Wprowadzenie* [w:] *Prawo i gospodarka Polski po Traktacie Lizbońskim*, Opole 2011.
- Lipgens W. (red.), *A History of European Integration 1945–1947. The Formation of the European Unity Movement*, Oxford 1982.
- Lipgens W. (red.), *Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegung 1940–1945. Eine Dokumentation*, München 1968.
- Lipgens W. (red.), *Sources for the history of European integration (1945–1955): a guide to archives in the countries of the community*, Boston 1980.
- Lipgens W., Loth W. (red.), *Documents on the history of European integration. The struggle for European union by political parties and pressure groups in western European countries 1945–1950*, Berlin-New York 1988.
- Łastawski K., *Od idei do integracji europejskiej*, Warszawa 2003.
- Maciejewski M., *Doktryna rewolucyjnego konserwatyzmu wobec narodowego socjalizmu 1921–1945*, Wrocław 1991.
- Maciejewski M., *Edgar Julius Jung und der Nationalsozialismus. Zur Geschichte der "konservativ-revolutionären" Opposition gegen Hitler*,

- [w:] *Widerstand und Verteidigung des Rechts*, hrsg. v. G. Ringhausen u. R. von Voss, Bonn 1997.
- Marszałek A., *Wprowadzenie do teorii suwerenności i integracji europejskiej*, Łódź 2001.
- Niekisch E., *Gedanken über deutsche Politik*, Dresden 1929.
- Niekisch E., *Politik und Idee*, Dresden 1929.
- Niekisch E., *Die dritte imperiale Figur*, Berlin 1935.
- Niekisch E., *Im Dickicht der Pakte*, Berlin 1935.
- Pergande F., *Ich bin ein Russland-Versteher*, www.faz.net/aktuell/politik/inland/gerhard-schroeder-auf-dem-russland-tag-ich-bin-ein-russland-versteher-13184205.html [22.03.2015].
- Ryszka F., *Widerstand: Ein wertfreier oder ein wertbezogener Begriff*, [w:] J. Schmädke, P. Steinbach (red.), *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*, München-Zürich 1985.
- Scheffler T., *Europa po Hitlerze. Ład międzynarodowy w koncepcjach konserwatywnej opozycji antyhitlerowskiej w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 2006.
- Sikorski fordert Stärkung der EU Medien-Echo auf Rede des polnischen Außenministers in Berlin, www.dgap.org/de/gesellschaft/presse/dgap-in-den-medien/sikorski-fordert-st%C3%A4rkung-der-eu [22.03.2015].
- Triepel H., *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Stuttgart 1943.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- Wolff-Powęska A., *Constantin Frantz i ideologia 'środkowoeuropejskiej' federacji niemieckiej*, [w:] H. Olszewski (red.), *Studia z dziejów myśli politycznej w Niemczech XIX i XX wieku*, Poznań 1982.

Magdalena Ziętek-Wielomska

Idea *Neuordnung* jako źródło niemieckich koncepcji zjednoczenia Europy

1. Ogólna charakterystyka idei *Neuordnung*

Sposób prowadzenia polityki przez dane państwo zawsze powiązany jest z jego kulturą i mentalnością. I tak jak np. dla Anglików charakterystyczny jest pragmatyzm, tak Niemców nie sposób zrozumieć bez idei *Neurodnung*. Słowo to oznacza tyle co „nowe uporządkowanie” bądź też „uporządkowanie na nowo”. Idea *Neuordnung* sprowadza się do chęci uporządkowania na nowo określonej przestrzeni geopolitycznej, głównie za pomocą narzędzi prawnych.

Idea *Neuordnung* nie oznacza żadnej spójnej koncepcji geopolitycznej, nie jest więc to żaden *terminus technicus*. Jest to pojęcie używane przede wszystkim w literaturze politologicznej, socjologicznej i historycznej dla określenia pewnych geopolitycznych koncepcji całościowego lub znacznego przebudowania istniejącego porządku prawno-społecznego. Zazwyczaj pojęcie to pojawia się w kontekście polityki zagranicznej II i III Rzeszy, które dążyły do całkowitej geopolitycznej przebudowy Europy. Warto przy tym zauważyć, że pojęcie to może być używane zarówno w formie neutralnej aksjologicznie, jak i nabierać pozytywnego bądź też negatywnego zabarwienia. Ten drugi przypadek występuje szczególnie wtedy,

kiedy o niemieckiej idei *Neuordnung* piszą autorzy lewicowi, zestawiający je z pojęciem niemieckiego imperializmu¹. Pojęcie *Neuordnung* spotykamy w analizach aktualnych procesów geopolitycznych, jak np. w tytule przemówienia Maxa Webera, które wygłosił 4 listopada 1918 w Monachium pt. „Deutschlands politische Neuordnung”. Czasem pojawia się także w dokumentach programowych, w których opisywane są plany przebudowy określonego porządku prawnego, ekonomicznego czy też społecznego.

Mimo że termin ten nie oznacza żadnej spójnej koncepcji geopolitycznej warto poświęcić mu uwagę, gdyż bardzo dobrze wyraża jedną z podstawowych cech niemieckiego sposobu myślenia i działania politycznego. Idea ta bowiem głęboko wyrasta z niemieckiej kultury. W końcu idea porządku społecznego ustawianego za pomocą narzędzi prawnych odgrywa w niej podstawową rolę. Wystarczy przyrzeć się filozofii niemieckiego idealizmu: myśli Kanta i Hegla krążą wokół pytania o możliwość skonstruowania takiego porządku społecznego i prawnego, w którym jednostki będą mogły się najpełniej realizować². Niemieckie podejście do polityki niewiele ma wspólnego z angielskim pragmatyzmem czy też naszą polską spontanicznością. Idea *Neuordnung* dobitnie

¹ W pejoratywnym znaczeniu pojęcie to pojawia się na stronie niemieckiej komunistycznej organizacji młodzieżowej Freie Deutsche Jugend, która nawet prowadzi oddzielny portal na temat niemieckiego imperializmu: www.fdj.de/infportal/index.html. W takim samym znaczeniu pojęcie to pojawia się na stronie lewicowego serwisu German Foreign Policy: www.german-foreign-policy.com/de/hist-archiv/dne/ oraz wydawnictwa GegenStandpunkt: www.gegenstandpunkt.com/msz/html/90/90_5/neuord.htm [13.3.2015].

² E.-J. Mestmäcker, *Aufklärung durch Recht*, [w:] W. Möschel, M. E. Streit, U. Witt (red.), *Marktwirtschaft und Rechtsordnung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Erich Hoppmann*, Baden-Baden 1994, s. 311–316; E.-J. Mestmäcker, *Wirtschaft und Verfassung in der Europäischen Union*, Baden-Baden 2006, s. 78–91, 116–127.

więc wyraża charakterystyczny dla niemieckiej polityki rys, którym jest silne przywiązanie do prawa państwowego jako podstawowej instytucji kształtującej porządek społeczny na danej przestrzeni geopolitycznej.

2. Analiza idei *Neuordnung* z punktu widzenia socjocybernetyki

Ten charakterystyczny rys niemieckiego podejścia do polityki bardzo dobrze tłumaczy ogólna socjocybernetyczna klasyfikacja systemów sterowania społecznego.

Zacznijmy od poczynienia pewnej uwagi natury metodologicznej, czyli zdefiniowania pojęcia cybernetyka. Cybernetyka społeczna jest nauką o procesach sterowania społecznego. Natomiast przez sterowanie rozumiemy wywieranie celowego wpływu na określone zjawiska. W przypadku socjocybernetyki (cybernetyki społecznej) chodzi o wywieranie celowego wpływu na zjawiska społeczne³.

W obrębie systemów sterowania społecznego wyróżnić możemy systemy, w których dominują motywacje i bodźce związane z normami witalnymi, ekonomicznymi, prawnymi, etycznymi, ideologicznymi bądź poznawczymi. Przyjrzyjmy się krótko poszczególnym kategoriom norm. Normy poznawcze regulują działania ludzi zmierzające do poznania prawdy (zdobywania informacji). Normy ideologiczne określają zasadnicze cele działań społecznych; na nich w dużej mierze opiera się funkcjonowanie instytucji religijnych, jak również ruchów społecznych inspirowanych różnymi ideałami. Normy etyczne i normy prawne określają dopuszczalne lub nakazane, jak również zakazane ze względów zasadniczych (nie zaś np. technologicznych) metody osiągnięcia celów społecznych, czyli reguły postępowania

³ J. Kossecki, *Cybernetyka społeczna*, Warszawa 1981, s. 5.

ludzi w społeczeństwie. Normy etyczne opierają się na przekonaniu o słuszności danego postępowania (czyli na działaniu bodźców informacyjnych), prawne zaś na przymusie i sankcjach (czyli na bodźcach energetycznych). Podobnie jak ideologiczne normy etyczne wiążą się często z funkcjonowaniem instytucji religijnych, prawne zaś zazwyczaj z działaniem instytucji państwowych. Normy ekonomiczne określają funkcjonowanie gospodarki a normy witalne określają metody ochrony życia i zdrowia ludzi oraz zapewnienia im bezpieczeństwa⁴.

W różnych społeczeństwach dominują różne typy norm i związanych z nimi motywacji. Jaki rodzaj motywacji i norm dominuje w danym systemie sterowania społecznego, możemy wnioskować wówczas, jeśli stwierdzimy: (1) jaki jest charakter celów działań społecznych konkretnego społeczeństwa, (2) jaka jest hierarchia norm społecznych w tym społeczeństwie, (3) jaki rodzaj bodźców występuje najczęściej w procesach sterowania społecznego w społeczeństwie, (4) kto spełnia funkcje organizatora i kanału sterowniczego między kierownictwem a wykonawcami w społeczeństwie i jakie są kryteria awansu w ramach jego struktury organizacyjnej⁵.

Prawidłowe rozpoznanie układów motywacji u ludzi, na których postępowanie chce się wywierać wpływ, ma zasadnicze znaczenie dla skuteczności wszelkich procesów sterowania społecznego, przy czym najważniejsze jest właśnie rozpoznanie typu motywacji dominujących w danym społeczeństwie⁶. Przykładowo można wskazać, że współcześnie systemami społecznymi o dominujących motywacjach ekonomicznych jest Wielka Brytania, ideologicznych i ekonomicznych – Stany Zjednoczone, witalnych – Rosja.

⁴ J. Kossecki, *Tajniki sterowania ludźmi*, Warszawa 1984, s. 75–80.

⁵ J. Kossecki, *Cybernetyka społeczna*, op. cit., s. 321.

⁶ J. Kossecki, *Tajniki sterowania ludźmi*, op. cit., s. 75–80.

Wracając do głównego bohatera tego opracowania, czyli Niemiec, należy stwierdzić, że jest to system sterowania społecznego, w którym dominują motywacje i normy prawne.

W tym miejscu można poczynić pewną dygresję, a konkretnie wskazać na związki niemieckiej idei *Neuordnung* z koncepcją cywilizacji bizantyńskiej Feliksa Konecznego. Zgodnie z opisem tego historiozofa, cywilizacja bizantyńska charakteryzuje się supremacją organizacji państwowej nad strukturą społeczną, co łączy się ze wzrostem biurokracji, która przejmując na siebie funkcje społeczeństwa⁷. Koneczny pisze, że „powoduje to dążenie do ujednostajnienia i upaństwowienia wszystkich dziedzin życia i wszystkich organizacji społecznych, ogranicza się też indywidualną twórczość oraz rozwój nauki i obieg informacji, włączając to wszystko w państwowo-biurokratyczne szablony. W związku z tym następuje zastępowanie etyki autonomicznej prawem i etyką autorytatywną, opartą na autorytecie państwowym [...]”⁸.

Socjocybernetyk społeczny Józef Kossecki zamiast cywilizacji w rozumieniu Koneczniańskiego wyróżnia systemy sterowania społecznego. Systemy sterowania społecznego sklasyfikował on według dwóch kryteriów: 1. rodzaju norm i bodźców w nich dominujących, 2. ich stacjonarności lub dynamizmu⁹. Pierwsze kryterium zostało już umówione, przyjrzyjmy się krótko drugiemu. Z punktu widzenia celu procesu sterowania możemy procesy sterowania społecznego podzielić na procesy stacjonarne i dynamiczne. Celem

⁷ J. Kossecki, *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach*, Katowice 2003, s. 132.

⁸ Ibidem, s. 132.

⁹ Koneczny stworzył swój podział cywilizacji wyłącznie – jak sam podkreślał – na podstawie empirii. System J. Kosseckiego został stworzony przez zastosowanie wzorca dedukcyjnego w rozumieniu M. Mazura. Obejmuje on wszystkie cywilizacje Koneczniańskie, ponadto identyfikuje i opisuje cywilizacje, które nie zostały opisane przez Konecznego.

procesów stacjonarnych jest utrzymanie istniejącego stanu obiektu sterowania, celem procesów dynamicznych jest natomiast doprowadzenie do zmian istniejącego stanu obiektu sterowania¹⁰. Dynamiczne procesy sterowania można dalej podzielić na procesy progresywne, których celem jest rozwój obiektu sterowanego, oraz procesy regresywne, których celem jest regresja obiektu sterowanego¹¹.

Przyjmując za punkt wyjścia omówioną klasyfikację Józefa Kosseckiego należy stwierdzić, że idea *Neuordnung* charakterystyczna jest dla systemów dynamicznych o dominujących bodźcach i normach (alias motywacjach) prawnych. Idea *Neuordnung*, jak to już zostało wspomniane, zakłada uporządkowanie na nowo określonej przestrzeni geopolitycznej za pomocą prawa, a więc doprowadzenie do zmian istniejącego stanu obiektu sterowania. Należy przy tym zaznaczyć, że obiektem sterowanym mogą być same Niemcy, jak również inne państwa, na terenie których ustanawiany jest określony porządek prawny.

W tym miejscu należy wprowadzić kolejne rozróżnienie z zakresu cybernetyki społecznej, za pomocą którego można doprecyzować ideę *Neuordnung*. Chodzi o różnicę między sterowaniem bezpośrednim i pośrednim, czyli odpowiednio sterowaniem za pomocą bodźców bezpośrednio i pośrednio działających. Bodźce działające bezpośrednio (które możemy nazwać bodźcami motywacyjnymi) to bodźce, które działają dzięki temu, że w społeczeństwie istnieją już ukształtowane odpowiednie normy społeczne. Natomiast bodźce działające pośrednio (które możemy nazwać bodźcami

¹⁰ J. Kossecki, *Cybernetyka społeczna*, op. cit., s. 184.

¹¹ Procesy dynamiczne można ponadto podzielić na procesy ekstensywne, w których chodzi o zmianę ilości, procesy intensywne, w których chodzi o zmianę jakości oraz procesy mieszane, w których chodzi o zmianę zarówno ilości, jak i jakości sterowanego obiektu. J. Kossecki, op. cit., s.184.

wychowawczymi) to bodźce, które wpływają na działania społeczne pośrednio, poprzez zmianę norm społecznych¹². Idea *Neuordnung* zakłada tworzenie nowego porządku prawnego, a więc opiera się na sterowaniu pośrednim, za pomocą zmiany istniejących norm prawnych.

3. „Germańska idea państwa”

Jak to już zostało wspomniane, idea *Neuordnung* kojarzona jest przede wszystkim z II i III Rzeszą. W ówczesnych Niemczech panowało bardzo silne przekonanie o tym, iż Niemcy są narodem głęboko przywiązanym do idei porządku państwowego i prawnego, przeciwstawianej koncepcjom liberalnym, traktowanych jako przejaw anarchizmu. Tendencja ta narażała od połowy XIX wieku i była ściśle związana z rozwojem niemieckiego nacjonalizmu. Opierała się ona w dużej mierze na przeciwstawieniu germańskiej i romańskiej tradycji myślenia o państwie i prawie¹³. Niemieckie elity bardzo mocno wierzyły w to, że zarówno w Niemczech, jak i w całej Europie panuje chaos, spowodowany tym, iż zanikło niemieckie, czy też germańskie pojmowania państwa i prawa.

W sposób najbardziej dobitny przekonanie to znalazło swój wyraz w twórczości niemieckiego profesora prawa, Otto von Gierke. W ramach tego opracowania przedstawione zostaną główne tezy jego wystąpienia z dnia 4 maja 1919, pt. „Germańska idea państwa” (*Der germanische Staatsgedanke*)¹⁴

¹² J. Kossecki, op. cit., s. 122.

¹³ Jednym z pierwszych przedstawicieli tej tezy był Georg Beseler: G. Beseler, *Ueber die Stellung des römischen Rechts zu dem nationalen Recht der germanischen Völker*, Basel 1836.

¹⁴ O. von Gierke, *Der germanische Staatsgedanke. Vortrag gehalten am 4. Mai 1919*, Berlin 1919.

– wystąpienie to bowiem dobitnie potwierdza postawioną wyżej tezę o roli prawa w niemieckiej kulturze politycznej.

W swoim wystąpieniu Gierke powołuje się na modną we współczesnych mu Niemczech tezę, iż państwa romańskie nie wykształciły prawdziwej idei praworządności. Zdaniem Gierkego – jak też wielu innych niemieckich uczonych – zarówno prawo rzymskie, jak i prawo nowożytne, ukształtowane na gruzach rzekomo germańskiej średniowiecznej Europy, opierają się na zasadzie indywidualizmu¹⁵. W tradycji tej państwo ma być traktowane wyłącznie jako suma jednostek, których wolność ograniczana jest za pomocą przymusu państwowego. Inaczej rzecz się ma w germańskiej tradycji myślenia o państwie i prawie – Germanie ideę prawa mają niejako wpisaną w swoją naturę, prawo nie jest czymś, co jest im narzucane, lecz coś, co najpełniej wyraża ich osobowość. Germańska idea prawa obejmowała i przenikała wszystkie stosunki międzyludzkie, trzymała wszelką uznaną władzę w szrankach i nie znała żadnej przemocy, która nie miałaby prawnej legitymizacji¹⁶. Jego zdaniem to właśnie średniowieczni Germanie stworzyli ideę państwa prawa: „Kto chciałby nie dostrzec faktu, że wtedy to właśnie idea państwa prawa wkroczyła na arenę światową? I kiedy sądzimy, że w stosunku do greckiej i rzymskiej idei państwa, postęp w kierunku państwa prawa stanowił specyficzne osiągnięcie ludzkości europejskiej, to nie będziemy mogli wątpić w to, że ten postęp zawdzięcza ona germańskiej

¹⁵ Przykładowo, Hans Liermann twierdził, iż demokracja grecka opierała się na zasadzie indywidualizmu, gdyż jego zdaniem grecka *polis* była pojmowana w kategoriach geometrii euklidesowej, czyli jako suma wszystkich obiektów: H. Liermann, *Das deutsche Volk als rechtsbegriff im Reich-Staatsrecht der Gegenwart*, Berlin/Bonn 1927, s. 84. Taki pogląd na temat antycznej *polis* Liermann przypisuje także Spenglerowi, co jest jednak kwestią dyskusyjną. Por. O. Spengler, *Der Staat*, München 1925, s. 4.

¹⁶ O. von Gierke, *Der germanische Staatsgedanke*, op. cit., s. 8.

idei państwa”¹⁷. Właśnie w tym Gierke upatruje dziejowej misji Germanów (*weltgeschichtliche Mission des Germanentums*). Germańska idea państwa przybrała swoją najpełniejszą formę w średniowiecznym cesarstwie, które przez Gierkego określane jest mianem „ustanowionego przez Boga państwa światowego (*von Gott verordneter Weltstaat*)”¹⁸. Esencją tej idei jest równość wszystkich wobec prawa, jak również brak ścisłego podziału na rządzących i rządzonych. Według Gierkego, królowie germańscy byli wybierani przez lud, i ich władza nigdy nie przyjęła formy samodzielnej – zawsze była ona związana z wolą całości. Stąd jego twierdzenie, iż germańska idea państwa jednoczy w sobie ideę państwa narodowego (*Volksstaat*), jak i państwa autorytarnego (*Obrigkeitsstaat*)¹⁹. Na ten samej zasadzie powinno funkcjonować nowoczesne państwa niemieckie: powinno być to państwo socjalne, które będzie reprezentować wszystkie warstwy społeczne. Otto von Gierke miał tu przede wszystkim na myśli kwestię napięć społecznych związanych z kapitalizmem²⁰. Jego zdaniem, kapitalizm, i związany

¹⁷ „Wer wollte verkennen, daß es der Gedanke des Rechtsstaates ist, der hiermit die Weltbühne betrat? Und wenn wir meinen, daß dem griechischen wie dem römischen Staatsgedanke gegenüber der Fortschritt zum Rechtsstaat eine spezifische Errungenschaft der europäischen Menschheit ist, so werden wir nicht zweifeln dürfen, daß sie diesen Fortschritt dem germanischen Staatsgedanken verdankt”. Ibidem, s. 9.

¹⁸ Ibidem, s. 13.

¹⁹ Ibidem, s. 7.

²⁰ „Unser Staat soll sozialer Staat sein. Sozial, aber nicht sozialistisch! Wir wollen beherzigen, daß die individualistische Wirtschaftsepoche uns die Zersetzung des Volkskörpers, die Auswüchse des Kapitalismus, den bis zur Vernichtungswut gesteigerten Haß des Arbeiterheeres gegen das Untermertum beschert hat. Darum wollen wir alles daran setzen, durch kräftige Entfaltung der verheißungsvollen Anfänge deutscher Sozialpolitik auf die Wiedervereinigung der wirtschaftliche Berufsstände zu gesellschaftlichen Ganzen, auf die Überbrückung der Kluft zwischen Kapital und Arbeit, auf die friedliche Schlichtung und Versöhnung der Interessenkämpfe hinzuwirken. In die Sünden des Kapitalismus wollen wir nicht zurückfallen”. Ibidem, s. 26.

z nim indywidualizm, prowadzą do rozbicia jedności społeczeństwa niemieckiego, a konkretnie do narastania antagonizmów między poszczególnymi warstwami społecznymi²¹. Prawo, które sankcjonuje taki stan rzeczy, jest sprzeczne z germańską ideą prawa – na rzecz jej przywrócenia Otto von Gierke działał w całej swojej pracy naukowej. Jego celem było oswobodzenie niemieckiej państwowości i prawa z wszelkich wpływów romańskich, a także ustrzeżenie Niemiec przed wpływami słowiańskimi, czyli socjalizmem i bolszewizmem²².

Swoich następców Gierke znalazł wśród wielu nazistowskich prawników, którzy w państwie Hitlera upatrywali szansę na to, by naród niemiecki pojednał się ze swoją prawdziwą, germańską ideą prawa. W ich wypowiedziach ciągle pojawia się wątek wyzwolenia Niemiec ze stanu anarchii spowodowanej tym, iż Niemcy dały sobie narzucić obcą, czyli niegermańską koncepcję państwa i prawa²³. Przekonanie to stało u podstaw nazistowskiego ruchu na rzecz odnowienia prawa

²¹ Wątek ten pojawia się nie tylko u niemieckich socjalistów, lecz także u działaczy prawicowych, jak np. u Treitschkego: H. von Treitschke, *Die Gerechte Vertheilung der Güter. Offener Brief an Gustav Schmoller*, „Preußische Jahrbücher” 1875, t. 35, s. 407 – 447. Krytyka kapitalizmu była jednym z wiodących wątków w niemieckiej nauce i polityce; kapitalizmowi przeciwstawiano prawo socjalne (*soziales Recht*), które miało wyrażać ideę sprawiedliwości, zapoznaną przez kapitalizm. Dla wielu niemieckich naukowców terminy prawo socjalne (*soziales Recht*) oraz prawo germańskie czy też niemieckie (*deutsches, germanisches Recht*), stanowiąły synonimy. Przeciwstawiano im prawo liberalne czyli prawo romańskie (rzymskie), które rzekomo zapoznawało ideę sprawiedliwości. Na temat niemieckich koncepcji prawa socjalnego z końca XIX wieku zob.: T. Reppen, *Die soziale Aufgabe des Privatrechts. Eine Grundfrage in Wissenschaft und Kodifikation am Ende des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2001.

²² O. von Gierke, *Der germanische Staatsgedanke*, s. 5.

²³ P. Landau, *Römisches Recht und deutsches Gemeinrecht. Zur rechtspolitischen Zielsetzung im nationalsozialistischen Parteiprogramm*, [w:] M. Stolleis, D. Simon (red.), *Rechtsgeschichte im Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte einer Disziplin*, Tübingen 1989, s. 11–24.

(*Rechtserneuerung*), realizującego punkt 19 programu NSDAP, w którym zawarte zostało żądanie, aby prawo rzymskie, które służy materialistycznemu porządkowi światowemu, zostało zastąpione przez powszechne prawo niemieckie²⁴. Jak pisze Gottfried Feder, wydawca programu NSDAP: „Wola formy, wola tego, by przewyciężyć chaos, by przywrócić do porządku świat, który został wyrwany ze swoich fug, i aby jako strażnik (w najwyższym platońskim znaczeniu) czuwać nad porządkiem – to jest ogromne zadanie, które postawił sobie narodowy socjalizm”²⁵.

Ruchowi na rzecz odnowienia prawa przez wiele lat patronował Hans Frank, od kwietnia 1933 r. pełniący funkcję Komisarza Rzeszy do spraw ujednoczenia systemu sprawiedliwości w landach oraz odnowienia porządku prawnego (Reichskommissar für die Gleichschaltung der Justiz in den Ländern und für die Erneuerung der Rechtsordnung)²⁶. Działalności Franka przyświecało przekonanie o tym, że w niemieckiej historii prawo było w sposób immanentny powiązane z tym, co Boskie²⁷. Celem odnowienia prawa miało być zlanie się w jedno duszy narodu i duszy prawa²⁸. Postać ta nie jest tutaj przytaczana bez powodu – nie wchodząc w głębiej w tę problematykę należy przypomnieć, iż swoją funkcję Generalnego

²⁴ „Wir fordern Ersatz für das der materialistischen Weltordnung dienende römische Recht durch ein deutsches Gemeinrecht”, w: *Das Programm der NSDAP und seine weltanschauliche Grundlegung*, wyd. G. Feder, wyd. 71–79, München 1932, s. 21.

²⁵ Ibidem, s. 26.

²⁶ D. Willoweit, *Deutsche Rechtsgeschichte und „nationalsozialistische Weltanschauung“: das Beispiel Hans Frank*, [w:] M. Stolleis, D. Simon (red.), *Rechtsgeschichte im Nationalsozialismus*, op. cit., s. 26.

²⁷ Ibidem, s. 31.

²⁸ „(...) Volksseele und Rechtsseele müssen eins werden!”. H. Frank, *Die Neugestaltung des deutschen Rechts. Die Kongreßrede des Reichsjuristenführers Reichsministers Dr. Frank auf dem Parteitag der Freiheit*, Deutsches Recht 1935, nr 19/20, s. 470.

Gubernatora pełnił w celu realizacji „niemieckiego dzieła odbudowy” (*Deutsches Aufbauwerk*). Było to samo „dzieło odbudowy”, które Frank realizował w Rzeszy²⁹. Jak stwierdzał w swoim przemówieniu na Partyjnym Dniu Wolności w 1935: „To wielkie dzieło odbudowy niemieckiego narodu, które jak każda polityka sukcesu objawia się w formie norm prawnych, musi być kategorię chroniona przed obecnymi w każdym państwie elementami destruktywnymi”³⁰.

To szkicowe przedstawienie stosunku Niemców do idei prawa miało na celu zobrazowanie wyników analizy dokonanej w poprzednim rozdziale, odwołującej się do narzędzi poznawczych socjocybernetyki. Chodziło o to by pokazać specyficznie niemiecki stosunek do idei prawa, który szczególnie od połowy XIX do połowy XX wieku był przedmiotem pogłębianej autorefleksji wśród wielu niemieckich naukowców i polityków. Głównie wtedy też powstawały różne niemieckie koncepcje nowego porządku dla Europy.

4. Przykłady niemieckich planów *Neuordnung* Europy

a) Główne niemieckie koncepcje zjednoczenia Europy

Jakto już zostało wspomniane, historycznie idea *Neuordnung* jest przede wszystkim utożsamiana z planami II Cesarstwa

²⁹ Zob. rozporządzenie Hansa Franka z 2 października 1943 o zwalczaniu zamachów na niemieckie dzieło odbudowy w Generalnym Gubernatorstwie (Verordnung zur Bekämpfung von Angriffen gegen das deutsche Aufbauwerk im Generalgouvernement). Na temat rozporządzenia: S. Dąbrowa-Kostka, *Hitlerowskie afisze śmierci*, Kraków 1983, s. 149–281; L. Jockheck, *Propaganda im Generalgouvernement. Die NS-Besatzungspresse für Deutsche und Polen 1939–1945*, Osnabrück 2006, s. 153.

³⁰ H. Frank, op. cit., s. 470.

Niemieckiego ustanowienia nowego porządku europejskiego, czego przykładem jest koncepcja Mitteleuropy Friedricha Naumanna oraz koncepcja Mitteleuropy Franza Rosenzweiga i Eugena Rosenstocka, należy wspomnieć o koncepcji Paneuropy Richarda Coudenhove-Kalergi z okresu Republiki Wajmarskiej, podobnie zalicza się tu koncepcję Bloku Kontynentalnego Karla Haushofera, jak i koncepcję nowego porządku europejskiego wypracowaną i narzucaną Europie przez Trzecią Rzeszę, w tym Generalny Plan Wschód. Także podejście RFN do kwestii integracji europejskiej bardzo dobrze wpisuje się w ideę *Neuordnung* – prawne i biurokratyczne aspekty tej integracji są podstawowym przedmiotem zainteresowania niemieckiej literatury prawniczej i politologicznej dotyczącej UE. Po rządach nazistów pojęcie *Neuordnung* jednakże zostało silnie zdyskredytowane i przez wiele lat było używane z dużą ostrożnością, powoli jednak wraca do języka politycznego współczesnych Niemiec. Bez niego nie da się zrozumieć niemieckiej koncepcji Unii Europejskiej, a także całej współczesnej niemieckiej koncepcji prowadzenia polityki zagranicznej.

W celu dokładnego opisania niemieckiej idei *Neuordnung* należałoby szczegółowo przedstawić wspomniane koncepcje zjednoczenia Europy, jak np. wizję Mitteleuropy Friedricha Naumanna, koncepcję Paneuropy Richarda Coudenhove-Kalergi, należałoby także całościowo omówić nazistowskie plany przebudowy Europy. Należałoby także pokazać ciągłość personalną i ideową między europejską polityką III Rzeszy i RFN, co oczywiście nie może zostać przeprowadzone w ramach tego opracowania³¹. Dlatego też przedstawione zostaną tylko wybrane

³¹ Koncepcje te zostały omówione m.in. w: J. Chodorowski, *Niemiecka doktryna gospodarki wielkiego obszaru*, Wrocław 1972; J. Chodorowski, *Richard Coudenhove-Kalergi i jego doktryna zjednoczenia Europy*, Poznań 1999; J. Pajewski, „*Mitteleuropa*”. *Studia z dziejów imperiaлизmu niemieckiego w dobie pierwszej wojny światowej*, Poznań 1959; J. Elvert, *Mitteleuropa!: deutsche Pläne zur europäischen Neuordnung*

aspekty wizji Europy rozwijanej w III Rzeszy, jak również aktualnie prowadzonej niemieckiej polityki europejskiej.

b) Europejska Wspólnota Gospodarcza

Jak wynika z zacytowanego komentarza Federa do programu NSDAP, narodowy socjalizm miał „przezwyciężyć chaos” i „przywrócić do porządku świat, który został wyrwany ze swoich fug”, jak również czuwać nad utrzymaniem tego porządku. Zadanie to nie dotyczyło tylko Niemiec, ale całej Europy. Naziści przypisywali sobie misję dziejową polegającą na tym, by wyrwać Europę ze stanu chaosu, w którym rzekomo tkwiła. Chaos ten dotyczył zarówno politycznego rozczłonkowania Starego Kontynentu, upadku jego kultury, jak również ekonomicznej słabości.

Przyjrzyjmy się krótko ekonomicznym planom nazistowskim utworzenia Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (Europäische Wirtschaftsgemeinschaft). Wybór tego tematu jest związany z tym, iż wspomniana już niemiecka krytyka kapitalizmu i żądanie zaprowadzenia porządku „pro-socjalnego”, stały się podstawą do tworzenia nowego porządku gospodarczego dla całej Europy. Z jednej strony zjednoczona Europa miała stać się przeciwwagą dla USA, a to wymagało stworzenia nowej, europejskiej przestrzeni gospodarczej. Z drugiej jednak, Hitler i jego zwolennicy marzyli o zaprowadzeniu w Europie prawdziwego porządku, w miejsce anarchii,

(1918–1945), Stuttgart 1999; H. Kahrs, A. Meyer, M.G. Esch, *Modelle für ein deutsches Europa. Ökonomie und Herrschaft im Großwirtschaftsraum*, Berlin 1992; W. Röhr, B. Berlekamp, „*Neuordnung Europas*”: *Vorträge vor der Berliner Gesellschaft für Faschismus- und Weltkriegsforschung 1992–1996*, Berlin 1996; W. Herzfeld, *Franz Rosenzweig, »Mitteleuropa« und der Erste Weltkrieg*, Freiburg/München 2013; B. Schröder, *Konzepte für eine Neuordnung Europas – Beispiele unterschiedlicher Konzepte für eine Neuordnung Europas abseits ausgeprägter Nationalstaatlichkeit*, 2005, www.grin.com/de/.

spowodowanej przez dominujący wtedy na naszym kontynencie liberalizm gospodarczy.

I tak już we wrześniu 1939 powstaje w Dreźnie Stowarzyszenie Europejskiego Planowania oraz Gospodarki Wielko-przestrzennej (Gesellschaft für europäische Wirtschaftsplanung und Großraumwirtschaft e.V.). Celem stowarzyszenia było prowadzenie badań mających na celu stworzenie nowego systemu gospodarczego w Europie³². Nie wchodząc w szczegóły, publikacje wydane przez instytut przedstawiały pomysły na europejską integrację gospodarczą.

Także inne instytucje zajmowały się kwestią utworzenia europejskiej przestrzeni gospodarczej. Na początku 1942 r. w Berlinie została wygłoszona seria referatów, których przedmiotem był projekt utworzenia Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej. Odczyty zostały opublikowane w pierwszym wydaniu w tym samym roku, a w drugim wydaniu w roku kolejnym w książce pt. „Europäische Wirtschaftsgemeinschaft” (Europejska Wspólnota Gospodarcza)³³. Przyjrzyjmy się dokładniej tej publikacji.

W wprowadzeniu do książki napisanego przez Heinricha Hunke, wysoko postawionego urzędnika NSDAP, czytamy: „Na przełomie lat 1939–40 większa część Europy znajdowała się świadomie albo nieświadomie w niewoli angielskiego pojmowania ekonomii. W przeciągu ostatnich lat, zostało ono jednak politycznie, militarnie oraz gospodarczo wymiecione z państw kontynentalnej Europy”³⁴. Hunke dalej stwierdza, że to właśnie

³² Warto wspomnieć, że we władzach Stowarzyszenia zasiadał sam Carl Schmitt. Schmitt był zwolennikiem państwa totalnego, które urządza nowy porządek społeczny, i które – w odróżnieniu od państwa liberalnego – prowadzi aktywną politykę ekonomiczną, społeczną i kulturalną. Zob. S. Baume, *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*, Paris 2008, s. 78–95.

³³ H. Hunke (red.), *Europäische Wirtschaftsgemeinschaft*, Berlin 1943.

³⁴ H. Hunke, *Einführung*, [w:] idem (red.), *Europäische Wirtschaftsgemeinschaft*, op. cit., s. 7.

dzięki dojściu NSDAP do władzy, Europa przebudziła się i zaczęła zajmować się kwestią „europejskiego pytania”. Hunke wskazuje na Kongres Europejski, który odbył się w listopadzie 1932 r. w Rzymie, podczas którego Alfred Rosenberg przedstawił „imponujący pokaz myśli” czyli swój referat pod znamienym tytułem „Kryzys i odrodzenie Europy”³⁵. Hunke stwierdza, że nikt, kto walczy o nowe uporządkowanie Europy, nie może przejść obojętnie wobec wniosków płynących z referatu Rosenberga. Dalej przytacza różne publikacje, które dotyczą właśnie kwestii nowego gospodarczego uporządkowania Europy. Z publikacji tych, jego zdaniem, wyłania się bardzo prosty przekaz: konieczność politycznego porządku dla gospodarczej współpracy narodów. Istotą nowego porządku mają być: szacunek dla narodów, pełne wykorzystanie własnych sił gospodarczych, długofalowe umowy gospodarcze, jak również sprawiedliwe relacje³⁶. Ostatecznym celem ma być gospodarcza jedność Europy. W jego tekście wprost pojawia się pojęcie europejskiej wspólnoty gospodarczej. Etapami do stworzenia takiej wspólnoty mają być: Po pierwsze, transakcje rozliczeniowe powinny w coraz większym stopniu przechodzić przez Berlin. Po drugie, należy intensyfikować wymianę doświadczeń na różnych obszarach życia gospodarczego. W wymianie tej powinni uczestniczyć zarówno ministrowie, jak i przedsiębiorcy. Po trzecie, należy zawrzeć długofalowe porozumienie gospodarcze między Rzeszą i innymi państwami europejskimi. Hunke przedstawia dalej, jakie są najbardziej palące problemy związane ze stworzeniem nowego europejskiego porządku gospodarczego, jak np. kwestia skali interwencjonizmu państwowego, skala solidarności między narodami, czy też pozyskiwania surowców z obszarów pozaeuropejskich. Pod koniec wprowadzenia padają znamienne

³⁵ Ibidem, s. 7.

³⁶ Ibidem, s. 10.

słowa: „Tak więc od 1940 r. znajdujemy się w fazie bezprzykładnego przewrotu gospodarczo-politycznego. Problemy, przed którymi stoimy są trudne, ale do rozwiązania. Jednakże rozwiązanie ich przyniesie Europie pokój a przez to wielką epokę wspólnego budowania, a co opłaca się walczyć”³⁷.

Wśród referentów znajdował się także Walther Funk, pełniący funkcję Ministra Gospodarki oraz Prezydenta Banku Rzeszy. Tytuł jego przemówienia brzmi następująco: „Gospodarcza twarz nowej Europy” (*Das wirtschaftliche Gesicht des neuen Europas*). Wystąpienie Funka jest swego rodzaju manifestem zapowiadającym stworzenie nowego europejskiego systemu gospodarczego. Funk wyraża swoje przekonanie, że dzięki Wielkoniemieckiej Rzeszy w Europie zostaną stworzone pewne fundamenty pod budowę prawdziwie socjalnego porządku życia (*wirklich soziale Lebensordnung*)³⁸. Dalej zapowiada, że już w czasie wojny, wszelkimi siłami należy zacząć czynić starania o wielkie dzieło pokoju dla przyszłości (*das große Friedenswerk der Zukunft*). Jednym z głównych tematów wystąpienia Funka jest często spotykane w niemieckiej literaturze (aż do dziś) rozróżnienia na fałszywą i prawdziwą wolność gospodarczą. Funk zapowiada, że gospodarcza twarz nowej Europy, która jest formowana w ogniu tej wojny światowej, będzie posiadać dwa charakterystyczne rysy: pracę na rzecz wspólnoty oraz wolność gospodarczą, jednakże nie taką wolność gospodarczą, która jest ucieleśniona w kapitalizmie i która chroni się przed swoim końcem w dziwnym sojuszu plutokracji i bolszewizmu. Jego zdaniem, kapitalistyczno-liberalny ideał wolności jawił się Europejczykom jako ziemia obiecana. Teraz schodzi ze sceny we krwi, kłęsce i ruinach. Funk krytykuje liberalną koncepcję wolności

³⁷ Ibidem, s. 16.

³⁸ W. Funk, *Das wirtschaftliche Gesicht des neuen Europas*, [w:] idem (red.), *Europäische Wirtschaftsgemeinschaft*, op. cit., s. 17.

za to, że obiecuje, iż porządek można stworzyć za pomocą mechanizmu równoważenia się indywidualnych egoizmów³⁹. Wolny rynek miał też być narzędziem umiędzynarodowienia stosunków gospodarczych, co miało służyć zarówno konsumentom, jak i przedsiębiorcom. Funk zarzuca liberalizmowi, że ta ładna teoria zupełnie rozmija się z rzeczywistością. Przede wszystkim, liberalna wolność okazuje się być „wolnością łokci” (*Ellenbogenfreiheit*)⁴⁰. Niektóre narody bardziej korzystały z tych reguł gry niż inne. Funk wymienia Brytyjczyków jako głównych beneficjentów liberalnej koncepcji wolności, oczywiście na koszt Europy kontynentalnej. System wolnorynkowy był niekorzystny dla wielu państw europejskich nie tylko w sferze handlu międzynarodowego, ale także dla ich wewnątrz krajowych stosunków gospodarczych. Funk porusza kwestię rolnictwa, które w systemie *laisse-faire* było zdominowane przez interesy banków, giełdy i wielkiego przemysłu. Nieliczna warstwa bankierów, przemysłowców i spekulantów bogaciła się na koszt rolników i proletariatu, i ostatecznie zapewniła sobie niebezpiecznie silną władzę, niekontrolowaną przez państwo. Funke stwierdza, że za pieniądze wszystko można kupić, także opinię publiczną⁴¹. Liberalizm doprowadził więc do powstania masy proletariackiej, której niezadowolenie przyczyniło się do powstania pseudosocjalistycznego marksizmu i komunizmu.

Funk podkreśla, że dopiero polityka narodowego socjalizmu zmieniła tę sytuację i to w sposób zasadniczy⁴². Przede wszystkim przyniosła nowe rozumienie działalności gospodarczej, której celem nie jest bezwzględne szukanie zysku,

³⁹ Ibidem, s. 18.

⁴⁰ Ibidem, s. 19.

⁴¹ Ibidem, s. 21.

⁴² Ibidem, s. 20.

tylko wypełnienie zadania społecznego (*Erfüllung einer sozialen Aufgabe*)⁴³. W dalszej części referatu Funk przechodzi do omówienia kwestii współpracy kontynentalno-europejskiej. Podkreśla, że narody europejskie już dawno mogły odkryć, że są połączone wspólnotą losu, która dopuszcza tylko jedną logiczną konsekwencję, czyli konieczność współpracy kontynentalno-europejskiej. Wcześniej sytuacja polityczna nie była jednak do tego dojrzała. Szczególnie system, który był ugruntowany na „umowach zawartych na paryskim przedmieściu” (*Pariser Vorortverträge*), uniemożliwiał taką współpracę⁴⁴. Dopiero rewolucja faszystowska, a następnie narodowo-socjalistyczna stworzyły podstawy do stworzenia nowego politycznego i społecznego porządku życiowego w Europie. „I dopiero Benito Mussolini i Adolf Hitler dali Europie szansę, by mogła stać się naprawdę europejska”⁴⁵.

Funk opisuje główne założenia nowego porządku europejskiego. Między innymi stwierdza, że każde państwo rozwinie u siebie taki przemysł, jaki najbardziej odpowiada jego naturalnym stosunkom produkcyjnym, jak również potrzebom rynku europejskiego⁴⁶. Opisuje w jaki sposób gospodarki europejskie zostaną poddane państwowemu kierownictwu, także porusza kwestię przepływu kapitału i polityki walutowej w Europie.

Funk zapowiada, że Europejczycy potrzebują woli do „europejskiej pracy wspólnotowej”: „To oznacza nieustanne staranie się o to, by rozumieć wielkie cele i nadchodzące zadania, jak również, by się odpowiednio na nie nastawić. To oznacza także, konieczność odpowiedniego podporządkowania swoich

⁴³ Ibidem, s. 22.

⁴⁴ Ibidem, s. 23.

⁴⁵ Ibidem, s. 23.

⁴⁶ Ibidem, s. 29.

interesów europejskiej wspólnoty; to jest najwyższy cel, którego wymagamy od państw europejskich, który chcemy zrealizować. W poszczególnych przypadkach może to być związane z ofiarą, w ogólnym rozrachunku wszystkie narody odniosą z tego korzyść"⁴⁷. Swoje wystąpienie Funk kończy słowami: „Nowa gospodarka europejska będzie postrzegać jako swoje główne zadanie to, by wypełniać jej socjalne zobowiązanie. Wojna naszych dni, w której chodzi także o nowy porządek gospodarczy, stanowi także decydujące stadium rewolucji socjalnej. Z nasion najszlachetniejszej krwi musi i zrodzi się lepszy socjalny porządek życiowy dla Europy”⁴⁸.

Przedstawienie tych dwóch wybranych referatów opublikowanych w pracy „Europäische Wirtschaftsgemeinschaft” wystarczy do tego, by oddać główne idee, które przyświecały nazistowskim wizjonerom. Przypisywali sobie oni dziejową misję zaprowadzenia w Europie prawdziwego porządku, który rzekomo miał służyć wszystkim Europejczykom.

c) Neuordnung o sposób uprawiania polityki europejskiej przez RFN

Jak to już zostało wspomniane, bez idei *Neuordnung* nie można zrozumieć aktualnej niemieckiej polityki europejskiej. Niemieckie spojrzenie na kwestię integracji europejskiej bardzo mocno ukształtowane jest przez przekonanie, iż Europa potrzebuje nowego, odgórnie stworzonego porządku prawnego, ekonomicznego, społecznego, kulturowego. Prowadzenie polityki europejskiej w duchu idei *Neuordnung* wymaga więc opracowywania projektów uporządkowania tej konkretnej przestrzeni geopolitycznej. Za wykonanie tego zadania odpowiedzialne są różne ośrodki naukowo-badawcze. Takich instytucji w RFN jest

⁴⁷ Ibidem, s. 41.

⁴⁸ Ibidem, s. 41.

mnóstwo. Niektóre z nich zajmują się tworzeniem globalnych (ogólnoświatowych) projektów, inne koncentrują się na konkretnych regionach świata bądź też wybranych dziedzinach działania (polityka, ekologia, gospodarka, etc.). Przyjrzyjmy się dwóm wybranym instytucjom, których działalność bardzo dobrze wpisuje się w niemiecką ideę *Neuordnung*.

Instytucją, której celem jest opracowanie globalnego projektu porządku światowego jest instytut naukowy „The Formation of Normative Orders“, w skrócie „Normative Orders“. Jest to młoda instytucja, bo powstała dopiero w 2007 r. Wiele jednak wskazuje na to, że będzie ona odgrywała coraz większą rolę w procesie kształtowania europejskiego oraz globalnego porządku prawnego.

Instytut „Porządki Normatywne” organizacyjnie przynależy do Uniwersytetu we Frankfurcie nad Menem. Celem Instytutu jest prowadzenie badań naukowych, które miałyby przyczynić się do stworzenia nowego światowego porządku normatywnego. Na stronie internetowej Instytutu czytamy:

Żyjemy w czasach, kiedy dokonują się głębokie i szybkie przemiany społeczne. Ich efektem są społeczne konflikty, i to zarówno w obrębie państw, jak i ponad nimi. Nieważne, czy chodzi o stworzenie sprawiedliwego porządku społecznego w czasach globalizacji i nowych możliwości technicznych, czy też o sprawiedliwy porządek światowy w obliczu dysponowania ograniczonymi zasobami surowców, ocieplenia klimatu czy też konfliktów wojennych, stoimy przed nowymi wyzwaniami, które nie mogą być rozwiązane za pomocą dotychczasowych wyobrażeń dotyczących porządku⁴⁹.

Dalej czytamy, że w świecie, w którym dominują różne kulturowe tradycje, powstają międzynarodowe normy i instytucje,

⁴⁹ www.normativeorders.net/de [13.3.2015].

które muszą zostać poddane odpowiedniej kontroli. W ramach prac prowadzonych w instytucie, te wszystkie globalne procesy poddawane są dokładnej analizie pod kątem możliwości stworzenia nowego globalnego, normatywnego porządku.

Przykładowe projekty realizowane w Instytucie to: „Interes własny versus dobro wspólne: O zmianie norm w obrębie ekonomiki” (*Eigeninteresse vs. Gemeinwohl: Über den Normenwandel innerhalb der Ökonomik*), „Aktorzy moralni na rynkach finansowych. Warunki powstania, utrzymania i rozprzestrzeniania się norm moralnych w sektorze gospodarczym” (*Moralische Akteure auf dem Finanzmarkt. Bedingungen der Entstehung, Aufrechterhaltung und Verbreitung moralischer Normen im Wirtschaftssektor*), „Moralność zawodowa bankierów. Powstawanie nisz i etyki zawodowe w globalnym sektorze finansowym” (*Die Berufsmoral der Banker. Milieubildungen und Professionsethiken im globalen Finanzwesen*), „Transnarodowe regulacje własności intelektualnej przez współpracę” (*Transnationale Regulierung geistigen Eigentums durch Kooperation*) czy też „Legitymacja niepaństwowych regulacji w powiązanych ze sobą porządkach normatywnych” (*Die Legitimation nicht-staatlicher Regulierung in vernetzten normativen Ordnungen*).

Prace instytutu stanowią punkt wyjścia dla opracowywania długofalowych strategii działania dla innych niemieckich instytucji, począwszy od rządu, a skończywszy na licznych organizacjach pozarządowych.

Instytucją, która już od ponad 50 lat stanowi zaplecze niemieckiej polityki zagranicznej, jest Niemiecki Instytut Spraw Międzynarodowych i Bezpieczeństwa Fundacji Nauki i Polityki (Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit der Stiftung Wissenschaft und Politik, German Institute for International and Security Affairs, w skrócie: SWP)⁵⁰.

⁵⁰ Strona internetowa SWP: www.swp-berlin.org/de/ueber-uns.html, strona w języku angielskim www.swp-berlin.org/en/start-en.html [13.3.2015].

Jest to jedna z najważniejszych niemieckich instytucji wytyczających kierunki polityki zagranicznej RFN. Jak informuje strona SWP, Instytut został założony w 1962 roku z prywatnej inicjatywy, w formie fundacji prawa prywatnego. W 1965 r. niemiecki parlament jednogłośnie zdecydował o przystąpieniu do tej inicjatywy i od tej pory SWP finansowany jest przede wszystkim ze środków federalnych⁵¹. Oficjalnie SWP powstała w celu prowadzenia niezależnych badań naukowych dotyczących polityki międzynarodowej oraz wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa. Na podstawie tych badań SWP świadczy usługi doradcze dla niemieckiego parlamentu, rządu, innych instytucji publicznych, jak również niemieckich przedsiębiorców. Do 2000 r. jej siedziba mieściła się w Monachium, a od 2001 znajduje się w Berlinie. Od 2009 SWP dysponuje także biurem w Brukseli, dzięki czemu ma ułatwiony kontakt z NATO oraz instytucjami europejskimi. SWP jest naj-

⁵¹ Strona SWP nie podaje bliższych informacji na temat okoliczności jego powstania. Z informacji znalezionych w Internecie wynika, że do ojców założycieli SWP należeli Kurt Birrenbach, Thomas Dehler, Herbert Wehner, Werner Heisenberg, Georg Picht, Carl Friedrich von Weizsäcker, Hellmut Becker, Theodor Schieder oraz Klaus Ritter. Pierwszym dyrektorem SWP był Klaus Ritter, funkcję tę sprawował aż do roku 1988. Na uwagę zasługuje fakt, że po obronieniu doktoratu z prawa wstąpił on do Organizacji Gehlena, w której dorobił się funkcji kierowniczej (Leiter der politischen Auswertung). Rzekomo później wystąpił z tej organizacji, twierdząc, że nie chciał, aby nowo utworzona SWP była postrzegana jako inicjatywa BND. W Internecie można jednak natrafić na twierdzenia, że SWP została utworzona dzięki środkom finansowym pochodzącym z niemieckiego wywiadu. Niestety, trudno dotrzeć do bliższych informacji na ten temat. Warto wspomnieć o tym, że tytuł książki poświęconej Klausowi Ritterowi świetnie podsumowuje to opracowanie. Chodzi o księgę pamiątkową wydaną z okazji 75. urodzin Rittera pod tytułem „Porządek światowy czy chaos?” (*Weltordnung oder Chaos?: Beiträge zur internationalen Politik: Festschrift zum 75. Geburtstag von Professor Dr. Klaus Ritter*, red. Albrecht Zunkerred, 1993). Ambicją głównych aktorów kształtujących niemiecką praktykę Neuordnung jest stworzenie nowego porządku światowego. SWP na pewno jest jedną z najważniejszych instytucji wypracowujących ramy takiego porządku.

większą instytucją *think tank* do spraw polityki zagranicznej i bezpieczeństwa w Europie.

Prace SWP odbywają się w ośmiu grupach badawczych. Należą do nich: integracja europejska, stosunki zagraniczne UE, polityka bezpieczeństwa, Ameryka, Rosja/GUS, Bliski i Środkowy Wschód oraz Afryka, Azja, globalne pytania. SWP obejmuje swoim zasięgiem prawie całe spektrum zagadnień, które są relewantne z punktu widzenia niemieckiej polityki zagranicznej. SWP zajmuje się takimi zagadnieniami jak klasyczna polityka bezpieczeństwa, polityka europejska, rozwój prawa międzynarodowego, globalne zarządzanie, zmiany w międzynarodowym układzie sił, ochrona klimatu, demografia, ograniczone zasoby surowców naturalnych.

Aktualnie Instytut działa na podstawie Ram Orientacyjnych na lata 2015/2016 (Orientierungsrahmen für die Forschung 2015/2016⁵²). Dokument omawia wszystkie aktualne zagadnienia z zakresu polityki zagranicznej i na pewno wart jest lektury. Zagadnienia poruszane w Ramach Orientacyjnych zostały podzielone na trzy główne obszary: »Porządek międzynarodowy«, »Bezpieczeństwo« oraz »Gospodarka i społeczeństwo«. Wszystkie działy idealnie wpisuje się w niemiecką ideę Neurodnung. Jedną z grup tematycznych dotyczy także wewnętrznej dynamiki rozwojowej UE, jak również „zewnętrznych zadań porządkujących” (*externe Ordnungsaufgaben*) UE.

Jak to już zostało wspomniane, w ramach Instytutu działają różne grupy badawczej, w tym jedna zajmująca się problematyką integracji europejskiej. Grupa zajmuje się między innymi takimi zagadnieniami jak zdolność do działania i legitymacja demokratyczna instytucji europejskich, konieczność i możliwości reformowania prawa UE, populistyczne

⁵² www.swp-berlin.org/de/ueber-uns/aufgaben/orientierungsrahmen.html [13.3.2015].

i nacjonalistyczne partie w Europie, dalszy rozwój wspólnoty gospodarczej i walutowej: Economic Governance i socjalna Europa (*Economic Governance und Soziales Europa*), UE jako aktor międzynarodowy.

5. *Neuordnung* między idealizmem a realpolitiką

Idea *Neuordnung* w kontekście polityki zagranicznej zakłada więc, że Niemcy dążą do kształtowania obcej przestrzeni geopolitycznej zgodnie z własnymi wizjami porządku dla tej przestrzeni. Należy podkreślić, że ważną rolę przy tym odgrywa element nie tylko realpolityczny, ale także idealistyczno-altruistyczny. Niemcy z jednej strony oczywiście dążą do zabezpieczenia swoich interesów poprzez takie *Neuordnung*, ale z drugiej strony przekonani są o obiektywnej poprawności swoich planów i wizji, czy też wręcz o ich pozytywnych właściwościach dla obcych narodów. Podstawową kwestią związaną z ideą *Neuordnung* jest więc właśnie napięcie pomiędzy tym, jak Niemcy postrzegają własne plany, a tym, co ich realizacja oznacza dla innych. Jak to już zostało wspomniane, sami Niemcy nierzadko cechują się postawą dość idealistyczną i kierują się przekonaniem o obiektywnej słuszności ich planów. Nierzadko jednak ich percepcji ucieka fakt, że realizacja ich planów oznacza uzyskanie przez nich uprzywilejowanej pozycji w stosunku do innych narodów, bądź że fakt takiego uprzywilejowania może przez innych być słusznie krytykowany. Częściowo wynika to z tego, że Niemcy wykazują dużo większy aktywizm na polu prawnym niż inne państwa, co sprawia, że niejako siłą własnego rozpędu mają w tej kwestii przewagę nad innymi.

Trudno wydać ogólną ocenę, na ile motyw idealistyczno-altruistyczny jest tylko propagandową fasadą albo zwykłym samooszukiwaniem się. Problem ten jest bardzo dobrze

widoczny na przykładzie omawianych nazistowskich planów budowy europejskiej wspólnoty gospodarczej. Jak to zostało pokazane, sami Niemcy byli przekonani o tym, że działają dla dobra całego kontynentu. Jeśli się jednak bliżej przyjrzymy ich planom, nie trudno dostrzec, że przyznawały one Niemcom rolę uprzywilejowaną, tak by mogły czerpać z nich największe korzyści. W przypadku autorów programu przyszłego europejskiego porządku gospodarczego chodziło ostatecznie o to, aby doprowadzić do usunięcia barier celnych, tak żeby niemieccy producenci mogli łatwiej eksportować swoje produkty. Jednocześnie niektóre inne państwa miały produkować żywność albo co najwyżej półprodukty. Oczywiście cel ten był oznaczony jako potrzeba racjonalizacji europejskiej gospodarki (*Grundsatz einer regionalen Ordnung von Erzeugung und Absatz im europäischen Raum*).

Podobnie sprawy się miały w przypadku wcześniejszych niemieckich koncepcji mitteleuropy. Wystarczy wspomnieć o koncepcji Paneuropy Richarda N. Coudenhove-Calergiego, uważanego dziś za jednego z ojców idei zjednoczenia Europy. Projekt Paneuropy de facto wyrażał interesy niemieckiego przemysłu, który po przegranej wojnie potrzebował rynków zbytu na swoje produkty. Zjednoczenie kontynentu miało zaradzić tym problemom, stąd istotą Paneuropy miało być zjednoczenie ekonomiczne⁵³. U jej podstaw leżało więc przekonanie, że nad pokojowo zjednoczonym kontynentem zapanują Niemcy: dzięki swojej sile ekonomicznej i potencjałowi demograficznemu.

Ten sam problem pojawia się w przypadku UE. Przykładowo, wiele unijnych standardów opiera się na niemieckich normach ISO, które przez samych Niemców – jak i przedstawicieli innych narodów – uznawane są za najlepsze. Jednocześnie

⁵³ R.N. Coudenhove-Calergi, *Paneuropa*, Wien-Leipzig 1926, s. 7–8, 14, 57–59, 150–52.

jednak narzucenie wszystkim państwom UE niemieckich standardów uprzywilejowuje niemieckich przedsiębiorców, którzy już od lat działają właśnie na ich podstawie.

Na zakończenie należy poczynić pewną uwagę natury ogólniejszej. Należy stwierdzić, że uwadze samych Niemców zupełnie umyka fakt, że dla nich tak oczywista zasada prymatu prawa nad etyką nie jest zasadą oczywistą dla innych narodów. W szczególności chodzi o narody, które należą do systemu sterowania społecznego, w którym obowiązuje zasada prymatu etyki nad prawem. W przypadku zetknięcia obu tych systemów Niemcy wykazują dużo większy aktywizm, co na pewno wynika z prawa socjocybernetycznego mówiącego, że w społeczeństwie łatwiej jest zmienić normy prawne niż etyczne. To tłumaczy, dlaczego – przede wszystkim właśnie za sprawą Niemców – w UE coraz bardziej dominuje cywilizacja bizantyńska (w znaczeniu Konecznego), a cywilizacja łacińska jest coraz bardziej wypierana.

Bibliografia

Baume S., *Carl Schmitt, penseur de l'Etat*, Paris 2008.

Beseler G., *Ueber die Stellung des römischen Rechts zu dem nationalen Recht der germanischen Völker*, Basel 1836.

Chodorowski J., *Niemiecka doktryna gospodarki wielkiego obszaru*, Wrocław 1972.

Chodorowski J., *Richard Coudenhove-Kalergi i jego doktryna zjednoczenia Europy*, Poznań 1999.

Coudenhove-Calergi R.N., *PanEuropa*, Wien-Leipzig 1926.

Dąbrowa-Kostka S., *Hitlerowskie afisze śmierci*, Kraków 1983.

Elvert J., *Mitteleuropa!: deutsche Pläne zur europäischen Neuordnung (1918–1945)*, Stuttgart 1999.

- Frank H., *Die Neugestaltung des deutschen Rechts. Die Kongreßrede des Reichsjuristenführers Reichsministers Dr. Frank auf dem Parteitag der Freiheit*, „Deutsches Recht“ 1935, nr 19/20.
- Gierke O. von, *Der germanische Staatsgedanke. Vortrag gehalten am 4. Mai 1919*, Berlin 1919.
- Herzfeld W., *Franz Rosenzweig, »Mitteleuropa« und der Erste Weltkrieg*, Freiburg/München 2013.
- Hunke H. (wyd.), *Europäische Wirtschaftsgemeinschaft*, Berlin 1943.
- Jockheck L., *Propaganda im Generalgouvernement. Die NS-Besatzungspresse für Deutsche und Polen 1939–1945*, Osnabrück 2006.
- Kahrs H., Meyer A., Esch M.G., *Modelle für ein deutsches Europa. Ökonomie und Herrschaft im Großwirtschaftsraum*, Berlin 1992.
- Kossecki J., *Cybernetyka społeczna*, Warszawa 1981.
- Kossecki J., *Tajniki sterowania ludźmi*, Warszawa 1984.
- Kossecki J., *Podstawy nowoczesnej nauki porównawczej o cywilizacjach*, Katowice 2003.
- Landau P., *Römisches Recht und deutsches Gemeinrecht. Zur rechtspolitischen Zielsetzung im nationalsozialistischen Parteiprogramm*, [w:] Stol-leis M., Simon D. (red.), *Rechtsgeschichte im Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte einer Disziplin*, Tübingen 1989.
- Liermann H., *Das deutsche Volk als rechtsbegriff im Reich-Staatsrecht der Gegenwart*, Berlin/Bonn 1927.
- Mestmäcker E.-J., *Aufklärung durch Recht*, [w:] Möschel W., Streit M.E., Witt U., *Marktwirtschaft und Rechtsordnung. Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Erich Hoppmann*, Baden-Baden 1994.
- Mestmäcker E.-J., *Wirtschaft und Verfassung in der Europäischen Union*, Baden-Baden 2006.
- Pajewski J., *„Mitteleuropa“. Studia z dziejów imperializmu niemieckiego w dobie pierwszej wojny światowej*, Poznań 1959.
- Reppen T., *Die soziale Aufgabe des Privatrechts. Eine Grundfrage in Wissenschaft und Kodifikation am Ende des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 2001.
- Röhr W., Berlekamp B., *„Neuordnung Europas“: Vorträge vor der Berliner Gesellschaft für Faschismus- und Weltkriegsforschung 1992–1996*, Berlin 1996.

Spengler O., *Der Staat*, München 1925.

Treitschke H. von, *Die Gerechte Vertheilung der Güter. Offener Brief an Gustav Schmoller*, „Preußische Jahrbücher“ 1875, t. 35.

Willoweit D., *Deutsche Rechtsgeschichte und „nationalsozialistische Weltanschauung“: das Beispiel Hans Frank*, [w:] M. Stolleis, D. Simon (red.), *Rechtsgeschichte im Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte einer Disziplin*, Tübingen 1989.

Maciej Wojtacki

„Stany Zjednoczone Europy” czy „Mitteleuropa”? Prasa polska wobec projektu budowy Unii Europejskiej na przełomie lat 20-tych i 30-tych XX wieku

Na przełomie lat 20-tych i 30-tych zainteresowanie polskiej prasy przyciągały przede wszystkim zagadnienia polityki wewnętrznej. Na pierwszy plan wysuwał się zaogniający się w tym czasie spór pomiędzy rządzącymi piłsudczykami a opozycją, którego apogeum przypadło na rok 1930. Głównymi jego osiami były: kwestia rewizji postanowień konstytucji marcowej oraz zapowiadany na jesień 1930 roku, przez skonsolidowaną w ramach „Centrolewu” opozycję, strajk generalny. Na przyśpieszenie dynamiki konfliktu politycznego wpłynęły również pośrednio, wyroki Sądu Najwyższego z końca 1929 i początku 1930 roku w sprawie protestów wyborczych odnośnie wyników wyborów do Sejmu i Senatu z roku 1928. Unieważnienie przez SN wyborów w kilkunastu centralnych i wschodnich okręgach wyborczych, skutkowało natychmiastowym wygaszeniem mandatów poselskich oraz wyborami uzupełniającymi, co bezpośrednio przyczyniło się do osłabieniem pozycji Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem (BBWR) w Sejmie. Poza tym w wymiarze polityki wewnętrznej pojawiały się pierwsze, jeszcze bagatelizowane przez prasę prorządową oznaki kryzysu gospodarczego, wyraźnie natomiast akcentowane przez media opozycyjne. Prasa sanacyjna

jeszcze w maju 1931 roku drukuje uspokajające komunikaty Instytutu Badania Koniunktury Gospodarczej, natomiast pisma narodowe, coraz częściej dają wyraz pogarszającej się sytuacji na rynku, czego najlepszym przykładem był cykl artykułów autorstwa Romana Dmowskiego w stołecznej „Gazecie Warszawskiej” ze stycznia tegoż roku pod wspólnym tytułem „Kryzys”.

Jesienią 1930 roku na pierwszych stronach polskich czasopism królowała „sprawa brzeska” oraz kampania wyborcza do Sejmu III kadencji (1930–1935). W tle tych wydarzeń – szczególnie w prasie polskiej wydawanej na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej – relacjonowano antypaństwowe wystąpienia ze strony mniejszości ukraińskiej oraz będącą ich konsekwencją tzw. „pacyfikację Galicji”. Wszystkie te wydarzenia dominowały na pierwszych stronach najważniejszych polskich dzienników spychając na dalszy plan kwestie bieżących stosunków międzynarodowych i prowadzonej przez państwo polskie polityki zagranicznej.

W wymiarze polityki międzynarodowej, prasa polska odnotowuje zmiany ustrojowe do których dochodzi na przełomie lat 20-tych i 30-tych w Hiszpanii i Jugosławii. Jednakże jej uwaga koncentruje się w tym czasie przede wszystkim na coraz bardziej aktywnej polityce Niemiec w zakresie rewizji postanowień traktatu wersalskiego, któremu towarzyszyło obserwowane z niepokojem przez niemal wszystkie polskie pisma codzienne wyraźne zbliżenie pomiędzy Berlinem a Paryżem.

Od jesieni 1929 do połowy roku 1931 – w związku z ogłoszoną we wrześniu 1929 r. przez Aristide’a Brianda koncepcją budowy Stanów Zjednoczonych Europy – na łamach polskiej prasy ponownie pojawia się kwestia integracji politycznej i gospodarczej państw europejskich. Należy jednak zaznaczyć, że już w połowie lat 20-tych po ogłoszeniu przez Richarda Coudenhove-Kalergiego „Manifestu Paneuropejskiego” była ona przedmiotem zainteresowania polskich dziennikarzy i polityków.

Ocena przez polską opinię publiczną, której bezpośrednim wyrazem były ówczesne relacje prasowe tego nowego projektu politycznego będzie stanowić przedmiot rozważań autora w niniejszym artykule. Należy zaznaczyć, że koncepcje paneuropejskie formułowane w okresie międzywojennym doczekały się już licznych opracowań autorstwa między innymi: Kazimierza Łastawskiego¹, Piotra Eberhadta². Również ocena tych idei w polskiej myśli politycznej była przedmiotem tak edycji źródłowych³ jak i artykułów naukowych⁴.

Również autor niniejszego artykułu podejmował w swych wcześniejszych badaniach kwestię oceny idei paneuropejskiej w polskiej myśli politycznej okresu międzywojennego, szczególnie w ramach obozu zachowawczego i jego głównych organów prasowych to jest krakowskiego „Czasu”, „Dziennika Poznańskiego” i wileńskiego „Słowa” oraz środowiska politycznego skupionego wokół „Naszej Przyszłości”⁵.

¹ K. Łastawski, *Idea jedności Europy. cz. 2*, „Społeczeństwo i Polityka” 2005, nr 1, s. 169–198; idem, *Historia integracji europejskiej*, Toruń 2006.

² P. Eberhardt, *Koncepcja Paneuropy Richarda N. Coudenhove-Kalergiego*, „Przegląd Geograficzny” 2007, t. 79, z. 3–4, s. 439–459; P. Łossowski, *Tradycja jedności międzywojennej Europy*, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje*, Warszawa 2004.

³ S. Łukasiewicz (red.), *Towards a United Europe. An Anthology of Twentieth Century Polish Thought on Europe*, Warszawa 2011; *Europejskiej wizje polskich pisarzy. Antologia*, Warszawa 2011.

⁴ M. Leczyk, *Z genezy koncepcji integracyjnych Europy w latach międzywojennych (Paneuropa)*, „Zeszyty Naukowe. Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie” 2001, z. 1, s. 4–24; J. Tombiński, *Początki ruchu paneuropejskiego w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Prace Historyczne, 1995, z. 118, s. 88; A. Barabasz, *Polska wobec koncepcji integracji europejskiej w latach 1918–1939*, „Przegląd Zachodni” 2007, nr 2, s. 233–236; K. Ruchniewicz, *Paneuropa hr. Richarda Coudenhove-Kalergiego a Polska*, [w:] M. Wojciechowski (red.), *Polska wobec idei integracji europejskiej w latach 1918–1945*, Toruń 2000, s. 59–62.

⁵ M. Wojtacki, *Stosunek do europejskich koncepcji integracyjnych w okresie międzywojennym w myśli politycznej Stanisława Cata-Mackiewicza*, [w:] *Koncepcje integracji w Europie w XX i XXI wieku. Myśl polityczna*, Toruń

Stąd też w niniejszym artykule, szczegółowo omówione zostaną jedynie lata 1929–1931, kiedy to projekt budowy federacji narodów europejskich w formule unii europejskiej przedłożony przez Brianda był przedmiotem licznych wystąpień prasowych, które nie znalazły dotychczas szerszego zainteresowania w oczach badaczy. Zdaniem autora, na najpełniejszą ocenę danego zjawiska politycznego oraz jego odbioru społecznego, pozwala analiza codziennych przekazów medialnych, które w sposób bezpośredni i często niemal „na żywo” relacjonują bieżące wydarzenia. W przypadku określonego w tytule artykułu tematu, wybór medium, które spełniałoby powyższe uwarunkowania, został ograniczony do prasy codziennej wydawanej w II Rzeczypospolitej na przełomie lat 20-tych i 30-tych. Kolejnym czynnikiem, który wpłynął na selekcję poszczególnych tytułów prasowych poddanych analizie, był ich opiniotwórczy charakter. W polskiej międzywojennej rzeczywistości kształtowaniem opinii publicznej, zajmowały się dzienniki z reguły ściśle związane tak poprzez redaktorów jak i organizacyjnie i finansowo z największymi obozami politycznymi. Ich siłę oddziaływania wzmacniało łączenie przez nie klasycznej dla prasy codziennej funkcji informacyjnej i pełnione w związku z ściśle określoną linią polityczną pisma roli opiniotwórczej, co pozwalało na kształtowanie gustów i preferencji czytelników w ramach prowadzonej akcji propagandowej.

W oparciu o powyższe założenia autor dokonał selekcji tytułów reprezentujących największe polskie międzywojenne obozy polityczne które pełniły tak funkcje informacyjne jak i opiniotwórcze. W przypadku obozu rządowego problem

2008, s.35–45; idem, *Koncepcje integracyjne w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojnia w ocenach przedstawicieli obozu zachowawczego*, [w:] M. Klimecki, H. Szczechowicz (red.), *Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość Integracji Europejskiej*, Włocławek 2008, s. 23–35.

stanowił fakt, iż jednolity pod kątem ideologicznym dziennik piłsudczykowski, to jest „Gazeta Polska” powstał dopiero w listopadzie 1929. Poza tym w okresie stanowiącym przedmiot badań, trudno ze względu na toczące się w ramach bloku spory, mówić o jednolitej dla całego Bloku doktrynie polityki zagranicznej, szczególnie widoczne w odniesieniu do stosunków Rzeczypospolitej z Francją i Niemcami, fundamentalnych dla omawianego zagadnienia. Dlatego też dla przedstawienia opinii reprezentatywnych dla BBWR w artykule analizie poddano artykuły z krakowskiego „Czasu”, „Dziennika Poznańskiego”, warszawskiej „Gazety Polskiej”, lwowskiego „Słowa Polskiego” i wileńskich dzienników: „Kuriera Wileńskiego” i „Słowa”. Dla obozu narodowego za reprezentatywne uznano stołeczną „Gazetę Warszawską” i „Kurier Warszawski” oraz „Kurier Poznański”. W przypadku ruchu socjalistycznego analizie podano treści pojawiające się na łamach ogólnopolskiego „Robotnika” pełniącego funkcję głównego organu prasowego Polskiej Partii Socjalistycznej. Z przyczyn obiektywnych to jest ograniczonej objętości artykułu, w szczegółowej analizie nie uwzględniono treści pojawiających się na łamach pozostałych typów prasy.

Geneza, powstanie i działalność Komisja do spraw Studiów nad Unią Europejską w latach 1930–1932

Idea budowy Stanów Zjednoczonych Europy została przedstawiona przez francuskiego ministra spraw zagranicznych w 6 września 1929 r., w trakcie sesji Ligi Narodów przedstawicielom 27 państw-członków Rady Ligi. Natomiast w fazę realizacji weszła ona dopiero wiosną następnego roku, kiedy to w maju 1930 r. rząd francuskich wysłał do 27 europejskich członków Ligi Narodów memorandum w sprawie przyszłego

jej kształtu. Na podstawie odpowiedzi udzielonych przez rządy zainteresowanych państw w tym przez Rzeczpospolitą Polską, jesienią tegoż roku rozpoczynają się prace nad powołaniem do życia nowej organizacji międzynarodowej już pod nazwą Unii Europejskiej. Pracami tymi w latach 1930–1932 kierowała powołana przez Zgromadzenie Ligi Narodów Komisja do spraw Studiów nad Unią Europejską, którą do śmierci wiosną 1932 kierował Briand⁶. Łącznie odbyło się sześć posiedzeń Komisji. Pierwsze miało miejsce 26 września 1930 r. W roku 1931 odbyły się cztery posiedzenia, w styczniu, maju i dwukrotnie w wrześniu. Ostatnia szósta sesja Komisji do spraw Studiów nad Unią Europejską, której przewodniczył Eduoard Herriot miała miejsce na przełomie września i października 1932 r. w trakcie sesji Zgromadzenia Ligi Narodów. W międzyczasie, to jest w latach 1931–1932, odbywały się posiedzenia podkomisji, na przykład do spraw kontroli produkcji zbóż i tytoniu w Europie Wschodniej⁷. Natomiast na forum międzynarodowym kwestia działania Unii Europejskiej była rozpatrywana jeszcze w trakcie poprzedzającej wspomniane obrady Zgromadzenia Ligi Narodów z jesieni 1932, konferencji ekonomicznej w Stresa we wrześniu tegoż roku⁸.

Projekt przyszłej Unii Europejskiej w polskiej prasie codziennej

Wizja nowej organizacji skupiającej państwa europejskie zaproponowana przez Brianda we wrześniu 1929, spotkała się z żywym zainteresowaniem polskiej opinii publicznej.

⁶ P. Eberhardt, op. cit., s. 452–453.

⁷ League of Nations, *Catalogue of publications 1920–1935*, London 1935, p. 196–198.

⁸ A. Rose, *Wyniki Stresy*, „Gazeta Polska” z 29 września 1932, s. 1.

W pierwszych komentarzach była ona rozpatrywana w kontekście, ogłoszonych na tej samej sesji Zgromadzenia Ligi Narodów propozycji regulacji ówczesnych stosunków politycznych w Europie autorstwa ministra spraw zagranicznych Republiki Weimarskiej Gustava Stresemanna i brytyjskiego premiera Ramsaya MacDonalda⁹. Szczególną uwagę polskiej prasy, wydawanej na ziemiach graniczących z Niemcami, przyciągały podjęte przez Stresemanna próby nowej interpretacji 19 artykułu paktu Ligi Narodów, który dopuszczał możliwości rewizji obowiązujących paktów i umów międzynarodowych, w przypadku gdyby mogły one narazić na niebezpieczeństwo pokój świata. Ostrze niemieckich propozycji – jak podkreślał Jan Soltan – osłabiało na arenie międzynarodowej pozycję tych państw, które broniły nienaruszalności swych granic na zasadzie obowiązujących traktatów¹⁰.

Oceniający europejski projekt francuskiego premiera Ryszard Piestrzyński poseł Stronnictwa Narodowego genewski korespondent „Gazety Warszawskiej” i „Kuriera Poznańskiego” definiował trzy jego sfery: gospodarczą, społeczną i polityczną, podkreślał przy tym różnice w pojmowaniu kształtu przyszłego związku państw europejskich przez przedstawicieli Anglii, Francji i Niemiec.

Pierwsza sfera: gospodarcza miała się opierać – w opinii Piestrzyńskiego – na wspólnych przedsięwzięciach przemysłu francuskiego i niemieckiego, które przynajmniej w planach Paryża miały być próbą ratowania gospodarczego Europy przed supremacją Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Drugą częścią tego planu miało być usunięcie przez francusko-niemieckie

⁹ R. Piestrzyński, *Licytacja pacyfistyczna w Genewie*, „Gazeta Warszawska” z 12 września 1929, s. 3; idem, *Czego chcą Niemcy*, „Gazeta Warszawska” z 15 września 1929, s. 3; Testis (Kazimierz Okulicz), *Pacyfizm w Lidze Narodów*, „Kurier Wileński”, 4 października 1929, s. 1.

¹⁰ J. Soltan, *Artykuł 19-ty*, „Dziennik Poznański” z 21 września 1929, s. 1.

koncerny, konkurencyjnego dla nich przemysłu mniejszych państw europejskich. Jednocześnie odnosząc się do polityki Stresemanna – tym razem na łamach „Kuriera Poznańskiego” – narodowy publicysta sygnalizował, że dla Niemiec, federacja europejska była tylko i wyłącznie machiną mającą służyć rewizji granic w Europie. Podkreślał również, że Stresemann – ze względu na stosunki niemiecko-amerykańskie – był przeciwny federacyjnej formule przyszłej organizacji europejskiej i dążył do nadania jej czysto gospodarczego charakteru, który miał umożliwić w pierw ekonomiczny a następnie polityczny podbój słabszych państw Europy Środkowej¹¹. Podkreślał również, że Anglia związana silnymi interesami gospodarczymi ze Stanami Zjednoczonymi, była zainteresowana przede wszystkim, utrzymaniem swej roli pośrednika pomiędzy Europą a USA i nigdy nie zgodzi się na włączenie imperium brytyjskiego pod kontrolę organizacji o eurocentrycznej formule. W „Gazecie Warszawskiej” Piestrzyński podkreślał, że

socjaliści angielscy silniej od konserwatystów przestrzegają tradycyjnej polityki brytyjskiej. Nie chcą oni wchodzić w żadne federacje europejskie, bo z jednej strony nie myślą narażać się Ameryce, z którą ustalają warunki modus vivendi, a z drugiej strony pragną, jak zwykle zachować wolne ręce wobec Europy¹².

W podobnym tonie wypowiadało się między innymi lwowskie „Słowo Polskie”. Odnosząc się do niemieckiej reakcji na propozycje Brianda, przytaczano słowa Stresemanna, który zdaniem publicystów lwowskiego dziennika, koncepcję Stany Zjednoczone Europy postrzegał jako powrót do przedwojennego

¹¹ R. Piestrzyński, *Europa wobec projektu Brianda*, „Kurier Poznański” z 17 września 1929, s. 2.

¹² R. Piestrzyński, *Szanse federacji Europy*, „Gazeta Warszawska” z 18 września 1929, s. 3.

charakteru relacji gospodarczych pomiędzy państwami Europy. Ten nowy porządek gospodarczy Europy, miał więc służyć – jak podkreślano – interesom Niemiec, które ubierając w szaty Stanów Zjednoczonych Europy wizję Paneuropy Kalerzkiego, chciały przywrócić do życia koncepcję „Mitteleuropy”¹³.

Definiując sferę społeczną, Piestrzyński wskazywał, że opiera się ona ściśle na postulatach ruchu socjalistycznego, który za pomocą federacji europejskiej Brianda, chciał wzmocnić struktury II Międzynarodówki, poprzez wysunięcie na pierwszy plan kwestii praw pracowniczych. Celowi temu miały zdaniem Piestrzyńskiego służyć propozycje wysunięte przez przedstawicieli brytyjskich wywodzących się z Partii Pracy, zmierzające do ujednoczenia warunków pracy górników w Europie. Zdaniem Piestrzyńskiego faktycznym celem tych propozycji było dążenie Brytyjczyków do usunięcia konkurencji dla eksportu brytyjskiego węgla na kontynent¹⁴. Problem ten poruszał również „Dziennik Poznański”, którego publicysta również wskazywał, że brytyjski projekt ugodowej konwencji węglowej ubrany w paneuropejskie szaty, jest niczym innym jak próbą eliminacji ze Skandynawii i Europy Środkowej polskiego i niemieckiego węgla¹⁵.

W sferze politycznej dochodziło zdaniem Piestrzyńskiego do oparcia Stanów Zjednoczonych Europy na zasadzie pacyfikacji stosunków międzynarodowych na Starym Kontynencie, poprzez włączanie Niemiec do systemu europejskiej polityki. Wyrazem tego procesu były między innymi wcześniejsze postanowienia Locarno i konferencji haskiej z roku 1929.

¹³ (j.r.), *Przez Paneuropę do Mitteleuropy*, „Słowo Polskie”, z 14 września 1929, s. 1.

¹⁴ R. Piestrzyński, *Co znaczy federacja Europy?*, „Gazeta Warszawska” z 17 września 1929, s. 3.

¹⁵ J.W., *„Paneuropa” gospodarcza*, „Dziennik Poznański” z 13 września 1929, s. 1.

Zagwarantowanie Niemcom odpowiednich „satysfakcji prestiżowych i ekonomicznych”, miało przyczynić się – zdaniem autorów tego planu – do wytworzenia atmosfery europejskiej solidarności opartej na nowym kontynentalnym status quo, którego Francja i Niemcy miały być głównymi gwarantami¹⁶. Sam Piestrzyński nie podejmował się w swych pierwszych artykułach oceny szans dla tak kreślonej wizji nowej Europy.

Projekty pacyfikacji nastrojów w Europie, jak i samo pojęcie pacyfizmu, było tematem licznych analiz w polskiej prasie codziennej. Podkreślano w nich odmienne cele tzw. pacyfizmu niemieckiego, angielskiego i francuskiego, wielokrotnie łączonego w enuncjacjach prasowych z koncepcją Brianda. Zdaniem Adama Brzega Niemcy w swej polityce dążyły do pacyfikacji stosunków w Europie aby osłabić siłę militarną swych sąsiadów a następnie ich rozbić. Odmienne cele miały przyświecać Anglikom, którzy zamierzali, zdaniem polskich dziennikarzy, doprowadzić do pacyfikacji nastrojów w Europie, poprzez włączenie do paktu Ligi Narodów klauzul fakultatywnych określonych w protokole genewskim z 1924 roku i pakcie Brianda-Kelloga z roku 1928. Projekt przymusowego arbitrażu przewidziany w ramach ustaleń z roku 1924, nie spotykał się z poważniejszymi zastrzeżeniami ze strony polskiej prasy, która akcentowała, że ich wprowadzenie poprzez wyraźne określenie definicji napastnika, utrudni w przyszłości Niemcom realizację ich planów rewizjonistycznych względem Polski¹⁷. Całkowicie odmienne opinie zebrała przedstawiona w czasie tej samej sesji Ligi Narodów propozycja Niemiec, rozszerzenia dotychczasowej interpretacji 19 artykułu paktu Ligi. W artykule tym Zgromadzeniu Ligi Narodów przyznano kompetencje do ponownego zbadania traktatów, których

¹⁶ R. Piestrzyński, *Co znaczy federacja Europy?*, „Gazeta Warszawska” z 17 września 1929, s. 3.

¹⁷ *Powrót do protokołu genewskiego*, „Czas” z 11 września 1929, s. 1.

dalsze obowiązywanie mogłoby zagrozić światowemu pokojowi. W opinii Jana Soltana propozycje niemieckie zmierzały do odejścia od koniecznej, dla przeprowadzenia zmian przewidzianych w art. 19 paktu ligi, zasady jednomyślności na rzecz zasady większości głosów. Poza tym, jak wskazywano wysiłki przedstawicieli Republiki Weimarskiej zmierzały do wytworzenia wśród głównych mocarstw przekonania, że rewizja niemieckiej granicy wschodniej będzie gwarantem zachowania pokoju w Europie¹⁸.

Odmienną interpretację źródeł i celów zachodnioeuropejskiego pacyfizmu przedstawił na przełomie lat 20-tych i 30-tych jeden z najbardziej znanych publicystów polskiego międzywojnia Stanisław Cat-Mackiewicz. W ramach ideologii pacyfistycznej na Zachodzie Europy Mackiewicz wyróżniał dwa jej główne nurty. Pacyfizm francuski, który miał być przede wszystkim zainteresowany utrzymaniem pokoju na granicy z Niemcami oraz pacyfizm niemiecki, za którego emanację uważał działania Stresemana¹⁹. Wskazując, że na Zachodzie Europy pacyfizm traktowano jako środek zapobiegawczy przed kolejnym globalnym konfliktem zbrojnym, Mackiewicz podkreślał, że idea ta była kolejnym – po sojuszu z Niemcami – elementem francuskiej polityki zagranicznej osłabiającym sojusz z Polską²⁰. Realizowana w oparciu o te zasady polityka zagraniczna Francji, miała w ocenie Cata w przyszłości doprowadzić do realnego zagrożeniem niepodległości państwa polskiego²¹.

¹⁸ J. Soltan, *Artykuł 19–ty ...*

¹⁹ Cat, *Trzy wyjścia Niemiec*, „Słowo” z 7 października 1928, s. 1; Idem, *Nurt historii*, „Słowo” z 22 lipca 1931, s. 1; Idem *Nie chcemy oddać Pomorza bez wojny, nie chcemy oddać Pomorza po wojnie*, „Słowo” z 13 sierpnia 1932, s.1; Idem, *Ukonsekwentnia i ulogiczna*, Słowo z 12 października 1932, s. 1.

²⁰ Cat, *Prosimy o wyjaśnienie*, „Słowo” z 24 listopada 1929, s. 1.

²¹ Cat, *Nielojalność Brianda*, „Słowo” z 18 grudnia 1928, s. 1; Idem, *O nie-normalnym przymierzu*, „Słowo” z 19 grudnia 1928, s. 1; Idem *Pięć Stresemana a opinia polska*, „Słowo” z 22 grudnia 1928, s. 1.

Równie krytyczne zdanie na temat pacyfikacji nastrojów w Europie miał Stanisław Kozicki – redaktor „Gazety Warszawskiej”. W artykule „Pacyfizm i wojna” pisał:

że pacyfizm prowadzi do wojny, łatwo wykazać metodą dedukcyjną. (...) Działalność pacyfistyczna polega na wykazaniu, że nie tylko wojny być nie powinno, lecz że jej nie będzie, na zachęcaniu do rozbrojenia moralnego i materialnego i na walce z cnotami wojennymi narodu.

Kozicki powołując się na przykład projektu Brianda wskazywał, że zasada ta zastosowana do regulacji bieżących stosunków pomiędzy państwami europejskimi, doprowadzi w przyszłości do kolejnego konfliktu zbrojnego. W ocenie redaktora warszawskiego dziennika pierwszym bezpośrednim skutkiem francuskiej propozycji było bowiem podjęcie przez Włochy i Niemcy, kwestii rewizji traktatów pokojowych podpisanych po I wojnie światowej. Zdaniem Kozickiego „(...) postawienie na porządku dziennym tej sprawy (rewizji traktatów pokojowych – M.W.) prowadzi prostą do wojny”, co potwierdzać miało jego tezę o ścisłym związku przyczynowo skutkowym pomiędzy ideą pacyfistyczną a stanem wojny. Atakował przy tej okazji piłsudczyków za zgodę na ewakuację Nadrenii, uznając że jedynym gwarantem pokoju europejskiego były wojska francuskie stacjonujące w Moguncji, których wycofanie zasadniczo zmieniało – zdaniem redaktora „Gazety Warszawskiej” – charakter stosunków europejskich, oczywiście na niekorzyść Rzeczypospolitej Polskiej²².

Także na łamach krakowskiego „Czasu” recenzując propozycję Brianda, wskazywano na jej złożony to jest polityczno-gospodarczy charakter. Szczególnie negatywnie wypadała ocena sfery gospodarczej. Wskazywano, że niemal każdy

²² S.K., *Pacyfizm i wojna*, „Gazeta Warszawska” z 11 sierpnia 1930, s. 3.

szczegól projekt w tym obszarze, niósł ze sobą zarzewie przyszłych konfliktów, pomiędzy członkami organizacji. Za nierealne uznano między innymi koncepcje zmierzające do wypracowania ogólnoeuropejskiego modelu ustawodawstwa społeczno-gospodarczego, wspólnej waluty czy likwidacji między państwowych barier celnych. Czynnikiem uniemożliwiającym realizację francuskiego planu, miały być różnice w rozwoju gospodarczym pomiędzy wschodnią – agrarną i zachodnią – przemysłową Europą. Omawiając organizację polityczną przyszłej Unii Europejskiej, odrzucano możliwość jej oparcia na wzorcu federacji amerykańskiej. Zastanawiano się również nad składem i kształtem przyszłej konfederacji europejskiej, między innymi nad miejscem Rosji Sowieckiej i relacjami ze Stanami Zjednoczonymi Europy²³.

Natomiast w przeciwieństwie do prasy narodowej i części prasy sanacyjnej, idea powołania Stanów Zjednoczonych Europy Brianda pozytywne reakcje budziła wśród publicystów związanych z prasą lewicową. Socjalistyczny „Dziennik Ludowy” odwołując się do słów szefa Quai d’Orsay o młodzieży europejskiej, widział w projekcie Stanów Zjednoczonych Europy rozwiązania które w przyszłości miały zapobiec wybuchowi kolejnego konfliktu ogólnoświatowego²⁴. W znacznie szerszym kontekście nową koncepcji Paneuropy rozważano na łamach sztabowego pisma PPS – „Robotnika”. W pierwszych wzmiankach podkreślano prowizoryczny charakter całości koncepcji, która – jak podkreślano – dopiero w przyszłości stać się podstawą bardziej szczegółowych dyskusji. Briand – „wielki kapłan Ligi”, który cieszył się sympatią „Robotnika”, przedstawiany był na jego łamach jako wielki wizjoner zjednoczonej i jednolitej cywilizacyjnie

²³ *Konferencja europejska*, „Czas” z 14 września 1929, s. 1.

²⁴ *Prace sesji Ligi Narodów. Przed Europa świta nadzieja lepszej przyszłości*, „Dziennik Ludowy” z 7 września 1929, s. 4.

Europy²⁵. Całość jego propozycji polscy socjaliści początkowo rozpatrywali jedynie w kontekście narastających pod koniec lat 20-tych problemów gospodarczych i zawartego w 1929 roku tzw. rozejmu celnego pomiędzy państwami Europy Zachodniej oraz przywołanych już powyżej prób pacyfikacji stosunków politycznych na Starym Kontynencie²⁶.

Opinie formułowane przez redakcję „Robotnika”, były jednak odosobnione. Wydaje się, że reprezentatywne dla poglądów znakomitej większości polskich publicystów, były te które formułowano już w połowie września 1929 na łamach „Kuriera Poznańskiego” gdzie pisano:

Aczkolwiek myśl, że będzie można po Europie podróżować bez paszportów, że nie będzie rewizji celnych, że bany i pomarańcze z braku cła będą tanie, może się każdemu pokój ceniącemu człowiekowi podobać to jednak rzeczywistość gospodarcza współczesny nastrój umysłów i konieczność obrony interesów gospodarczych poszczególnych organizmów państwowych strąca projekty „paneuropejskie” do dziedziny mrzonek- na razie przynajmniej – mało realnych²⁷.

Memorandum

Ogłoszone przez rząd francuski w 17 maja 1930 memorandum na temat przyszłego kształtu związku państw europejskich, spotkało się ze zróżnicowanymi ocenami polskiej

²⁵ J.S., *Stany Zjednoczone Europy*, „Robotnik” z 19 września 1929, s. 3; idem, *Ku ekonomicznemu porozumieniu Europy*, „Robotnik” z 20 września 1929, s. 3.

²⁶ J.S., *McDonald przed Zgromadzeniem Ligi*, „Robotnik” z 10 września 1929, s. 3; idem, *Bilans Genewy*, „Robotnik” z 29 września 1929, s. 1.

²⁷ J.W., *„Paneuropa” gospodarcza...*

opinii publicznej. Część polskiej prasy codziennej, między innymi endecka „Gazeta Warszawska”, przyjęła je z zaskoczeniem. Poza tym w ocenach prasy narodowej, zauważalna była próba oddzielenia koncepcji Brianda od projektu Paneuropy Richarda Coudenhove-Kalergiego. Jeszcze w przeddzień ogłoszenia francuskiego memorandum na łamach warszawskiego organu Stronnictwa Narodowego Aleksander Nowaczyński omawiając polityczną aktywność Aleksandra Lednickiego, przytaczał następującą opinię:

W 1926 r. występuje z Ligi Brazylia, wchodząc tym samym już całkowicie w orbitę Stanów Zjednoczonych, a na jej miejsce wstępują do Ligi ze stanowiskiem uprzywilejowanym Niemcy i z tą chwilą dziwnym zbiegiem okoliczności, wzmagają się akcja na korzyść tak zwanej Pen-Europy, której koncepcja nie jest niczym innym, jak zamaskowanym oddawaniem kontynentu europejskiego pod hegemonię Niemiec²⁸.

Asumpt dla artykułu znakomitego publicysty i satyryka, dały wypadki równoległego do francuskiej deklaracji, kongresu paneuropejskiego w Berlinie. Na kongresie tym polskiej delegacji szefował wspomniany Lednicki. Sam Kongres rozpoczął się od aktu symbolicznego uznania wyrażonego przez jego uczestników osobie Gustava Stresemanna – zmarłego w październiku 1929 roku, ministra spraw zagranicznych Republiki Weimarskiej. O ile sam szacunek okazany zmarłemu, nie był przedmiotem dyskusji o tyle przyjęta przez organizatorów kongresu formuła hołdu, składanego osobno przez każdą delegację krajową poprzez złożenie wieńca na jego grobie, spotkała się z krytyką redakcji warszawskiego pisma. Doktryna Stresemanna czyli

²⁸ A. Nowaczyński, *Aleksander Robertowicz Panjewropejskij. (Garść prozy i poezji)*, „Gazeta Warszawska” z 15 maja 1930, s. 6.

polityka „pokojoyej rewizji” granicy polsko – niemieckiej – jak pisał Stanisław Kozicki – jest dla Polski o wiele niebezpieczniejsza niż pogroźki prawicy niemieckiej. Stresemann i jego polityka były i są największym niebezpieczeństwem dla Polski (...) I oto przedstawiciel Polski bierze udział w manifestacji politycznej, mającej na celu uczczenie – nie człowieka oczywiście, lecz jego idei politycznych, a wśród tych idei na pierwszym miejscu stoi zmiana granic w Europie zgodnie z planem zjednoczenia Niemiec²⁹.

W kilka dni później ówczesny redaktor „Gazety Warszawskiej” analizując francuską propozycję, wskazywał iż jest ona kolejnym odsłoną metody kształtowania stosunków międzynarodowych poprzez ich pacyfikację, prowadzonych w duchu traktatów z Locarno. Głównych celem tych działań, jak podkreślał, miało być zabezpieczenie francuskiej granicy wschodniej przed nowym najazdem Niemiec, zaś realizacji tego zadania miała służyć Unia europejska, na której terenie miały być uregulowane ostatecznie kwestie wynikające ze stosunków francusko-niemieckich³⁰.

Podobnie projekt Brianda oceniali publicyści „Kurieria Poznańskiego”, gdzie podkreślano różnicę w rozumieniu idei Unii europejskiej, przez jej głównych sygnatariuszy. Zdaniem wielkopolskiego dziennika Niemcy w przeciwieństwie do Francji nie postrzegały Unii jako metody pacyfikacji stosunków w Europie a jako narzędzie do ich zmiany, o czym miała świadczyć przytoczona w jednym z artykułów wypowiedź niemieckiego delegata Ericha Koch-Wesera z Niemieckiej Partii Demokratycznej. Miał on według relacji „Kurieria Poznańskiego” stwierdzić, że „(...) unia europejska nastąpi

²⁹ S. K., *Paneuropa*, „Gazeta Warszawska” z 20 maja 1930, s. 3.

³⁰ S.K., *Unia i Bank*, „Gazeta Warszawska” z 24 maja 1930, s. 3

wówczas, gdy Niemcy połączą się z Austrią i gdy zrewidują granice wschodnie (...)”³¹.

Natomiast na łamach związanego z sanacją „Dziennika Poznańskiego”, wskazywano, że kwintesencją projektu, jest rozwijanie szczytnej myśli pokoju europejskiego poprzez organizację europejskiej federacji państw, opartej na zasadzie poszanowania obowiązujących traktatów. Podobnie jak prasa endecka również „Dziennik Poznański”, główne zagrożenie dla jego realizacji widział w polityce niemieckiej³².

Publicysta krakowski „Czas” w przedstawionej na swoich łamach wstępnej ocenie memorandum, poszukiwał w jego zapisach narzędzi, które pozwolą Europie na wyjście z impasu politycznego i gospodarczego, w którym miała się znajdować. Podkreślał również konkurencyjny charakter projektowanej Unii Europejskiej, względem Ligi Narodów. Ujawnić się on miał w przypadku kolizji interesów pomiędzy państwami europejskimi a pozostałymi członkami Ligi Narodów – szczególnie dominiami brytyjskimi – gdyby próbowały one stworzyć koalicję skierowaną przeciwko rządowi kontynentalnych mocarstw europejskich. Omawiając memorandum Brianda, pozytywnie oceniano natomiast propozycje liberalizacji dotychczas obowiązujących w Europie regulacji komunikacyjnych, celnych, walutowych i policyjnych. Realizacja tych zamierzeń miała w bezpośredni sposób przyczynić się popularności idei unii europejskiej wśród szerokich rzesz Europejczyków³³.

Należy podkreślić, że to na łamach najstarszego konserwatywnego dziennika zaprezentowana została najszersza w polskiej prasie codziennej analiza propozycji francuskiego premiera, którą przedstawił profesor Władysław Leopold

³¹ *Unia europejska*, „Kurier Poznański” z 21 maja 1930, s. 1.

³² J.W., *Czyżby paradoks chwili*, „Dziennik Poznański” z 22 maja 1930, s. 1.

³³ *Paneuropejski projekt p. Brianda*, „Czas” z 20 maja 1930, s. 1.

Jaworski. Swą krytyczną ocenę projektu rozwinął w trzech płaszczyznach: prawniczej, politycznej i ekonomicznej³⁴.

Zdaniem Jaworskiego propozycje francuskie, wbrew zapowiedziom Brianda, mogłyby przyczynić się do rozbitcia Ligi Narodów, na szereg organizacji regionalnych³⁵. Wskazywał również, że kształt rozwiązań w nim zaproponowanych nie ma szans na realizację w ówczesnym łańdźu międzynarodowym. Swój sąd opierał na konstatacji, że zakładana przez Brianda zależność Unii europejskiej od Ligi Narodów musiała doprowadzić do zdławienia koncepcji paneuropejskiej przez aparat biurokratyczny genewskiego zgromadzenia³⁶. Również propozycję ogólnoeuropejskiego porozumienia gospodarczego oparta została, zdaniem znakomitego prawnika, na ze wszech miar nierealnej konstrukcji umowy międzynarodowej, pozbawionej jakiegokolwiek sankcji, w stosunku do łamiących jej postanowienia sygnatariuszy. Formuła ta zaprzeczała w jego opinii, podstawowej zasadzie gospodarności, na jakiej opierał się obowiązujący w Europie kapitalistyczny łańdź społeczno-gospodarczy. Z drugiej strony prof. Jaworski zauważał, że wprowadzenie jakiegokolwiek formuł sankcji prawnej, doprowadziłoby do odrzucenia memorandum Brianda przez większość mniejszych i słabszych gospodarczo państw europejskim, zagrożonych dominacją silniejszych gospodarczo państw Zachodniej Europy, głównie Niemiec³⁷.

³⁴ Swą analizę prof. W.L. Jaworski przedstawił w serii artykułów opublikowanych w krakowskim „Czasie” na przełomie maja i czerwca 1930 roku. Analizy te zostały następnie przedrukowane przez „Dziennik Poznański” oraz „Drogę”.

³⁵ W.L. Jaworski, *Projekt Brianda. II. Polityczny punkt widzenia*, „Czas” z 1 czerwca 1930, s. 1.

³⁶ W.L. Jaworski, *Projekt Brianda, I. Prawniczy punkt widzenia*, „Czas” z 31 maja 1930, s. 1.

³⁷ W.L. Jaworski, *Projekt Brianda. III Ekonomiczny punkt widzenia*, „Czas” z 3 czerwca 1930, s. 1.

Ze szczytnymi ideami głoszonymi przez propagatorów Unii europejskiej, kłóciło się zdaniem konserwatystów zaangażowanie się w projekty integracyjne wielkich trustów finansowych. Obawy te najpełniej przedstawił profesor Jaworski, który omawiając założenia projektu Brianda stwierdzał:

(...)Louis Loucher powiedział, że międzynarodowe trusty przygotują teren dla wolnego handlu, który, jakeśmy to już powiedzieli, musi przyświecać federacji ekonomicznej zamierzonej przez Brianda. Fantazja moja nie sięga tak daleko, aby zrozumieć związek trustów z ową „ofiarnością”, bez której Pa-neuropa nie może dojść do skutku³⁸.

Podobnie jak jesienią 1929, koncepcje francuskie pozytywnie oceniała lewica. Memorandum Paryża spotkało się z niemal pełną akceptacją ze strony „Robotnika”. Podkreślano jednak, że „(...) poparcie należy się raczej samej idei projektu, aniżeli jego konkretnym propozycjom”. W świetle majowego memorandum przyszłą Unię europejską postrzegano jako małą „Ligę Narodów Europejskich”, która miał się opierać na wzór paktu Brianda-Kelloga na moralnym porozumieniu i solidarności państw członkowskich³⁹.

Niewiele miejsca w polskiej prasie poświęcono natomiast odpowiedzi rządu polskiego na memorandum rządu francuskiego, która została przedłożona rządowi francuskiemu na początku lipca 1930 roku⁴⁰. W tym czasie bowiem najwięcej uwagi zajmował na jej łamach Kongres Centrolewu, który odbył się w Krakowie pod koniec czerwca. W tym kontekście szczególnie interesujące jest omówienie

³⁸ Ibidem, s. 2.

³⁹ J.S., *Związek Europejski*, „Robotnik” z 21 maja 1930, s. 1.

⁴⁰ P. Łossowski (red.), *Historia dyplomacji polskiej, t. IV 1918–1939*, Warszawa 1995, s. 404–405.

polskiej odpowiedzi na francuską propozycję autorstwa Stanisława Kozickiego, które na początku lipca zamieściła „Gazeta Warszawska”. Kozicki poddał w swym artykule analizie dwa dokumenty: to jest polską i włoską odpowiedź na memorandum Paryża. Porównując je, wskazywał, że nota przygotowana przez polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych, w której wyrażano niemal bezwarunkową akceptację dla francuskiej wizji pojmowania Unii, miała czysto formalny charakter. W opinii Kozickiego zwięzły i oficjalny styl dokumentu wskazywał, że rząd polski nie wypracował względem propozycji Brianda, żadnego realnego stanowiska politycznego oraz nie zdawał sobie sprawy ze znaczenia tego zagadnienia w ówczesnych stosunkach międzynarodowych. Wskazywał przy tym na przykład Włoch, które wyszły z własną interpretacją całości projektu, i żądały m.in. włączenia do przyszłej Unii Rosji i Turcji oraz udziału przedstawicieli wszystkich państw we władzach organizacji. Od polskiej delegacji, która miała brać udział w zapowiadanych na wrzesień 1930r. obradach Ligi Narodów nad Unią europejską, domagał się w związku z tym, wypracowania jasnego stanowiska względem francuskiego projektu oraz podjęcia i realizacji działań zgodnych z polskim interesem, który precyzował następująco: „(...) interes Polski nakazuje wytrwanie na takim stanowisku: albo powstanie Unia, oparta na zasadach wyrażonych w memorandum francuskim, albo nie powinno dojść do jej powstania”. Nie dopuszczał tym samym jakichkolwiek ustępstw na rzecz Niemiec, podkreślając, że: „(...) najmniejsze nawet ustępstwo przy budowie Unii na rzecz koncepcji niemieckiej, (...) prowadzącej do umożliwienia wprowadzenia na porządek dzienny sprawy rewizji traktatów jest nie do przyjęcia”. W ostateczności, gdyby nie udało się wypracować korzystnej dla państwa polskiego formy Unii europejskiej, domagał się od polskich delegatów podjęcia wszelkich działań,

które doprowadzą do „udaremnienia całego projektu w razie gdyby się w nim zauważyło choćby najmniejsze niebezpieczeństwo dla interesów Polski”⁴¹.

Ta wyjątkowo ostra opinia na temat działań polskiego MSZ, wydaje się nieuzasadniona w świetle wypowiedzi jej szefa oraz działań podejmowanych przez polską dyplomację wobec narastania w latach 1930–1932 niemieckiej polityki rewizjonistycznej⁴². W odpowiedzi na ankietę brytyjskiej agencji „London General Press” August Zaleski, podkreślał bowiem, że Polska nie wyrazi zgody na realizację francuskiego bez spełnienia dwóch nienegocjowalnych warunków:

1. Każde państwo musi zachować swe prawa suwerenne; zasada ta musi być uzgodniona z ideałem pracy międzynarodowej;
2. Żadne państwo, wchodzące w skład federacji, nie może korzystać z jakichkolwiek przywilejów. Wszyscy muszą być równouprawnieni bez względu na to, czy chodzi o państwa rolnicze czy przemysłowe. Podporządkowanie interesów jednego typu państw typowi drugiemu jest w chwili obecnej niedopuszczalne⁴³.

Omawiając projekt Unii Europejskiej wskazywano również, że do głównych zadań nowej międzynarodowej organizacji, będzie należeć integracja gospodarcza państw europejskich, która miała stanowić pierwszy krok w kierunku politycznej federacji niezależnych i suwerennych – jak to podkreślano w memorandum – państw. Wśród części publicystów obawy, że w zamian za iluzoryczne gwarancje bezpieczeństwa

⁴¹ S.K., *Dwie odpowiedzi*, „Gazeta Warszawska” z 12 lipca 1930, s. 3.

⁴² *Historia dyplomacji polskiej...*, op. cit., s. 328–332, 340–344.

⁴³ *Przyszłość Europy*, „Kurier Wileński” z 8 lipca 1930, s. 1.

państwa Europy wschodniej zostaną gospodarczo podporządkowane przemysłowionemu zachodowi⁴⁴.

Pomimo krytycznego stanowiska co do możliwości realizacji przedkładanych przez zachodnioeuropejskich polityków propozycji integracji politycznej i gospodarczej państw starego kontynentu, z aprobatą podchodzono do niektórych elementów idei paneuropejskiej. Akcentowano wyraźny europocentryzm Stanów Zjednoczonych Europy, który spotkał się z pełną akceptacją między innymi środowisk konserwatywnych, w których dominowało przekonanie, że Europa utraciła dominującą pozycję w światowej gospodarce na rzecz Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Możliwości przywrócenia przedwojennego znaczenia starego kontynentu w stosunkach gospodarczych, upatrywano w projektowanym przez Brianda ogólnoeuropejskim porozumieniu celnym. Swoisty antyamerykanizm w był pochodną stosowanego przez Stany Zjednoczone protekcjonizmu gospodarczego względem produktów europejskich. Dlatego też powrót do opracowywanego przez Międzynarodową Konferencję Ekonomiczną, jesienią 1927 roku porozumienia wprowadzenia ograniczającego możliwości stosowania ograniczeń celnych w wymianie handlowej pomiędzy państwami europejskimi, stanowił dla części polskich publicystów ciekawą propozycję⁴⁵. Zdaniem Bernarda Friedigera, z punktu widzenia interesów państwa polskiego, priorytetem było wprowadzenie proponowanego przez Brianda, kilkuletniego okresu rozejmu celnego, w ramach którego sygnatariusze porozumienia zawiesziliby lub obniżyli obowiązujące stawki celne⁴⁶.

⁴⁴ R. Piestrzyński, *Robienie Paneuropy*, „Kurier Poznański” z 17 września 1929, s. 2; *Unia europejska ...*

⁴⁵ J. Radomyski, *Europejskie porozumienie gospodarcze*, „Dziennik Poznański” z 4 stycznia 1930, s. 2; Idem, *Rozbrojenie celne a Polska*, „Dziennik Poznański” z 17 stycznia 1930, s. 2; *Walka o „rozejm celny”!*, „Czas” z 24 lutego 1930, s. 1.

⁴⁶ B. Friediger, *Memoriał Brianda*, „Czas” z 19 maja 1930, s. 1–2.

Wydaje się, że to właśnie obawy związane z możliwą degradacją gospodarczą rolniczej Europy Wschodniej przez uprzemysłowioną Zachodnią, wyraźnie akcentowane nie tylko przez Polskę ale także pozostałe państwa Europy Środkowo-Wschodniej, były jednym z głównych fundamentów, zaproponowanej przez rząd Polski w połowie roku 1930 koncepcji Ententy Agrarnej⁴⁷, szczególnie że polskie rolnictwo szczególnie mocno ucierpiało w trakcie realizacji przez Niemcy tzw. planu agrarnego Martina Schiele⁴⁸.

Prasa polska wobec prac „Komisji do badań nad Unią Europejską”⁴⁹ w latach 1930–1931

Wychodząc naprzeciw postulatam zawartym w odpowiedziach na francuskie memorandum Zgromadzenie Ligi Narodów jesienią 1930 roku podjęło decyzję o powołaniu „Komisji Studiów na rzecz Unii Europejskiej”, której zadaniem miało być przygotowanie dokładnego projektu przyszłej organizacji międzynarodowej⁵⁰.

Decyzja o przekazaniu kwestii przyszłej federacji europejskiej pod obrady komisji specjalnej Ligi Narodów została uznana przez komentatorów za krok wstecz w realizacji całego projektu. Krakowski „Czas” w przededniu jej powołania

⁴⁷ Szerzej o koncepcji Ententy Rolniczej zob. A. Marszałek, *Polskie projekty federacji Europy Środkowo-Wschodniej w latach 1890–1950*, Łódź 2008, s. 89–97; M. Wojtacki, *Koncepcje integracyjne w Europie Środkowo-Wschodniej...*, s. 30–33.

⁴⁸ J.W., *Autorytet Genewy i nasze interesy*, „Dziennik Poznański” z 20 maja 1930, s. 1.

⁴⁹ Nazwa komisji za tłumaczeniem własnym autora. W dokumentacji prac komisji stosowano nazwę „Commission of Enquiry for European Union”.

⁵⁰ J. Tombiński, *Początki ruchu paneuropejskiego w Polsce*, op. cit., s. 88; P. Łossowski, *Tradycja jedności międzywojennej Europy*, op. cit., s. 398.

stwierdzał, że ze względu na niechętnie wizji Brianda stanowisko Anglii oraz jej krytykę podjętą we Francji przez część ministrów rządu na czele z premierem Andre Tardieu, należało się spodziewać „wycofania Paneuropy” poprzez odesłanie projektu bez debaty do prac komisyjnych. Jak wskazywał publicysta „Czasu” pomimo formalnej akceptacji planu Brianda, sformułowanej przez rząd polski w memorandum, strona polska z rezerwą odnosić się miała do pomysłu budowy Unii europejskiej. Podłożem obaw polskiego MSZ były akcentowane już powyżej przez prasę działania dyplomacji niemieckiej. Stąd też w przeddzień rozpoczęcia wrześniowej sesji Ligi Narodów, państwa sprzymierzonej z Francją „Małej Ententy” miały wywierać na rząd polski presję w celu zmiany stanowiska, w sprawie rewizji ładu powersalskiego⁵¹. Podobną opinię na temat przyszłości Unii europejskiej wyraził korespondent „Gazety Polskiej”⁵². Dlatego też konstytutywne posiedzenie „komisji europejskiej” Ligi Narodów przeszło niemal bez echa w polskiej prasie⁵³, podobnie jak wrześniowe obrady Ligi Narodów, której zainteresowania, jak już wskazano powyżej, koncentrowały się wówczas wokół problemów wewnętrznych.

W tym też czasie optymistyczne jeszcze wiosną nastroje polskich socjalistów względem nie tyle samego projektu ile możliwości jego realizacji, uległy wyraźnemu ostudzeniu. Z tonu artykułu, stałego korespondenta pisma z Genewy można wywnioskować, że przekazanie realizacji projektu Unii Europejskiej powołanemu przez Ligę Narodów Komitetowi

⁵¹ *Wycofanie Paneuropy*, „Czas” z 9 września 1930, s. 1.

⁵² F. S., *Blaski i cienie Zgromadzenia Ligi Narodów*, „Gazeta Polska” z 18 września 1930, s. 1.

⁵³ Nie znaczy to jednak, że nie informowano o jej pracach. Wspominała o jej pracach między innymi „Gazeta Lwowska” i wspomniana „Gazeta Polska”, por. A., *Perspektywy genewskie*, „Gazeta Lwowska” z 10 września 1930, s. 2; J.H., *Niedziela w Genewie*, „Gazeta Lwowska” z 19 września 1930, s. 2; *Obrady genewskie*, „Gazeta Polska” z 14 września 1930, s. 2.

Studiów, interpretował on podobnie jak konserwatywni i narodowi publicyści jako działanie zmierzające do marginalizacji całego projektu, przez struktury Ligi Narodów⁵⁴.

Podobną opinię na początku roku 1931, po pierwszych obradach specjalnej komisji studiów nad projektem unii europejskiej przy Lidze Narodów przedstawił redaktor wileńskiego „Słowa” dla którego jej utworzenie stało w całkowitej sprzeczności z pierwotnym projektem francuskiego premiera, który zakładał powstanie organizacji niezależnej od genewskiego zgromadzenia. W opinii Cata, francuski projekt był niebezpieczny dla dominującego w Lidze Narodów koncertu mocarstw, stąd też wspólne działanie, jakie podjęty w celu jego zablokowania Anglia, Włochy i Niemcy. Za akt takiej współpracy wileński publicysta uznawał także zaproszenie do jej składu przedstawicieli pozostających poza Ligą Narodów ZSRR oraz Turcji⁵⁵.

Odnosząc się do składu i kompetencji „europejskiej komisji” redaktor „Słowa” stwierdzał, że przyszła Unia Europejska będzie kolejnym etapem historycznego antagonizmu francusko-brytyjskiego. Wskazywać na to miały, jego zdaniem założenia projektu Brianda zmierzające do osłabienia pozycji Imperium Brytyjskiego na kontynencie a także brak reprezentantów konkurującej z USA, Japonii oraz pominięcie państw południowo-amerykańskich. W wyniku tych działań nowo powstała organizacja stałaby się naturalnym sojusznikiem Stanów Zjednoczonych, tak w sferze stosunków politycznych jak i gospodarczych, co potwierdzałoby wcześniej sformułowaną przez Mackiewicza tezę o rozbiću dominującego na forum Ligi

⁵⁴ J.S., *Daleka i trudna droga do federacji europejskiej*, „Robotnik” z 16 września 1930, s.3.

⁵⁵ M. Wojtacki, *Stosunek do europejskich koncepcji integracyjnych...*, s. 39–44.

Narodów sojuszu francusko-angielsko-niemieckiego⁵⁶. Jednocześnie redaktor „Słowa” wycofywał się z wcześniejszego twierdzenia o antyamerykańskim ostrzu Paneuropy. Na początku lutego 1931 roku, redaktor „Słowa” konkludował:

Paneuropa jest dla nas niebezpieczna, bo Paneuropa to tylko pseudonim franko niemieckiego zbliżenia politycznego i gospodarczego, tak jak Liga Narodów była i jest tylko pseudonimem kooperacji politycznej Anglii, Francji i Niemiec dla uzgadniania polityki innych państw europejskich z polityką trzech mocarstw.

Paneuropa jest dla nas korzystna, bo Paneuropa to powrót Niemiec do Europy, to zarzucenie niemieckich planów rewanżowych przy pomocy Rosji, to pożegnanie się Niemiec z polityką Rapallo, polityką Brockdorff-Rantzau, z polityką dążącą do wojny z Polską⁵⁷.

Pomimo wcześniej wyrażanego zainteresowania nową organizacją Europy, niemalże całkowitym milczeniem na łamach „Robotnika” pominięto styczniowe obrady komisji studyjnej do prac nad Unią Europejską. Refleksy paneuropejskie pojawiły się na jego łamach ponownie w kontekście dyskusji jaka rozegrała się na łamach polskiej prasy, wobec podjętej przez Niemcy i Austrię w marcu 1931 próby zawiązania unii celnej. Również na łamach pism narodowych: „Gazety Warszawskiej” i „Kuriera Poznańskiego”, pomimo iż stosunki polsko-niemieckie i obrady Ligi Narodów stanowiące dotychczas główne tło rozważań paneuropejskich, nie schodziły ze szpalt wymienionych dzienników⁵⁸.

⁵⁶ Ibidem, s. 42.

⁵⁷ Ibidem, s. 43.

⁵⁸ *Po Genewie*, „Gazeta Warszawska” z 29 stycznia 1931, s. 3; *Istota niemieckiego protekcjonizmu agrarnego*, „Kurier Poznański” z 21 stycznia 1931, s. 9.

Swój plan zbliżenia gospodarczego oba państwa niemieckojęzyczne ogłosiły 21 marca 1931 roku w Wiedniu, stąd też w polskiej prasie określano go również mianem „układu wiedeńskiego”. Działania te przez znakomitą część polskiej opinii publicznej zostały przyjęte z niepokojem, szczególnie, że uderzały one wyraźnie w promowaną przez rząd polski koncepcję „ententy agrarnej”. Przeciwno *Anschlussowi* protestowały pisma endeckie „Kurier Warszawski”, „Gazeta Warszawska”, „Kurier Poznański” którym sekundowała niemal cała prasa prorządowa począwszy od krakowski „Czas”, „Dziennik Poznański” „Gazetę Polską” czy lwowskie „Słowo Polskie” i „Gazeta Lwowska”. Spośród największych pism ogólnopolskich jedynie „Słowo”⁵⁹ i „Robotnik” uznały, że porozumienie pomiędzy Berlinem a Wiedniem może przynieść korzystne dla państwa polskiego skutki.

Prasa narodowa omawiając problem tzw „Anschlussu”, przypominała ministrowi Zaleskiemu podpisaną pod koniec 1929 roku tzw. umowę likwidacyjną z Niemcami oraz pogorszenie się położenia międzynarodowego państwa polskiego po ewakuacji Nadrenii, w czerwcu roku 1930. Zbliżenie pomiędzy Austrią i Niemcami było traktowane, w tym kontekście jako kolejny krok na drodze do odbudowy niemieckiej Mitteleuropy, który miał wynikać ze słabości polskiej dyplomacji na forum międzynarodowym, choć jak jednocześnie podkreślano wydarzenia te były przede wszystkim pokłosiem pacyfistycznej polityki Francji⁶⁰. Przypominano również XIX-wieczne tradycje współpracy gospodarczej pomiędzy

⁵⁹ J. Gzella, *Między Sowietami a Niemcami. Koncepcje polskiej polityki zagranicznej konserwatystów wileńskich zgrupowanych wokół „Słowa” (1922–1939)*, Toruń 2011, s. 297–301.

⁶⁰ *Zaproszenie Polski do „Mitteleuropy”*, „Gazeta Warszawska” z 1 kwietnia 1931, s. 3; S.K., *Francja i „Anschluss”*, „Gazeta Warszawska” z 1 kwietnia 1931, s. 3; *Francja wobec „Anchlusu”*, Kurier Poznański z 31 marca 1931, s. 1; *W Genewie niedobrze*, „Kurier Poznański” z 26 maja 1931, s. 1.

Wiedniem i Berlinem, wskazując że stały się one podstawą dla powstania II Rzeszy Niemieckiej⁶¹. Z niepokojem obserwowano również podjęte w tym czasie przez dyplomację niemiecką działania na rzecz porozumienia z Sowietami⁶².

Również prasa sanacyjna wystąpiła zdecydowanie przeciwko niemiecko-austriackiej umowie celnej. Na łamach „Dziennika Poznańskiego”, wskazywano iż akt ten wbrew deklaracjom niemieckiego kanclerza Juliusa Curtiusa, jest całkowitym zaprzeczeniem koncepcji paneuropejskiej Brianda, której „(...)warunkiem (...) jest porozumienie się i połączenie małych państweczek bez wpływu czy presji jakiegokolwiek większego mocarstwa”.

Jak podkreślano niemiecka koncepcja zakładała, że „łączy się najsilniejsze pod względem gospodarczym mocarstwo z małym państwkiem i zaprasza inne państwka centralnej Europy do unii”⁶³. Ale właśnie jej podanie w „sosie briandowskim” miało pozwolić na jego realizację, poprzez odwołanie się do wcześniejszych propozycji Ligi Narodów, zachęcających do tworzenia regionalnych porozumień gospodarczych. Na łamach lwowskiego „Słowa Polskiego” zwracano uwagę, że „Genewa, nie zalecała (...) stwarzania bloków gospodarczych (...) ale doradzała rozpowszechnienie w ramach regionalnych układów systemu ceł „preferencyjnych”⁶⁴.

Na łamach „Gazety Lwowskiej”, jej wiedeński korespondent, odnotowywał słowa austriackiego wicekanclerza Johanna Schobera, który miał przekonywać, że unia celna jest

⁶¹ *Śladami Zollvereinu*, „Kurier Poznański” z 24 marca 1931, s. 1.

⁶² (dypl.), *Niemcy między Wschodem a Zachodem*, „Kurier Poznański” z 30 marca 1931, s. 1.

⁶³ J.W., *W naprężeniu*, „Dziennik Poznański” z 12 maja 1931, s. 1; L.P., *Klucze na Bałkan*, „Dziennik Poznański” z 25 maja 1931, s. 1.

⁶⁴ K.Z., *Unia celna między Niemcami a Rosją*, „Słowo Polskie” z 25 marca 1931, s. 1.

„(...)pierwszym krokiem na drodze, ku urzeczywistnieniu pa-neuropejskich planów gospodarczych Brianda (...)” i jej for-muła w żaden sposób nie stoi w sprzeczności z uzgodnieniami protokołu genewskiego z roku 1922, w którym Austria zo-bowiązywała się zachowania swej suwerenności politycznej i gospodarczej⁶⁵.

Spośród prasy sanacyjnej jedynie tradycyjnie pronie-mieckie „Słowo” poszukiwało pozytywów zbliżenia pomiędzy Berlinem a Wiedniem. Natomiast naczelnny organ prasowy PPS, wystąpił z poparciem dla układu wiedeńskiego. Zastępca redaktora pisma Jan Maurycy Borski wskazywał, że „socja-lizm jest za »anschlussem« wychodząc z założenia, że Niemcy jak każdy naród, mają prawo do zjednoczenia narodowego”⁶⁶.

Z powodu dalszej korozji systemu wersalskiego, szczególnie uwagę na łamach prasy polskiej przywiązywano natomiast do majowych obrad „komisji ds. studiów europejskich”, na której forum Briand miał bowiem przedstawić francuski kontrplan dla niemiecko-austriackiej unii celnej. Do maja poza pro-jektem francuskim, do „komisji europejskiej” wpłynął włoski projekt regulacji międzynarodowych stosunków gospodar-czych. Pomimo sporów na forum krajowym, prasa polska wy-jątkowo zgodnie oceniała wyniki majowej sesji Ligi Narodów z 1931 roku. Na łamach „Kurier Poznańskiego” podkreślano, że nowy plan gospodarczy Paryża miał się opierać na zasa-dach sprawiedliwości i solidarności międzynarodowej⁶⁷. O ponownej zbieżności na arenie europejskiej francuskich i polskich koncepcji gospodarczych i ich walce z berlińskim

⁶⁵ G., *Anschluss czy Paneuropa*, „Gazeta Lwowska” z 29 marca 1931, s. 2. Zob. *Widmo „Anschlussu”*, „Gazeta Lwowska” z 28 marca 1931, s. 1.

⁶⁶ J.M.B., *Dwa światy*, „Robotnik” z 11 kwietnia 1931, s. 1. Na podobny sto-sunek do zbliżenia niemiecko-austriackiego prasy socjalistycznej we Francji, wskazywał cytowany publicysta „Kurier Poznańskiego”. Zob. *Francja wobec Anchlusu...*

⁶⁷ *Projekt p. Brianda*, „Kurier Poznański” z 24 kwietnia 1931, s. 1

pangermanizmem z entuzjazmem informowała prasa sanacyjna. Sanacyjny „Dziennik Poznański” wskazywał również, na zagrożeniu dla gospodarek państw europejskich ze strony Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, który w tym czasie zalewał europejski rynek tanią ropą i masłem⁶⁸.

Analizując na łamach „Gazety Warszawskiej” projekt unii gospodarczej Brianda Stanisław Kozicki nie ukrywał swego pesymizmu, co do jego możliwych skutków, pisząc „wynikiem narad genewskich będzie jakiś liberalny kompromis, który da przeciwnikom »Anschlussu« pozory zwycięstwa, a Niemców, co najwyżej skłoni do zwolnienia tempa posunięć, prowadzących do zjednoczenia, lecz w osiągnięciu celu ostatecznego im zgoła nie przeszkodzi”. Prasa narodowa wyjątkowo pozytywnie oceniała działania polskiej dyplomacji w pracach „komisji ds. studiów europejskich”. Na jednym z jej posiedzeń Zaleski przedstawił polskie stanowisko w sprawie organizacji europejskiej współpracy gospodarczej, która w ocenie szefa ministerstwa spraw zagranicznych powinna zostać wypracowana, poprzez przyjęcie rozwiązań z obu przedstawionych komisji rozwiązań, to jest:

- a) rokowań wielostronnych na podstawie planu, przedstawionego przez delegację francuską,
- b) umów bilateralnych, które nie naruszają interesów państw trzecich, zaproponowanych w projekcie włoskim⁶⁹.

Kozicki relacjonując mowę ministra Zaleskiego na jej forum, szczególnie wiele miejsca poświęcił jej ostatniej części, która dotyczyła stosunków z ZSRR. Deklaracje Zaleskiego o konieczności

⁶⁸ J. Winiewicz, *Front gospodarczy Europy*, „Dziennik Poznański” z 14 maja 1931, s. 1.

⁶⁹ *Mowa p. ministra Zaleskiego w Komitecie Paneuropejskim*, „Gazeta Polska” z 20 lutego 1931, s. 1.

współpracy pomiędzy Europą a Sowietami, oceniał jako akt polityczny z którego treścią „musi być zgodna polityka polska”⁷⁰.

Prorządowa „Gazeta Polska” relacjonując majową sesję Zgromadzenia Ligi Narodów, zwracała przede wszystkim uwagę na osłabienie pozycji Brianda, który kilka dni przed jej rozpoczęciem przegrał starcie o prezydenturę Francji z Paulem Doumer i wpływ jakie to wydarzenia będzie miało na dalsze prace nad unią europejską⁷¹. Natomiast oceniając prace nad powołaniem Unii Europejskiej jej publicyści wskazywali na zagrożenie jakie na drodze do jej realizacji stanowiło zbliżenie austriacko-niemieckie, podkreślając jednocześnie że inicjatywa niemieckiego kanclerza Heinricha Brüninga, stała się podstawą do rewizji dotychczasowych stosunków pomiędzy Paryżem a Berlinem. Przywoływano wypowiedź E. Herriot, który miał stwierdzić, że

Francuzi byliby prawdziwymi osłami gdyby zapomnieli, że unia celna austro-niemiecka, prowadzi do politycznej hegemoni Niemiec i stoi w rażącej sprzeczności z organizacją pokoju Europy⁷².

Przyczyniło się to zdaniem genewskiego korespondenta rządowej trybuny do wzmocnienia nad Sekwaną pozycji niechętniej proniemieckiej polityce Brianda prawicy przy jednoczesnej izolacji Niemiec i Austrii na arenie europejskiej, której potwierdzeniem miało być zawieszenie przez Radę Ligi Narodów porozumienia celnego pomiędzy Wiedniem a Berlinem⁷³.

⁷⁰ S.K., *Przemówienie p. Zaleskiego*, „Gazeta Warszawska” z 21 maja 1931, s. 3.

⁷¹ *Genewskie refleksy porażki Brianda*, „Gazeta Polska” z 17 maja 1931, s. 1.

⁷² *Kij „Anschlussu” w mrowisku europejskim*, „Gazeta Polska” z 27 marca 1931, s. 1.

⁷³ Fl. S., *Izolacja Niemiec i Austrii*, „Gazeta Polska” z 22 maja 1931, s. 1; idem, *Pierwsze rezultaty obrad genewskich*, „Gazeta Polska” z 23 maja 1931, s. 1.

Pomimo tego, że kwestia powołania Unii Europejskiej nadal stanowiła, przedmiot rozważań podejmowanych na kanwie jej prac w czasie majowej sesji Zgromadzenia Ligi Narodów pojawiają się pierwsze sygnały wskazujące na wyczerpywanie się zainteresowania, z jakim przyjęto projekt Brianda we wrześniu 1929 roku. Najlepiej ilustruje to przykład socjalistycznego „Robotnika”, który odnosząc się do prac „komitetu studiów europejskich” nie poświęcił im odrębnej analizy informując jedynie swych czytelników o powołaniu podkomisji do spraw bezrobocia, celnej oraz spraw przemysłowo-handlowych oraz wejściu do struktur organizowanego wówczas międzynarodowego Banku Hipotecznego Kredytu Rolnego Feliksa Młynarskiego⁷⁴.

Jesienią 1931 roku odbyły się czwarta i piąta sesja obrad „komisji ds. studiów europejskich”, której prasa polska poświęciła znacznie mniej uwagi aniżeli jeszcze wiosną tego roku. Zmianę tę doskonale ilustruje ówczesna publicystyka redaktora „Gazety Warszawskiej” Stanisława Kozickiego, który w cyklu ośmiu „Listów z Genewy” dopiero ostatni z nich – co wymowne – poświęca problematowi unii europejskiej, we wcześniejszych omawiając między innymi kwestię Anschlusu, politykę Włoch, czy stosunki pomiędzy Londynem a Paryżem. Recenzując, z perspektywy roku, prace komisji endecki publicysta, szczególną uwagę zwracał na zmiany w kształtowaniu się zainteresowania i opinii prasy, względem tego zgromadzenia. Porównując atmosferę z jesieni 1930 i 1931 pisał:

Pamiętam doskonale z jakim zainteresowaniem oczekiwano w roku zeszłym w Genewie wyników pierwszej narady w sprawie projektu p. Brianda, dotyczącego Unii europejskiej. Posiedzenie było tajne – bez udziału publiczności i prasy (...).

⁷⁴ J.S., *Plon wielkiego tygodnia genewskiego*, „Robotnik” z 24 maja 1931, s. 5.

Dziennikarze zgromadzili się w ogrodzie, skąd doskonale było widać zasiadających za obrad przedstawicieli państw europejskich. (...) Gdy ktoś z biorących udział w naradzie wyszedł do ogrodu, rzucali się ku niemu dziennikarze by zdobyć informacje o przebiegu zebrania. A później, późno w noc, szły po drutach telegraficznych i telefonicznych wiadomości o tym co się stało. Niejednemu się wydawało, że rozpoczyna się nowy okres w dziejach stosunków międzynarodowych⁷⁵.

Autor tych słów sceptyczny – od samego początku – do briandowskiej koncepcji europejskiej, opisując prace komisji z września 1931 wskazywał na jej więcej niż skromny dorobek, mimo iż jak podkreślał „w ciągu roku ubiegłego odbyło się jej z ramienia wiele posiedzeń komisji, podkomisji, komitetów i porad specjalnych, że zadrukowano całe stopy papieru sprawozdaniami, referatami, memoriałami, uwagami, oświadczeniami i wnioskami (...)”. Kozicki wskazywał również, na osłabianie się entuzjazmu dla idei Unii europejskiej jej głównych admiratorów, do których zaliczał poza Briandem, Curtiusa i Edwarda Benesa oraz sprzeciw wobec tej koncepcji Norwegii, której przedstawiciel miał stwierdzić, że „Unia europejska jest zgoła niepotrzebna, bo dziś polityka międzynarodowa ma charakter światowy, a formowanie związków ograniczonych jest sprzeczne z ideologią Ligi”. Oceniając z powyższej perspektywy uczestniczących w obradach tej swoistej „europejskiej komisji” przedstawicieli polskiej delegacji, Kozicki stwierdzał, że nie „ma pretensji do p. Zaleskiego, że nie wziął udziału w dyskusji”⁷⁶, którą w tym samym artykule redaktor warszawskiego dziennika oceniał jako leniwą i jałową.

⁷⁵ S. Kozicki, *Listy z Genewy. VIII Unia europejska*, „Gazeta Warszawska” z 20 września 1931, s. 3.

⁷⁶ Ibidem.

Należy zaznaczyć, że powyższa analiza stanowi wyjątek. Większość bowiem wcześniej cytowanych tytułów prasy codziennej nie poświęcała obradom wrześnieowych sesji Komisji do spraw Studiów nad Unią Europejską, specjalnej uwagi zadowolając się przedrukiem depesz agencyjnych. Analogiczna sytuacja miała miejsce w przypadku ostatniego posiedzenia Komisji w roku 1932, kiedy to uwagę prasy codziennej przykuwały wydarzenia rozgrywające się za zachodnią granicę, gdzie swój marsz po władzę po zwycięskich wyborach parlamentarnych w lecie 1932 rozpoczął Adolf Hitler.

Wnioski

Paneuropejskie koncepcje unitarystyczne i federalistyczne, formułowane zarówno przez Richarda Coudenhove-Kalergiego, Eduarda Herriot oraz omawiana w niniejszym artykule wizja federacji narodów europejskich Aristide'a Brianda, w swym podstawowym elemencie, to jest budowie ponadnarodowej organizacji skupiającej wszystkie państwa europejskie, były traktowane jako rodzaj nieszkodliwej utopii⁷⁷.

Poza tym można zauważyć, że problem ten podnoszono głównie poprzez pryzmat stosunków polsko-niemieckich, polsko-francuskich i francusko-niemieckich oraz możliwego ich wpływu na stosunki kontynentalnej Europy zresztą świata, szczególnie ze Anglią i jej dominiami, Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej oraz Związkiem Socjalistycznych Republik Sowieckich. Z tej perspektywy problemat integracji europejskiej w okresie międzywojennym był ściśle łączony z kwestią bezpieczeństwa państwa polskiego i jego integralności terytorialnej. Symptomatyczna i wydaje się ilustrująca stosunek większości polskiej opinii publicznej do wszystkich

⁷⁷ Cat, *Trudne położenie międzynarodowe Polski*, „Słowo” z 17 lipca 1929, s. 1

koncepcji paneuropejskich, była wypowiedź Artura Lien-Brzozdowieckiego z roku 1931, w której stwierdzał:

Nasze rządy objawiły od szeregu lat gorącą chęć współpracy przy budowie paneuropejskiego gmachu. Tak hr. Skrzyński jak i pan minister Zalewski dawali temu niejednokrotnie wyraz. Społeczeństwo pragnie europejskiej współpracy. Stawia jednak warunek skromny a nieodzowny. Jeżeli Europa chce naszej współpracy, to żądamy od niej przynajmniej absolutnego bezpieczeństwa naszej granicy zachodniej. Europa ma głos⁷⁸.

Dlatego też, jak wynika z powyższej analizy negowano możliwość powstania jakiejkolwiek konstrukcji unijnej, w której rolę wiodącą odgrywałyby Niemcy. Wśród polskich publicystów i polityków przeważała bowiem opinia, że Unia europejska w wizji Berlina, jest kolejną próbą stworzenia podporządkowanej Niemcom „Mitteleuropy”. Akceptowano natomiast generalnie – z przedstawionymi w artykule zastrzeżeniami – wizję integracji narodów europejskich w formule przedstawionej przez Brianda. Wyrazem tego była przedłożona przez rząd polski odpowiedź na memorandum francuskie z roku 1930 oraz późniejszy udział polskiej delegacji w pracach „Komisji do badania Unii europejskiej”.

⁷⁸ A. Lilien-Brzozdowiecki, *Paneuropa a zagadnienie granic polsko-niemieckich*, „Nasza Przyszłość” 1931, t. VIII, s. 116.

Bibliografia

Źródła/Prasa

Czas 1929–1931

Dziennik Ludowy 1929

Dziennik Poznański 1929–1932

Gazeta Lwowska 1929–1932

Gazeta Polska 1929–1932

Gazeta Warszawska 1929–1932

Kurier Poznański 1929–1932

Kurier Warszawski 1929–1931

Kurier Wileński 1929–1932

Robotnik 1929–1932

Słowo (Wilno) 1929–1932

Słowo Polskie (Lwów) 1929–1932

Opracowania

Eberhardt P., *Koncepcja Paneuropy Richarda N. Coudenhove-Kalergiego*, „Przegląd Geograficzny” 2007, t. 79, z. 3–4

Barabasz A., *Polska wobec koncepcji integracji europejskiej w latach 1918–1939*, [w:] „Przegląd Zachodni” 2007, nr 2.

Europejskiej wizje polskich pisarzy. Antologia, Warszawa 2011.

Gzella J., *Między Sowiecami a Niemcami. Koncepcje polskiej polityki zagranicznej konserwatystów wileńskich zgrupowanych wokół „Słowa” (1922 – 1939)*, Toruń 2011

Historia dyplomacji polskiej, t. IV 1918 – 1939, pod red. Piotra Łossowskiego, Warszawa 1995.

League of Nations, Catalogue of publications 1920–1935, London 1935.

Leczyk M., *Z genezy koncepcji integracyjnych Europy w latach międzywojennych (Paneuropa)*, „Zeszyty Naukowe. Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej w Kutnie” 2001, z. 1.

Łastawski K., *Idea jedności Europy. cz. 2*, „Społeczeństwo i Polityka” 2005, nr 1

Łastawski K., *Historia integracji europejskiej*, Toruń 2006.

- Łossowski P., *Tradycja jedności międzywojennej Europy*, [w:] M. Koźmiński (red.), *Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje*, Warszawa 2004.
- Marszałek M., *Polskie projekty federacji Europy Środkowo-Wschodniej w latach 1890–1950*, Łódź 2008.
- Ruchniewicz K., *Paneuropa hr. Richarda Coudenhove – Calergiego a Polska*, [w:] M. Wojciechowski (red.), *Polska wobec idei integracji europejskiej w latach 1918 – 1945*, Toruń 2000.
- Tombiński J., *Początki ruchu paneuropejskiego w Polsce*, [w:] „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, *Prace Historyczne*, 1995, z. 118.
- Towards a United Europe. An Anthology of Twentieth Century Polish Thought on Europe*, ed. by Sławomir Łukasiewicz, Warszawa 2011.
- Wojtacki M., *Stosunek do europejskich koncepcji integracyjnych w okresie międzywojennym w myśli politycznej Stanisława Cata – Mackiewicza*, [w:] *Koncepcje integracji w Europie w XX i XXI wieku. Myśl polityczna*, Toruń 2008.
- Wojtacki M., *Koncepcje integracyjne w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojnia w ocenach przedstawicieli obozu zachowawczego*, [w:] M. Klimecki, H. Szczechowicz (red.), *Przeszłość, Terazniejszość i Przyszłość Integracji Europejskiej*, Włocławek 2008.

Wojciech Wierzejski

Idea zjednoczonej Europy i przyszłość integracji europejskiej w teoriach J. Habermasa i A. Giddensa

Spośród jedenastu oficjalnie uznanych „ojców-założycieli Unii Europejskiej”¹, do których zaliczani są: Konrad Adenauer, Joseph Bech, Johan Willem Beyen, Winston Churchill, Alcide De Gasperi, Walter Hallstein, Sicco Mansholt, Jean Monnet, Robert Schuman, Paul-Henri Spaak i Altiero Spinelli, wydaje się, że szczególnie dwóch najsilniej odcisnęło ideowe piętno na podjętej po II wojnie światowej integracji europejskiej: Churchill i Adenauer. I choć wydawać by się mogło, że byli oni bardziej praktykami, niż teoretykami-ideologami, wszak obaj sprawowali przez kilka kadencji funkcje szefów rządów, jednakże to właśnie z jednej strony koncepcja brytyjskiego premiera o „Stanach Zjednoczonych Europy”, z drugiej zaś niemiecko-francuski traktat o przyjaźni² podpisany przez

¹ Por. oficjalna strona Unii Europejskiej: www.europa.eu/about-eu/eu-history/founding-fathers/index_pl.htm. Czytamy tam słowa pełne patosu: „*To ci wizjonerscy liderzy zainspirowali powstanie Unii Europejskiej, w której dzisiaj żyjemy. Bez ich energii i motywacji nie mieszkalibyśmy w oazie pokoju i stabilności, która jest dla nas czymś normalnym. Od bojowników ruchu oporu po prawników, ojcowie-założyciele tworzyli zróżnicowaną grupę ludzi, którym przyświecały te same idee: pokojowa, zjednoczona i bogata Europa.*”

² Traktat Elizejski, podpisany w Paryżu 22 stycznia 1963 r., przewidywał regularne konsultacje szefów państw i rządów (co najmniej raz do roku), ministrów spraw zagranicznych i obrony (co najmniej raz na trzy miesiące), szefów sztabów generalnych i ministrów ds. młodzieży oraz

Adenauera z prezydentem Francji de Gaullem stanowią dwa swoiste punkty orientacyjne dzisiejszych sporów na temat przyszłości integracji europejskiej.

W 1946 r. na uniwersytecie w Zurychu Churchill wygłosił przemówienie, w którym opowiedział się za koncepcją „Stanów Zjednoczonych Europy”, apelując do Europejczyków o odwrócenie się od okropieństw przeszłości i spojrzenie w przyszłość. Przekonywał, że Europa nie może sobie pozwolić na to, aby ciągnęła się za nią nienawiść i żądza zemsty zrodzona z ran przeszłości, oraz że pierwszym krokiem do odtworzenia „europejskiej rodziny” sprawiedliwości i wolności jest „stworzenie czegoś na podobieństwo Stanów Zjednoczonych Europy. Tylko tym sposobem setki milionów zapracowanych osób będą mogły odzyskać prostą radość i nadzieję, które nadają życiu wartość”. Pierwszym krokiem w kierunku budowy „zjednoczonych stanów” było zdaniem Churchilla utworzenie Rady Europy. W 1948 r. w Hadze 800 delegatów ze wszystkich krajów europejskich zebrało się na Kongresie Europy pod honorowym przewodnictwem Churchilla. Efektem prac Kongresu stało się powołanie w dniu 5 maja 1949 r. Rady Europy. Churchill jako pierwszy wysunął także propozycję „wojska europejskiego”, którego rolą byłaby ochrona kontynentu i wzmocnienie europejskiej dyplomacji. Ponadto w 1959 r. utworzono Europejski Trybunał Praw Człowieka – dziesięć lat po tym, jak Churchill po raz pierwszy wyraził uznanie dla takiego pomysłu³.

Adenauer z kolei skupił się na popularyzowaniu koncepcji współpracy ogólnoeuropejskiej. Przykładowo był wielkim zwolennikiem Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, zapoczątkowanej

wysokich urzędników obydwu ministerstw spraw zagranicznych (co najmniej raz na miesiąc). Powoływał wspólną komisję do spraw młodzieży.

³ Por. Biogram Churchilla na oficjalnej stronie UE: www.europa.eu/about-eu/eu-history/founding-fathers/pdf/konrad_adenauer_pl.pdf

9 maja 1950 r. deklaracją Schumana, oraz późniejszego traktatu o Europejskiej Wspólnocie Gospodarczej z marca 1957r. Kluczem do zbudowania zjednoczonej Europy według Adenauera było pojednanie Niemiec z Francją. Jak się okazało traktat elizejski stał się solidną podstawą przyjaznych i trwałych stosunków pomiędzy Niemcami a Francją, dzięki czemu możliwe było odbudowanie niemieckiej potęgi w Europie.

Mamy zatem u początków powstawania zjednoczonej Europy dwa modele: federacyjny Churchilla i współpracy międzypaństwowej (głównie realizowanej w ramach wspólnot gospodarczych) Adenauera⁴.

Dzisiejsze spory w ramach szeroko pojętego obozu kontynuacji integracji europejskiej⁵ nie przebiegają w ramach jakiejś czytelnej dychotomii. Rozmaity stosunek do spisanej konstytucji, do poszerzenia kompetencji Parlamentu Europejskiego (albo Rady Europejskiej, czy Komisji Europejskiej), do utworzenia europejskich sił zbrojnych, do modelu socjalnego, do zakresu ustawodawstwa unijnego itd. – wszystkie te podziały często przebiegają w poprzek opcji ideowych⁶. Jedne z najbardziej

⁴ Koncepcja „Europy ojczyzn” czy „Europy narodów” de Gaulla w dużym stopniu bliska jest koncepcji Adenauera. Dlaczego zatem nie nazywać jest „koncepcją de Gaulla”? Z dwóch powodów, po pierwsze de Gaulle nie jest „uznawany” w unijnej ortodoksji za „ojca-założyciela UE”, raczej za przywódcę politycznego, który w pierwszej kolejności pilnował partykularnych interesów swego państwa – nie był więc politykiem sensu stricto „europejskim”; po drugie Adenauer był promotorem działań integracyjnych, zwolennikiem zawiązywania kolejnych wspólnot (EWWiS, EWG, Euratom), podczas gdy de Gaulle proces integracji traktował bardziej instrumentalnie.

⁵ Zajmuje się w niniejszym artykule wyłącznie zwolennikami pogłębiania integracji. Istnieją oczywiście zwolennicy wyhamowywania integracji, czy ograniczenia jej do współpracy międzypaństwowej, a także przeciwnicy jakiegokolwiek integracji.

⁶ Za przykład niech posłuży stanowisko polskiej partii PiS, która w referendum akcesyjnym deklarowała się jako pronunijna, prezydent z niej wywodzący się podpisywał traktat konstytucyjny UE, ale parlamentarzyści tej partii w sporej części głosowali przeciw ratyfikacji tego traktatu, co

wpływowym (i to „wpływowym” w potrójnym sensie tego pojęcia tj. (1) powoływania się na nie w debatach akademickich, (2) popularyzowania w mass mediach oraz (3) stopnia ich recepcji przez klasę polityczną) są dziś koncepcje dwóch przedstawicieli nauk społecznych: niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa i brytyjskiego socjologa Anthony’ego Giddensa. Obaj to zadeklarowani zwolennicy Unii Europejskiej, obaj także opowiadają się za poważnym wzmocnieniem instytucji unijnych. Co więcej, obaj przekonują do utrwalania nowej, politycznej tożsamości obywateli UE. W równym stopniu krytykują nacjonalizm dawnych państw narodowych. Różni ich stosunek do idei państwa narodowego jako takiego, do konstytucji UE, do „patriotyzmu konstytucyjnego” oraz do federalizmu wzorowanego na modelu amerykańskim albo niemieckim.

Oświeceniowy kosmopolityzm Habermasa

Habermas jest dobrze znany polskiemu czytelnikowi. Przetłumaczono na polski – począwszy od opublikowanej w 1983 r. *Teorii i praktyki*⁷ – kilkanaście jego książek, z których w interesującej nas materii, obejmującej w mniejszym lub większym stopniu idee integracji europejskiej wymienić można następujące: *Obywatelstwo a tożsamość narodowa: rozważania nad przyszłością Europy*⁸, *Uwzględniając Innego*.

więcej – partia ta deklaruje poparcie dla wzmocnienia instytucji Komisji Europejskiej i Parlamentu Europejskiego (aby osłabić wyróżnioną pozycję Niemiec i Francji), czyli de facto opowiada się za pogłębieniem integracji politycznej, a jednocześnie krytykuje integrację monetarną. Jej lider wypowiedział się również za utworzeniem wspólnej armii europejskiej.

⁷ J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

⁸ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa: rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993.

*Studia do teorii politycznej*⁹, *Filozofia w czasach terroru: rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą, przeprowadziła Giovanna Borradori*¹⁰, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*¹¹.

Habermas w swojej filozofii politycznej odwołuje się do dziedzictwa Oświecenia:

Dla Habermasa lepszy duch Europy to racjonalistyczna tradycja, w ramach której wsparcie nie jest nigdy udzielane bez racjonalnej argumentacji. Wewnątrz tej tradycji Kant jaśniej jako niedościgły mistrz¹².

Chodzi tu oczywiście o polityczne wsparcie dla jakiejś władzy. U Kanta Oświecenie oznacza wyzwolenie ludzkości od ślepego posłuszeństwa względem jakiegokolwiek autorytetu, osiągnęte przez racjonalną autoafirmację. Oświecenie jest „wolnością, by uczynić publiczny użytek z własnego rozumu we wszystkich kwestiach”¹³. Całkiem w tym duchu Habermas przekonuje, że Europa musi wykorzystać jedną ze swych zalet, tzn. swój „potencjał samokrytycyzmu, swoją moc autotransformacji, by zrelatywizować się o wiele bardziej radykalnie *vis-a-vis* innych, obcych, niezrozumianych. To jest

⁹ J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009.

¹⁰ G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru: rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą, przeprowadziła Giovanna Borradori*, tłum. A. Karalus et al., Warszawa 2008.

¹¹ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.

¹² G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru: rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą, przeprowadziła Giovanna Borradori*, op. cit., s. 69.

¹³ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, tłum. T. Kupść, [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 55.

przeciwieństwo europocentryzmu. Ale europocentryzm możemy pokonać jedynie kierując się lepszym duchem Europy”¹⁴. Ów „lepszy duch”, na wskroś oświeceniowy, to nic innego jak utopia pokojowego współżycia wolnych i równych obywateli w ramach wielokulturowego społeczeństwa; utopia, gdyż milcząco zakłada powszechną akceptację tego modelu (odgórnie zaprojektowanego) pokojowego współżycia, bez pytania grup mniejszościowych, czy w ogóle ich wizja dobrego życia da się z nim pogodzić. I czy wyrażają zgodę – jako grupa o określonej tożsamości etnicznej i kulturalnej – na ingerowanie przez instytucje liberalnego państwa w ich zwyczaje przeniesione na grunt europejski z innego kręgu cywilizacyjnego. Model pokojowej koegzystencji nie obejmuje jedynie relacji wewnątrz społeczeństwa liberalnego. Habermas stosuje go również do stosunków między narodami.

Najpierw jednak zmierzyć się musi z konkurencyjną teorią. Krytyka w nią wymierzona pozwoli mu na bardziej precyzyjne sformułowanie własnego stanowiska. W rozmowie z G. Borradori mówi otwarcie:

Uważam, iż egzystencjalna idea Carla Schmitta, zgodnie z którą to, co ‘polityczne’, składa się jedynie z samoupewniania się kolektywnej tożsamości o byciu ponad i w opozycji do innych kolektywnych tożsamości, jest błędna i niebezpieczna ze względu na jej praktyczne konsekwencje. Ontologizacja relacji przyjaciel-wróg sugeruje, że próby poddania regulacjom prawnym relacji między wojowniczo nastawionymi podmiotami prawa międzynarodowego są skazane na to, by służyć maskowaniu prywatnych interesów w uniwersalistycznym przebraniu. Lecz jak może ktoś, mający takie zdanie, zignorować fakt, że totalitarne reżimy dwudziestego

¹⁴ J. Habermas, *Europe’s Second Chance*, [w:] *The Past as Future*, Polity 1994, s. 96.

wieku, z ich politycznymi masowymi mordami, odrzuciły w bezprecedensowy sposób domniemanie niewinności zawierające się w klasycznym prawie międzynarodowym?¹⁵

Habermas uważa, że z tego historycznego powodu długo znajdowaliśmy się w okresie przejściowym od klasycznego prawa międzynarodowego do stanu bycia obywatelem świata (w sensie kantowskim). Z normatywnego punktu widzenia nie widzi on żadnej innej sensownej drogi rozwoju.

Bliska jest mu idea międzynarodowej wspólnoty, która eliminuje stan natury między narodami, dzięki efektywnemu penalizowaniu wojen agresywnych, ludobójstwa, zbrodni przeciw ludzkości i karze za naruszenie praw człowieka. Idea takiej wspólnoty nabrała kształtu w ONZ i w jego agendach. Habermas z deklarowaną sympatią wobec ONZ łączy wyrazy poparcia dla z jednej strony przygotowań do ustanowienia międzynarodowego trybunału karnego, z drugiej zaś podważenia zasady nieinterwencji w wewnętrzne sprawy suwerennego państwa (z aprobatą wypowiada się o następujących sytuacjach: Rada Bezpieczeństwa ONZ odebrała rządowi irackiemu prawo do swobodnego korzystania w własnej przestrzeni powietrznej, ONZ wspierała post-talibski rząd w Kabulu, Macedonia pod naciskami UE zgodziła się na żądania mniejszości albańskiej). Ale z drugiej strony – jak zauważa – „światowa organizacja często nie jest niczym więcej niż tylko papierowym tygrysem”¹⁶. Rada Bezpieczeństwa może zapewnić jedynie bardzo selektywne przestrzeganie wyznaczanych zasad międzynarodowej wspólnoty, nawet po wydarzeniach 1989 r. Oddziały wojskowe ONZ częstokroć nie są w stanie wymusić realizacji danych gwarancji. Decyzje Rady Bezpieczeństwa są nierzadko blokowane.

¹⁵ G. Borradori, op. cit., s. 67.

¹⁶ Ibidem, s. 68.

Odsłania się fatalne zróżnicowanie sił, które istnieje między prawomocnym, lecz słabym autorytetem wspólnoty międzynarodowej i aktualną siłą państw narodowych zdolnych do militarnych działań, lecz dążących do realizowania własnych interesów¹⁷.

Dochodzi do rozbieżności pomiędzy tym, co powinno, i tym, co może być uczynione, pomiędzy sprawiedliwością i siłą. Habermas dostrzega w odniesieniu do tych kwestii ideowy podział w obozie zachodnim na świat anglosaski i kontynentalny. Kraje anglosaskie czerpią inspirację ze „szkoły realizmu politycznego”, natomiast kontynentalne wspierają normatywną legitymizację i stopniową transformację prawa międzynarodowego w kosmopolityczny porządek. Nie ma wątpliwości, po której stronie opowiada się sam Habermas, a jednocześnie, jak widzi przyszłość świata:

To napięcie pomiędzy raczej siłowo-pragmatycznymi a bardziej normatywnymi celami zniknie, jeśli pewnego dnia duże kontynentalne przymierza, takie jak Unia Europejska, NAFTA¹⁸ i ASEAN¹⁹, przekształcą się w posiadających siłę aktorów, zdolnych osiągać międzynarodowe porozumienia i przejmujących odpowiedzialność za nawet jeszcze ściślej powiązaną ponadnarodową sieć organizacji, konferencji i działań. Tylko z takim typem globalnych graczy, zdolnych

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ NAFTA (ang. North American Free Trade Agreement; Północnoamerykański Układ Wolnego Handlu) – umowa zawarta w 1992 r. pomiędzy USA, Kanadą i Meksykiem, tworząca pomiędzy tymi państwami strefę wolnego handlu.

¹⁹ ASEAN (ang. Association of South-East Asian Nations; Stowarzyszenie Narodów Azji Południowo-Wschodniej) – organizacja polityczno-gospodarcza, założona w 1967; członkami są obecnie: Filipiny, Indonezja, Malesja, Singapur, Tajlandia, Brunei, Wietnam, Laos, Birma i Kambodża.

formować polityczną przeciwwagę globalnej ekspansji rynków rozprzestrzeniających się bez żadnej politycznej ramy, ONZ miałyby możliwość wcielania w życie szlachetnych programów i strategii politycznych²⁰.

Jako zadeklarowany kosmopolita Habermas postrzega Unie Europejska każdorazowo w kontekście wyzwań światowych, a traktuje ja jako wprawdzie najdoskonalszy projekt integracyjny na świecie, ale jeden z kilku, z których każdy stanowi integralną część porządku światowego. W tym sensie na pewno nie jest filozofem europocentrycznym.

Po atakach terrorystycznych z 11 września Habermas rozwinął swój projekt zbudowania nowego kosmopolitycznego porządku świata. Pojęcie „konstytucyjny patriotyzm” jest w tej teorii terminem kluczowym. Aby wykluczyć atawizmy z życia społecznego, myśl polityczna musi porzucić ideę, że polityka jest czymś innym niż wymianą komunikacyjną, której zasadniczym wymogiem jest osiągnięcie racjonalnej ugody co do tego, co mamy na myśli, kiedy mówimy do siebie nawzajem. Jest to diametralnie inna koncepcja od tej, jaka znamy z teorii Carla Schmitta. Mówiący i słuchający *implicite* podpisują swego rodzaju ugodę co do sensu i znaczenia wzajemnych komunikatów za każdym razem, kiedy porozumiewają się na każdy temat i na każdej płaszczyźnie, prywatnej czy publicznej, etycznej czy politycznej. Polityka zatem to po prostu komunikacja, taka sama, jak w codziennych interakcjach. W polityce, tak jak i w zwyczajnej rozmowie, nie mogą dominować kłamstwa i manipulacje, oszustwo i nieporozumienie, ponieważ to wykluczałoby komunikację. Tak jak w codziennej mowie naszym celem powinno być uczynienie komunikacyjnego rdzenia naszej polityki bardziej efektywnym, to bowiem automatycznie wzmocniłoby identyfikację każdego

²⁰ G. Borradori, *op. cit.*, s. 69.

obywatela z jego wspólnotą wyłącznie na podstawie jej konstytucyjnych zasad.

Pozostaje zadać pytanie, czy teoria ta spełnia standardy beznamiętnej, chłodnej analizy rzeczywistości, właściwej w pracy naukowca-badacza, czy stanowi raczej kolejny utopijny projekt przyszłości, albo ideał postulowany, daleko odbiegający od warunków, w jakich żyjemy. To bowiem, co współcześnie obserwujemy, to po pierwsze dominacja zaawansowanych technologii komunikacyjnych używanych w służbie politycznych i ekonomicznych interesów wielkich graczy (przeciętny obywatel nie ma pojęcia o stopniu zaawansowania i mechanizmach funkcjonowania tych technologii), po drugie profesjonalizacja aktorów politycznych przede wszystkim w dziedzinie posługiwania się wyrafinowanymi środkami erystycznymi (jedyną zauważalną kompetencją polityków jest zdolność pokonania przeciwnika w debacie medialnej *per fas et nefas*), po trzecie stałe powoływanie się w debatach publicznych na zmanipulowane badania opinii publicznej (zdecydowanie *doksa*, nie *episteme*), jako kryteria rozstrzygające o słuszności danej opcji. Czy cały ten przemysł sterowania społecznego nie wypaczył na tyle komunikacji publicznej, że nie jest już ona żadną „komunikacją”, już nawet nie w sensie Habermasowskim, ale po prostu jako wolna wymiana poglądów?

Co dalej z państwem narodowym?

Postępująca globalizacja rzuca poważne wyzwanie państwom narodowym. Już od kilku dekad trwa debata wokół pytania, czy obserwujemy nieunikniony zmierzch państw narodowych? Jeśli tak, to co je zastąpi: jaka nowa forma organizacji politycznej społeczeństw? Po upadku muru berlińskiego Habermas oświadczył, że byłoby błędem, gdyby niemieccy

obywatele odnaleźli swoją tożsamość w tradycji, albowiem jedyną prawomocną polityczną artykulacją tożsamości narodu jest „konstytucyjny patriotyzm”. W jego ramach lojalność względem konstytucji potwierdzona jest przez zgodną partycypację wszystkich obywateli. Lojalność, o której mowa, wyrażana jest także w lojalności wobec idei uniwersalnych praw, które Habermas traktuje jako warunek zgodnej koegzystencji ludzi, szczególnie w wielokulturowym społeczeństwie.

Jeśli nie uwolnimy się od rozmytych pojęć o państwie narodowym, jeśli nie uwolnimy się od przed-politycznych wizji narodowości i wspólnoty przeznaczenia, będziemy niezdolni, by nieobciążeni kroczyć dalej ścieżką, którą od dawna obrałszy: ścieżką do wielonarodowościowego społeczeństwa, ścieżką ku państwu federalnemu z szerokimi regionalnymi różnicami i silną federalną władzą; ponad wszystko ścieżką do zjednoczonego europejskiego państwa wielu narodowości. Narodowa tożsamość, która nie jest oparta przede wszystkim na republikańskim samorozumieniu i konstytucyjnym patriotyzmie, nieodwołalnie koliduje z uniwersalistycznymi regułami wzajemnej koegzystencji istot ludzkich²¹.

Multikulturalizm, federalizm respektujący mocne regionalizmy, jedno europejskie państwo narodów politycznych, antynacjonalizm – tak najkrócej można opisać credo Habermasowskiej wiary.

Podjmując rozważania nad rozumieniem narodu w jego historycznym i współczesnym kontekście niemiecki filozof zauważa, że naród ma dwa oblicza. Podczas gdy naród powstały z politycznej woli obywateli (*Buergernation*) jest źródłem legitymacji demokratycznej, ‘naturalny’ naród rodaków

²¹ J. Habermas, *Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burgers*, s. 86. Cyt. za: G. Borradori, *Filozofia...*, op. cit., s. 80–81.

(*Volksnation*) troszczy się o społeczną integrację. Obywatele własną mocą konstytuują polityczne zrzeszenie wolnych i równych; 'rodacy' z kolei zastają siebie we wspólnocie wyznaczonej przez wspólny język i historię.

W pojęciowość państwa narodowego wpisane jest napięcie między uniwersalizmem egalitarnej wspólnoty prawnej i partykularyzmem historycznej wspólnoty losu²².

Habermas dowodzi, że ta ambiwalencja pozostaje niegroźna, dopóki kosmopolityczne rozumienie narodu obywateli zachowuje pierwszeństwo przed etnocentryczną interpretacją narodu, który trwale znajduje się w ukrytym stanie wojny z innymi narodami. Tylko nienaturalistyczne pojęcie narodu łączy się gładko z uniwersalistycznym samorozumieniem demokratycznego państwa prawnego. Wtedy rolę wiodącą może przyjąć idea republikańska i może ona ze swej strony przenikać społecznie integrujące formy życia, strukturalizując je według wzorców uniwersalistycznych.

Państwo narodowe zawdzięcza swój historyczny sukces tej okoliczności, że zastąpiło rozpadające się więzi korporacyjne społeczeństwa przednowoczesnego solidarną więzią obywateli. Ale ta republikańska zdobycz jest zagrożona wtedy, gdy na odwrót, integracyjna moc narodu obywateli zostaje sprowadzona do przedpolitycznej rzeczywistości narodu wyrosłego naturalnie, a więc do czegoś niezależnego od politycznego kształtowania opinii i woli samych obywateli²³.

²² J. Habermas, *Europejskie państwo narodowe – o przeszłości i przyszłości suwerenności i obywatelstwa*, [w:] J. Habermas, *Uwzględniając innego...*, op. cit., s. 122.

²³ Ibidem.

Habermas przytacza dwie racje na rzecz tego ześlizgnięcia się w nacjonalizm.

Zauważa on, po pierwsze, że w prawnej konstrukcji państwa konstytucyjnego istnieje pewna luka, która wypełniana jest naturalistycznym pojęciem narodu. Nie da się mianowicie wyjaśnić, w jaki sposób osoby, które jednoczą się, by prawowicie uregulować swoje współzycie środkami prawa pozytywnego, mają się połączyć w zasadniczą całość: w państwo. Społeczne granice zrzeszenia wolnych i równych podmiotów wspólnego prawa są przypadkowe, w konsekwencji dobrowolny charakter decyzji przystąpienia do praktyki ustrojotwórczej jest fikcją teorii prawa rozumowego. Moglibyśmy prościej zapytać, dlaczego akurat ta określona grupa społeczna połączyła się w państwo niemieckie, a inna we francuskie? Skoro porządek liberalnego państwa konstytucyjnego nie może zakłada jakiegokolwiek innej, substancjalnej (etnicznej, kulturowej) tożsamości, poza formalno-prawną. Nacjonalizm rozwiązuje ten problem poprzez pojęcie 'naturalnego', czy 'organicznego' narodu przeciwstawionego sztucznej porządkowi prawa pozytywnego. Druga racja, która przemawia za powodzeniem nacjonalizmu to jego podatność na nadużycia ze strony elit politycznych, które konflikty wewnętrzne neutralizują za pomocą sukcesów w polityce zagranicznej (np. imperialne wojny). Habermas postuluje, aby państwo narodowe pozbyło się owego ambiwalentnego potencjału. I znów nie bardzo wiadomo, jak to miałyby w praktyce wyglądać. Wspomina on wprawdzie, że presja wewnętrznej wielokulturowości zastąpiła dawna presję wynikająca z rywalizacji między państwami. Czy to znaczy, że powinniśmy się cieszyć z wypadków takich jak tumulty z muzułmanami we Francji, czy Anglii, bo dzięki temu nie mamy wojen między państwami europejskimi?

Na pytanie, co dalej z państwem narodowym – likwidacja, czy odtworzenie na wyższym poziomie, Habermas opowiada

się za tą drugą opcją. Widzi bowiem niebezpieczeństwo, że wraz z końcem państwa narodowego rozstajemy się zarazem z projektem politycznej autonomii obywateli. Z drugiej strony wyzwania zglobalizowanego świata (dysproporcje Północ-Południe, katastrofy ekologiczne, terroryzm, polityka socjalna w ramach państw narodowych bezsilna wobec następstw niskich kosztów pracy na zglobalizowanych rynkach) wymuszają ponadnarodowe integrowanie się społeczeństw. Państwo narodowe w tych warunkach zostałoby raczej 'odtworzone na wyższym poziomie' (*aufgehoben*), niż zniesione. Pytanie tylko, czy na tym wyższym poziomie da się zachować również treść normatywną. Habermas świadomy jest tego problemu:

Świetlanej idei ponadnarodowych możliwości działania, które pozwoliłyby Narodom Zjednoczonym i ich organizacjom regionalnym zaprowadzić Nowy Ład Światowy i Światowy Ład Gospodarczy, towarzyszy cię niepokojącego pytania, czy demokratyczne kształtowanie opinii i woli w ogóle może uzyskać moc wiążącą ponad tym poziomem integracji, który osiągnęło państwo narodowe²⁴.

A co z unijną konstytucją?

Spór o to, czy Unia potrzebuje konstytucji wydaje się być dziś nieaktualny, zwłaszcza po podpisaniu w dniu 13 grudnia 2007 r. traktatu lizbońskiego, powszechnie uchodzącego za coś na kształt unijnej konstytucji. Tyle że traktat lizboński, który miał na celu modyfikację dotychczasowych traktatów unijnych został przyjęty w miejsce nieratyfikowanego (z winy Francji i Holandii) „Traktatu ustanawiający Konstytucję dla

²⁴ Ibidem, s. 133.

Europy”, czyli konstytucji właściwej. Traktat lizboński mocno przypomina konstytucję, ale nią *sensu stricto* – przynajmniej w rozumieniu części europejskiej opinii publicznej – nie jest. Habermas wdał się w spór na temat potrzeby ustanowienia konstytucji UE już w 1995 r., podejmując polemikę z Dieterem Grimmem. Ich dyskusja nie straciła nic na swej aktualności, dlatego warto się do niej odwołać.

Na początek obaj zgodnie diagnozują sytuację polityczno-ustrojową UE. Z konstytucyjno-politycznych punktów widzenia obecny stan Unii Europejskiej charakteryzuje pewna sprzeczność. Z jednej strony UE jest organizacją ponadnarodową bez własnej konstytucji, założoną na podstawie układów prawa międzynarodowego – o tyle też nie jest państwem (w sensie nowoczesnego państwa konstytucyjnego, opartego na monopolu przemocy, suwerennego wewnątrz i na zewnątrz). Z drugiej strony organy wspólnoty tworzą europejskie prawo, które wiąże państwa członkowskie – o tyle UE wykonuje prawa suwerenne, które dotąd zastrzeżone były dla państwa. W konsekwencji mamy do czynienia ze zjawiskiem demokratycznego deficytu. Uchwały Komisji Europejskiej i Rady Unii Europejskiej oraz orzeczenia Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości coraz głębiej ingerują w stosunki w państwach członkowskich. W ramach tych praw suwerennych, które zostały przeniesione na Unię, europejska egzekutywa może przeprowadzać swoje postanowienia wbrew oporowi rządów narodowych. Jednocześnie, dopóki Parlament Europejski jest wyposażony tylko w słabe kompetencje, postanowieniom tym brakuje demokratycznej legitymacji. Organy wykonawcze wspólnoty czerpią swą legitymację z legitymacji rządów członkowskich. Nie są organami państwa, które byłoby ukonstytuowane przez akt woli zjednoczonych europejskich obywateli. Z paszportem europejskim nie wiążą się dotąd żadne prawa ugruntowujące demokratyczne obywatelstwo.

Z tej diagnozy jednakże obaj myśliciele wyciągają odmienne wnioski. Grimm zwracając się przeciwko federalistom, którzy domagają się demokratycznego ukształtowania Unii, ostrzega przed dalszym pozbawianiem kompetencji państw narodowych przez prawo europejskie. Demokratycznego deficytu nie usunęłaby „etatystyczna redukcja” problemu, lecz tylko by go zaostrzyła. Nowe instytucje polityczne – Parlament Europejski wyposażony w typowe kompetencje, Komisja rozbudowana do postaci rządu, Druga Izba zastępująca Radę Unii Europejskiej i Trybunał Sprawiedliwości o rozszerzonych kompetencjach – same przez się nie stanowią rozwiązania. Jeśli nie zostaną wypełnione życiem, sprzyjają raczej tendencji do usamodzielniania się zbiurokratyzowanej polityki, dającej się zresztą zaobserwować w ramach państw narodowych. Do dziś jednak nie ma realnych przesłanek dla zintegrowanego w skali europejskiej kształtowania woli obywateli. Eurosceptycyzm w sprawie prawa konstytucyjnego wieńczy zatem argument poparty empirycznie: dopóki nie istnieje europejski naród państwowy, dostatecznie „homogeniczny”, by wykształcić demokratyczną wolę, dopóty nie powinna istnieć europejska konstytucja.

Habermas krytykuje takie postawienie sprawy. Zarzuca Grimmowi, że ten po pierwsze nie w pełni zarysował alternatywę, po drugie zaś normatywnie nie uzasadnił jednoznacznie funkcjonalnych wymagań dla demokratycznego kształtowania woli.

Owszem, dowodzi Habermas, możemy spodziewać się niepożądanych konsekwencji, jakie przyniosłoby rozbudowanie Wspólnoty Europejskiej do postaci demokratycznego państwa federalnego w przypadku, gdyby nowe instytucje nie mogły się zakorzenić.

Dopóki brak jest europejskiego społeczeństwa obywatelskiego, europejskiej politycznej sfery publicznej i wspólnej

kultury politycznej, ponadnarodowe procesy decyzyjne byłyby skazane na jeszcze większe usamodzielnienie się wobec wciąż narodowo zorganizowanych procesów kształtowania opinii i woli²⁵.

Grimm wydaje się sugerować, że prawno-państwowe *status quo* może przynajmniej „zamrozić” istniejący demokratyczny deficyt. Habermas z tym się nie zgadza: „Wszelako całkiem niezależnie od innowacji w dziedzinie prawa konstytucyjnego, deficyt ten rośnie z dnia na dzień, gdyż ekonomiczna i społeczna dynamika także w istniejących ramach instytucjonalnych sprawia, że uszczuplanie kompetencji państw narodowych przez prawo europejskie postępuje naprzód”²⁶. I dodaje, że jeśli:

coraz bardziej rozwierają się nożyce między rosnącymi uprawnieniami decyzyjnymi organów europejskich i niedostatkiem legitymacji zagęszczających się europejskich regulacji, to zdecydowane obstawanie przy wyłącznie narodowym trybie legitymizacji nie oznacza już po prostu wyboru mniejszego zła. Przewidywane – i w pewnych warunkach dające się zażegnać – ryzyko usamodzielnienia się organizacji ponadnarodowych federaliści uznają za wyzwanie. Euroscypcy z góry godzą się na erozję demokratycznej substancji, która jest w ich ocenie nie do powstrzymania, by nie musieć porzucać wypróbowanych ram państwa narodowego²⁷.

Ramy te stają się jednakże coraz ciasniejsze. Coraz w większym stopniu uświadamiamy sobie istnienie całkiem innych

²⁵ J. Habermas, *Czy Europa potrzebuje konstytucji? Komentarz do Dietera Grimma*, [w:] idem, *Uwzględniając Innego...*, op. cit., s. 160.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, s. 161.

nożyc – tych, które rozwierają się między możliwościami działania w granicach państwa narodowego a imperatywami stosunków produkcji tworzących sieci światowe.

Nowoczesne państwa, oparte na pobieraniu podatków, czerpią korzyść ze swoich gospodarek tylko dopóty, dopóki chodzi o 'gospodarki narodowe', na które mogą jeszcze oddziaływać środkami politycznymi. Wraz z denacjonalizacją gospodarki, szczególnie rynków finansowych i samej produkcji przemysłowej, a przede wszystkim w obliczu zglobalizowanych i szybko rozszerzających się rynków pracy rządy narodowe dziś coraz bardziej czują się zmuszone do tego, by w imię sprostania konkurencji międzynarodowej godzić się na rosnące trwałe bezrobocie i marginalizację rosnącej mniejszości²⁸.

Habermas stawia dwa cele polityce socjalnej. Pierwszy to po prostu zachowanie państwa socjalnego jako takiego, drugi to niedopuszczenie do wyodrębnienia się nowej „podklasy”. Aby to osiągnąć konieczne jest zbudowanie instancji zdolnych do działania w skali ponadnarodowej:

Tylko struktury (*Regime*) operujące w skali regionalnej, jak Wspólnota Europejska, mogłyby w ogóle jeszcze oddziaływać na system globalny w sensie skoordynowanej światowej polityki wewnętrznej.

Większe jego zdaniem od niebezpieczeństwa demokratycznego deficytu w UE jest niebezpieczeństwo usamodzielniania się zglobalizowanych sieci i rynków, które jednocześnie przyczynia się do fragmentaryzacji świadomości publicznej. Systemowe sieciowe powiązania z konieczności

²⁸ Ibidem.

muszą być uzupełnione o instytucje zdolne działać politycznie. W przeciwnym razie

z wysoce mobilnej gospodarczej nowoczesności zrodzi się znów fatalizm dawnych mocarstw, paraliżujący politykę społeczną. Postindustrialna nędza 'zbędnej' (*überflüssige*) ludności produkowanej przez społeczeństwo obfitości (*Überflusgesellschaft*²⁹) – Trzeci Świat w Pierwszym Świecie – i towarzysząca temu moralna erozja wspólnoty byłyby wtedy elementami wyznaczającymi scenariusz przyszłości³⁰.

Druga płaszczyzna sporu Habermasa z Grimmem na temat konstytucji UE rozwija się wokół tezy tego drugiego, że dotąd nie istnieje naród europejski. Tymczasem demokratyczna podstawa legitymizacji państwa wymaga pewnej jednorodności narodu (*Staatsvolk*), jakiejś formy tożsamości zbiorowej. Jak ją zdefiniować? Habermas nadaje jej sens republikański, w tym znaczeniu, że „formy i procedury państwa konstytucyjnego wytwarzają wraz z demokratycznym trybem legitymizacji jednocześnie nową płaszczyznę społecznej spójności. Demokratyczne obywatelstwo funduje pewną względnie abstrakcyjną, w każdym razie prawnie zapośredniczoną solidarność między obcymi; i ta forma społecznej integracji, najpierw pojawiająca się wraz z państwem narodowym, urzeczywistnia się w postaci struktury komunikacyjnej, sięgającej aż do sfery socjalizacji politycznej”³¹. Niemiecki filozof podkreśla jednocześnie, że tym, co jednoczy naród obywateli – w odróżnieniu od narodu rodaków (*Volksnation*) – nie jest żaden

²⁹ Termin pochodzący z teorii amerykańskiego ekonomisty Johna Kennetha Galbraitha a wypracowany w jego książce pt. *The Affluent Society*.

³⁰ J. Habermas, *Czy Europa potrzebuje konstytucji? Komentarz do Dietera Grimma*, [w:] idem, *Uwzględniając Innego...*, op. cit., s. 161.

³¹ Ibidem, s. 162.

zastany substrat, lecz intersubiektywnie podzielany kontekst możliwego porozumienia. Pojęcie „naród” powinno w tym kontekście być używane w neutralnym, prawniczym znaczeniu „narodu państwa”. Co więcej, musi ona – jak to wyraźnie podkreśla – mieć inną podstawę, niż pochodzenie etniczne.

Wielokulturowe samorozumienie narodu obywateli, wykształcone w klasycznych krajach imigracyjnych takich jak USA, jest pod tym względem bardziej pouczające niż model francuski, oparty na kulturowej, asymilacji. Jeśli w obrębie tej samej demokratycznej wspólnoty mają równoprawnie istnieć obok siebie i współistnieć różne kulturalne, religijne i etniczne formy życia, to kultura większości musi się oddzielić od podzielanej przez wszystkich obywateli kultury politycznej, kładąc tym samym kres powstałemu lokalnie, historycznie wytłumaczalnemu ścisłemu stopieniu tych elementów³².

Zdaniem Habermasa etyczno-polityczne samorozumienie obywateli wspólnoty demokratycznej jawi się nie jako historyczno-kulturowe *prius*, które umożliwiałoby demokratyczne kształtowanie woli, lecz jako wielkość płynna w kolistym procesie, który w ogóle dopiero zostaje uruchomiony przez prawną instytucjonalizację obywatelskiej komunikacji. Uważa on, że w ten właśnie sposób wykształciły się w nowoczesnej Europie także tożsamości narodowe. Instytucje unijne działają „indukująco” na proces kształtowania się nowej przestrzeni komunikacyjnej, a zatem w konsekwencji nowej tożsamości obywatelskiej. Habermas przekonuje, że jeśli istnieje odpowiednia wola polityczna w od dawna zrastającej się Europie, która „w dodatku może się odwołać do wspólnego tła kulturowego i wspólnego historycznego doświadczenia w postaci przewyciężenia nacjonalizmu”, to wytworzy się

³² Ibidem, s. 163.

z czasem politycznie konieczna struktura komunikacyjna, zapoczątkowana przez prawo konstytucyjne. Język angielski jako *second first language* z powodzeniem mógłby zaspokoić potrzebę wspólnego języka. Puenta tych rozważań nikogo nie powinna dziwić:

Tożsamość europejska i tak nie może znaczyć nic innego niż jedność w narodowej różnorodności; niemiecki federalizm, po upadku Prus i zrównaniu wyznań, stanowi tu zresztą nie najgorszy model³³.

Europejski model socjalny (ESM – *European Social Model*) Giddensa

Anthony Giddens³⁴ znany jest polskiemu czytelnikowi z doskonałego podręcznika do socjologii³⁵ oraz często cytowanej definicji globalizacji, jako „zagęszczenia stosunków o wymiarze światowym, które skutkują zwrotnym oddziaływaniem na siebie zdarzeń lokalnych i odległych”³⁶. Giddens podobnie jak Habermas, obok zaangażowania w działalność stricte akademicką, żywo reaguje na bieżące wydarzenia polityczne i jest regularnym komentatorem przemian zachodzących w ustroju UE. Uderza jednak jego bardziej praktyczne,

³³ Ibidem, s. 164.

³⁴ Ur. w 1938 r., brytyjski socjolog, wykładowca na uniwersytetach w Cambridge i Londynie. Do 2003 r. rektor London School of Economics and Political Science, autor programu Nowej Partii Pracy Tony’ego Blaira. Od czerwca 2004 dożywotni par, zasiada w Izbie Lordów jako Baron Giddens; twórca teorii strukturacji.

³⁵ A. Giddens, *Socjologia*, tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Warszawa 2012.

³⁶ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, s. 64; A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą*, tłum. J. Serwański, Poznań 2001, s. 93.

pragmatyczne, czy wprost programowe podejście do tematów europejskich. Jako autor programu politycznego i społecznego Partii Pracy z czasów Tony'ego Blaira, analizowane wydarzenia postrzega przede wszystkim z nastawieniem na rozwiązywanie problemów, oferując konkretne propozycje rozwiązań. Stąd i jego styl wypowiedzi, bardziej swobodny, praktyczny, czasem wprost publicystyczny zdecydowanie różni go od często hermetycznego języka Habermasa.

W swoich propozycjach dla UE Giddens zaczyna każdorazowo od określenia, że punktem wyjścia powinna być debata na temat europejskiego modelu socjalnego (ESM). Prezentuje następującą definicję ESM, złożoną z trzech punktów:

- państwo rozwinięte i interwencyjne, finansowane przez dość wysoki poziom opodatkowania obywateli;
- prężny system opieki socjalnej, do pewnego stopnia zapewniający skuteczną ochronę socjalną wszystkim obywatelom, ale w szczególności tym najbardziej potrzebującym;
- ograniczenie lub powstrzymanie ekonomicznych i innych form nierówności³⁷.

Jego zdaniem kluczową rolę w podtrzymywaniu tych instytucji odgrywają „partnerzy społeczni”, związki zawodowe i inne organizacje promujące prawa pracowników. Zastrzega, że każda z tych cech musi iść w parze z coraz lepszą ogólną koniunkturą gospodarczą i (idealnie) pełnym zatrudnieniem. U podstaw ESM leżą wartości, takie jak równy podział zarówno ryzyka, jak i możliwości w całym społeczeństwie, kultywowanie spójności lub solidarności społecznej, ochrona najsłabszych członków społeczeństwa poprzez aktywną interwencję społeczną, zachęcanie do konsultacji, a nie

³⁷ A. Giddens, *Europa w epoce globalnej*, tłum. M. Klimowicz, M. Habura, Warszawa 2009, s. 16.

konfrontacji w sektorze przemysłowym oraz oferowanie ogółowi społeczeństwa szerokiego wachlarza socjalnych i ekonomicznych praw obywatelskich.

Jeśli mowa o ESM to należy mieć świadomość, że nie występuje jeden, obowiązujący dla całej Europy model, ale co najmniej trzy, jeśli nie więcej. Dotychczas najpopularniejszą okazała się być klasyfikacja autorstwa duńskiego socjologa G. Espinga-Andersena. Rozróżnia on trzy główne typy 'kapitalizmu opiekuńczego'³⁸. Są nimi: typ nordycki, oparty na wysokim stopniu opodatkowania i dużej liczbie miejsc pracy w strukturach samego państwa opiekuńczego; typ konserwatywny lub korporacjonistyczny (Niemcy, Francja, Włochy), oparty w znacznej mierze na składkach płaconych od wynagrodzenia przez pracodawcę; oraz typ liberalny lub anglosaski, którego przykładem są Wielka Brytania i Irlandia, będący bardziej wybiórczą formą systemu opieki socjalnej, charakteryzującą się niższym poziomem opodatkowania i realizującą strategię nakierowaną na konkretne grupy. Inni badacze dodają czwarty typ – śródziemnomorski (Hiszpania, Portugalia, Grecja), który również charakteryzuje się niskim poziomem opodatkowania i zależny jest w dużej mierze od pomocy ze strony rodziny. Sam Giddens do tej klasyfikacji dodaje piąty typ, postkomunistyczny, występujący w krajach byłego bloku wschodniego, które próbują stworzyć państwa opiekuńcze według wzorców z Zachodu.

Giddens w swojej analizie przeciwstawia tradycyjne państwo opiekuńcze „postindustrialnemu społeczeństwu opiekuńczemu”. To pierwsze odchodzi powoli w przeszłość, a charakteryzowało się po pierwsze sposobem prowadzenia polityki w stylu „musztarda po obiedzie”, czyli zbieraniem elementów po tym, jak sprawy przybrały zły obrót. Tradycyjne państwo

³⁸ G. Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge 1990.

opiekuńcze jest przede wszystkim zbiorowym systemem ubezpieczeniowym opierającym się na idei sieci bezpieczeństwa. Po drugie z wyjątkiem dziedziny edukacji i w mniejszym stopniu zdrowia, tradycyjne państwo opiekuńcze nie jest postrzegane jako podmiot wytwarzający. Orientacja ta wynika po części z faktu, że styl życia nie jest traktowany jako problematyczny – zachowanie i wiele innych struktur (takich jak role przypisywane ze względu na płeć) dyktowane są przez obyczaje. Po trzecie państwo opiekuńcze jest pomyślane tak, aby zwiększać spójność, przede wszystkim przez pojednanie klas. Problem społeczny jest problemem konfliktu klasowego, skupiającego się wokół podziału na klasę robotniczą wykonującą prace fizyczne i pozostałe główne klasy funkcjonujące w ramach społeczeństwa. Po czwarte tradycyjne państwo opiekuńcze rozwija się przede wszystkim poprzez rozszerzenie praw. Zdaniem Giddensa w tym kontekście T. H. Marshall słusznie rozróżnił trzy następujące po sobie warstwy praw: obywatelskie (jak np. wolność słowa), polityczne (powszechne prawo wyborcze) i ekonomiczne (ubezpieczenie od bezrobocia itd.). Po piąte interesy producentów dominują nad interesami klientów, którzy w znacznym stopniu muszą 'brać to, co jest'. W wielu sferach dominuje mentalność 'lekarz wie najlepiej'. Obywatele postrzegani są w dużej mierze jako bierni odbiorcy usług. Po szóste sposoby uprawiania polityki koncentrują się na problemach pojawiających się w życiu ludzi tu i teraz, a te pojawiające się w wymiarze całego życia uważane są za stabilne i przewidywalne. Na tych założeniach opierają się świadczenia emerytalne, podobnie jak większość innych programów. Wreszcie po siódme, edukacja zajmuje centralne miejsce, ale rozumiana jest przede wszystkim w kategoriach edukacji na poziomie podstawowym i średnim, a także rozszerzenia zakresu jej dostępności na grupy, dla których była niedostępna. Zupełnie inaczej przebiega to w postindustrialnym

społeczeństwie opiekuńczym³⁹ (dodajmy – w dużym stopniu postulowanym do realizacji):

1. Polityka opiera się na prewencyjnym systemie świadczeń socjalnych i inwestowaniu w kapitał ludzki. Podejście zakładające istnienie sieci bezpieczeństwa ciągle funkcjonuje, ale jako zintegrowane z polityką bardziej nastawioną na wytwarzanie. Kierunki postępowania zorientowane są na pozytywne wartości życiowe.
2. Zmiana stylu życia staje się głównym przedmiotem zainteresowania systemu opieki społecznej. Stosuje się bodźce i sankcje w celu uzyskania pozytywnych rezultatów. Owe bodźce i sankcje muszą być kształtowane poprzez rygorystyczne mechanizmy demokratyczne i dostosowane do faktycznie istniejących swobód.
3. System socjalny jest zaprojektowany tak, aby zwiększać solidarność, przede wszystkim pomagając pogodzić różnorodność kulturową i stylów życia z ogólną spójnością społeczną. Problem społeczny polega na wytworzeniu tej równowagi i zapewnieniu udziału w niej grupom mniejszościowym.
4. Prawa idą w parze z obowiązkami i odpowiedzialnością w praktycznie wszystkich obszarach systemu socjalnego. Raz uzyskane nie mogą jednak być traktowane jako dane raz na zawsze. Mogą one wymagać sformułowania na nowo, a także zostać bezpośrednio zagrożone (jak np. wolność słowa).
5. Klienci systemu socjalnego są upodmiotowieni dzięki licznym mechanizmom, takim jak np. dostęp do informacji, personalizacja usług i prawo wyboru.
6. Polityka jest zorientowana na problemy przejściowe w życiu ludzi, z których wielu nie daje się przewidzieć, ale które często są także aktywnie podejmowanymi

³⁹ Ibidem, s. 131; cytuję *in extenso*.

decyzjami. Polityka zmierza do inwestowania w zdolności ludzi i tam, gdzie istnieje długofalowa perspektywa.

7. Dalsze i wyższe wykształcenie stało się bardzo ważne z punktu widzenia ekonomicznego i społecznego, podobnie jak uczenie się w ciągu całego życia⁴⁰.

Jaka przyszłość UE?

Unia Europejska powinna wyciągnąć wnioski z dokonujących się przemian społecznych. Giddens postuluje, aby Agenda Lizbońska⁴¹ i jej kontynuacja po 2010 r. powinna zostać połączona ze skutecznymi schematami promowania sprawiedliwości społecznej, a także z obywatelstwem w kontekście środowiska naturalnego. Globalny Fundusz Dostosowawczy jest krokiem we właściwym kierunku. Co do idei konwergencji, to przeważnie definiowana jest jako jednokierunkowy proces zmniejszający różnice społeczno-ekonomiczne istniejące

⁴⁰ Giddens szeroko analizuje każdy z tych punktów, podpowiada, jakie mechanizmy i instytucje powinny być użyte, by skutecznie zrealizować dane postulaty. Ramy objętościowe niniejszego artykułu nie pozwalają na pogłębianie tych analiz.

⁴¹ Strategia lizbońska – plan rozwoju przyjęty dla UE przez Radę Europejską na posiedzeniu w Lizbonie w roku 2000. Celem planu, przyjętego na okres 10 lat, było uczynienie Europy najbardziej dynamicznym i konkurencyjnym regionem gospodarczym na świecie, rozwijającym się szybciej niż Stany Zjednoczone. Strategia opierała się przede wszystkim na założeniu, że gospodarka krajów europejskich wykorzysta do maksimum innowacyjność opartą na szeroko zakrojonych badaniach naukowych, zwłaszcza w nowoczesnych dziedzinach wiedzy, co miało się stać głównym motorem rozwoju. W związku z tym zdefiniowano następujące cele do 2010 roku: inwestycje na badania i rozwój (R&D) wzrosną do 3% PKB, zredukowana zostanie biurokracja i utrudnienia dla przedsiębiorczości, nastąpi wzrost zatrudnienia do 70% dla mężczyzn i 60% dla kobiet. Strategia ta nie powiodła się. Od 2010 r. obowiązuje nowa strategia 10-letnia: „Europa 2020 – strategia na rzecz inteligentnego i zrównoważonego rozwoju sprzyjającego włączeniu społecznemu”.

po między państwami i regionami. Zdaniem Giddensa nie wykonano wystarczająco dużej pracy w celu zbadania, w jaki sposób nowa dynamika UE może wpłynąć na te różnice, w tym na integrację poziomą i pionową. Co więcej, nierówności między regionami pozostają głównym problemem zarówno w ramach poszczególnych państw, jak i między nimi. Istniejąca polityka się nie sprawdziła. Fundusze na inwestycje powinny być bardziej powiązane z kryteriami dobrego zarządzania. Kolejny problem nastrożają inwestycje w R&D. I choć pozostają bardzo ważne, to jednak sukces w ramach gospodarki opartej na wiedzy i usługach zależy od czegoś więcej aniżeli wyłącznie od nauki i technologii, w szczególności zaś od innowacji rynkowych. W dziedzinie szkolnictwa wyższego Giddens uważa, że na poziomie UE można zrobić o wiele więcej na rzecz promocji tego szkolnictwa w odniesieniu zarówno do prosperity gospodarczej, jak i do zagadnień związanych z obywatelstwem. Nie można traktować szkolnictwa wyższego po prostu jako kolejnego biznesu. Uważa on, że klasyczne cele uniwersytetów prowadzących badania, tj. bezstronne dążenie do wiedzy i szeroki zakres programów nauczania nauk humanistycznych i społecznych, muszą zostać utrzymane. W kwestii ekologii przekonuje, że modernizacja ekologiczna stwarza potencjalną podstawę zwiększenia konkurencyjności UE, jak również reagowania na połączone ze sobą wyzwania związane ze zmianami klimatu i szokiem energetycznym. Zarządzona liberalizacja rynków energetycznych może odegrać kluczową rolę w uzupełnianiu tych celów. Na koniec wreszcie, Giddens wyraża przekonanie, że UE może wnieść istotny wkład w radzenie sobie z nowymi zagrożeniami, zwłaszcza tymi o naturze globalnej, wobec których ciężko wymusić zbiorowe działanie i współpracę.

UE staje w obliczu nowego świata. Jakie są zatem nowe warunki, z jakimi przychodzi nam się zmierzyć? Oto po pierwsze otwarta została granica UE na Wschód, co odgrywa

nie tylko rolę lokalną, ale i szerszą rolę geopolityczną. Niesie zagrożenia, ale i nowe możliwości. UE jest potężną siłą polityczną, liczącym się graczem światowym, mającym wpływ na demokratyzację, rolę prawa i rozprzestrzenianie się gospodarki rynkowej. Współpraca na poziomie UE chroni obywateli przed nowymi rodzajami ryzyka o charakterze globalnym. Unia dźwiga więcej obowiązków obronnych, a także tworzy możliwości szybkiego reagowania poza swoimi granicami. Ponadto UE bierze na siebie główne zadanie w zmniejszaniu ryzyka związanego ze zmianą klimatu. Do pozytywów Giddens zalicza też fakt, że między państwami członkowskimi występuje równy podział władzy oraz to, że europejski model socjalny z powodzeniem staje się „globalny”.

Nie jest więc tak, że UE istnieje tylko po to, by przynieść swoim członkom korzyści gospodarcze, których inaczej by nie miały. Owszem, wspólny rynek przynosi korzyści, których nie doświadczają bardziej odizolowane kraje. Ale UE istnieje – zdaniem Giddensa – dla kilku innych racji, m.in. również po to, by zagwarantować skuteczny model socjalny. Inaczej, niż dowodził to Habermas, Giddens przekonuje, że systemy socjalne mogą mieć pozytywny wpływ na konkurencyjność w warunkach postindustrialnych. Nie chodzi po prostu o obronę obywateli przed ciosami rynku (jak argumentował Habermas), ponieważ UE musi czasem interweniować w celu ułatwienia wymiany rynkowej. Giddens przekonuje także do akceptacji pojęcia suwerenności połączonej w myśl hasła „suwerenność połączona, to suwerenność zyskana”. Władza nie jest grą o sumie zerowej. Już Talcott Parsons wskazywał, że nowy układ instytucjonalny może wytworzyć więcej władzy i więcej wpływów. UE oznacza większe wpływy Europy w świecie. Kolejny argument to zwiększone bezpieczeństwo zapewnione obywatelom na o wiele wyższym poziomie, niż mogłyby to zapewnić kraje członkowskie

w pojedynkę. Utrzymanie strefy pokoju w granicach UE i wokół nich również jest nie bez znaczenia. No i na koniec – wartości ogólne, które nas łączą, tj. demokracja, solidarność, współpraca i in.

Antyfederalizm

Giddens mówi wprost – musimy wyjść poza spór między federalistami a zwolennikami współpracy międzyrządowej:

Federalizm jest we współczesnym świecie archaicznym sposobem myślenia i nie stanowi najlepszej drogi do wypracowania sposobu, w jaki UE powinna się rozwijać w przyszłości. Europa nie może być, jak chciała tego reprezentująca pogląd przeciwny Margaret Thatcher, napędzana wyłącznie przez ‘pełną chęć i aktywną współpracę między niepodległymi, suwerennymi państwami’⁴². UE wyszła już daleko poza ten scenariusz. Nie może być dłużej postrzegana jako rada państw, coś na kształt lokalnej ONZ z pretensjami do gospodarki. Wspólny rynek i wspólna waluta zakładają integrację, podobnie jak ciało prawne, które Unia zbudowała. UE nie jest i nie stanie się superpaństwem. Nie jest też i nie będzie supermocarstwem, przynajmniej nie w tym sensie, jaki termin ten miał w okresie zimnej wojny. Supermocarstwo jest zdolne do tego, by wysłać swoje siły i chronić swoje interesy na całym świecie⁴³.

Supermocarstwem w tym znaczeniu ciągle pozostają Stany Zjednoczone. Europa nie jest już głównym przedmiotem globalnego zainteresowania, jednak może i powinna dążyć do

⁴² M. Thatcher, *The Bruges Speech*, www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=107332.

⁴³ A. Giddens, *Europa w epoce globalnej*, op. cit., s. 249.

tego, by być rozwiniętą siłą regionalną wywierającą znaczny wpływ na sprawy światowe.

Giddens dostrzega rozbieżności pomiędzy podejściem brytyjskim, francuskim i niemieckim do zagadnienia budowy super-państwa. Oficjalna linia Wielkiej Brytanii związana jest z nurtem opartym na współpracy międzyrządowej, nawet jeśli w ostatnich latach nie była tak dobitnie wyrażana, jak niegdyś przez Margaret Thatcher. Natomiast politycy i myśliciele niemieccy mają skłonność do myślenia o Europie w kategoriach modelu federalnego na podobieństwo ich modelu narodowego. Z kolei przywódcy francuscy skłaniali się w stronę bardziej scentralizowanego spojrzenia na Unię, w której ramach państwa utrzymałyby swoje narodowe interesy. Tradycyjnie postrzegali oni europejskie i francuskie interesy jako identyczne. Niektóre mniejsze państwa były zwolennikami podejścia federalnego, ale większość z nich jest wobec niego ostrożna, uważając, że może ono zagrażać ich wpływom i pomniejszać ich znaczenie. Nowe państwa członkowskie są raczej zwolennikami podejścia opartego na współpracy międzyrządowej: dopiero co doświadczyły „dobrodziejstw” innego super-państwa – Związku Radzieckiego, więc są ostrożniejsi.

Giddens podejmuje także krytykę Habermasowskiego „patriotyzmu konstytucyjnego”. Uważa, że niemiecki filozof próbował zdefiniować tożsamość europejską wyłącznie w kategoriach zbioru abstrakcyjnych zasad tj. wolność, demokracja, poszanowanie praw człowieka i rządy prawa. Zasady, które Habermas wskazywał, mogą być jednak wyodrębnione z państw narodowych, w których początkowo się rozwinęły i zostały przeniesione na poziom transnarodowy. Jednakże nie to jest najważniejsze. Patriotyzm konstytucyjny dąży do unikania wszystkich idei wspólnotowości i przynależności. Wprawdzie Habermas świadom niedoskonałości swojej wcześniejszej teorii, już w 2001 r. przekonywał, że Europa „musi mieć afektywne przywiązanie

do konkretnego etosu, czegoś co stanowi „szczególny sposób na życie”⁴⁴, ale nie mówi, o co konkretnie mu chodzi. O europejski model socjalny? Giddens postuluje budowę wspólnoty opartej na wartościach. Wspólnota, która powinna mieć także ogólne poczucie celu i rację bytu. Tożsamość europejska musi jednak być kultywowana równoległe z kulturami narodowymi, które same są wewnątrznie różnorodne i rywalizują ze sobą. I znów, nie jest to gra o sumie zerowej: jedna tożsamość nie osłabia drugiej.

Czym jest UE i czym powinna być?⁴⁵ – pyta Giddens w podsumowaniu swych rozważań. Po pierwsze mocarstwem regionalnym, nie superpaństwem ani supermocarstwem, po drugie demokratycznym związkiem półsuwerennych narodów czerpiącym ze zbiorowych możliwości. Demokratyczna natura UE nie jest pierwotnie reprezentatywna, lecz debatująca. UE dąży do wykorzystania siły rządu sieciowego zarówno w ramach swojego funkcjonowania, jak i na scenie światowej. Państwa członkowskie zgadzają się na dyscyplinę konstytucyjną traktowaną jako akt autonomiczny, a nie podporządkowanie się wyższej władzy. Konstytucyjna *de facto* umowa, jaką jest UE, stanowi już mocną podstawę dla jej transnarodowego charakteru. Jej podstawowa forma instytucjonalna, zależna od triady: Komisja, Rada i Parlament, nie zmieni się (chyba że w stopniu marginalnym). UE stara się być „globalna” pod względem możliwości przystosowywania się do zmian związanych z epoką globalną. Przyjmuje perspektywę wspierania multilateralizmu. UE jest przede wszystkim „europejska” – z powodu swoich (1) lokalizacji, (2) dziedzictwa kulturowego i (3) symboli. W kwestii konstytucji UE Giddens mówi wyraźnie: nie powinno być do niej powrotu⁴⁶.

⁴⁴ J. Habermas, *Why does Europe need a constitution?*, European University Institute, 2001, s. 8.

⁴⁵ A. Giddens, *Europa w epoce globalnej*, op. cit., s. 250.

⁴⁶ Ibidem, s. 253.

Wnioski końcowe

Uczestników sporów o przyszłość Unii Europejskiej nie jest jak widać łatwo sklasyfikować w czytelne obozy. Obok obozu eurosceptycznego wyodrębnił się również obóz *status quo* – przeciwników pogłębiania integracji (w naszych rozważaniach reprezentował ich D. Grimm). Ale i wśród zwolenników wzmocnienia instytucji unijnych, do których niewątpliwie należą Habermas i Giddens, jedni opowiadają się za konstytucją, inni przeciw, jedni chcą budować nową tożsamość ponadnarodową stopniowo zastępującą dawne tożsamości narodowe (przy jednoczesnym wzmocnianiu tożsamości regionalnych), inni nową tożsamość chcą wzmocniać równoległe do kultywowania i wzmocnienia tożsamości narodowych. W kwestii wspólnoty wartości – jedni odżegnują się od substancjalnego rozumienia dobra, ograniczając się do proceduralnie określonych zasad, inni wręcz przeciwnie – chętnie mówią o wspólnie podzielanym etosie, tradycji, kulturze. Dla jednych model socjalny pojmowany jest w duchu postmarksowskim – jako próba złagodzenia nieuchronnych konfliktów klasowych i obrony obywateli przed negatywnymi konsekwencjami nierówności wynikających z logiki kapitalizmu, dla innych model socjalny to egalitarna odpowiedź na wyzwania globalnej gospodarki, która ma zwiększyć potencjał konkurencyjny własnych obywateli (np. poprzez edukację).

Trudno też jednoznacznie określić, czy myśliciele tego obozu zaliczają się wszyscy bez wyjątku do socjaldemokratycznej lewicy. Habermas z pewnością tak. Choć często jego radykalna krytyka kapitalistycznej rzeczywistości daleko wykracza poza standardowe analizy socjaldemokratyczne, przechodząc na poziom krytyki z pozycji Marksowskich. Z kolei Giddens jest autorem programu „Trzeciej drogi”, a nawet napisał dzieło „Poza Lewicą i Prawicą”, dystansując się od tradycyjnych, socjaldemokratycznych rozwiązań.

Paradoksalnie w przeszłości to Brytyjczyk Churchill był postrzegany jako federalista, a Niemiec Adenauer jako ostrożny zwolennik współpracy międzypaństwowej. Dziś Brytyjczycy – a minęła cała epoka po rządach Thatcher – i to nie tylko politycy, co właśnie myśliciele tacy jak Giddens, sprzeciwiają się federalizmowi, zaś Niemcy są jego gorącymi zwolennikami. Jedno jest pewne. Obaj myśliciele mają coś ważnego do zaproponowania, coś niebanalnego – nie są to po prostu stare idee przebrane w nowe terminy. Widać też, że Europa to dla nich wielka sprawa. I choć możemy się z nimi nie zgadzać, trudno oprzeć się wrażeniu, że traktują oni swoje dzieło bardzo poważnie – jako myśl, która naprawdę może wywierać wpływ na zmieniający się świat; myśl, która chce i wierzy w to, że może współtworzyć wspólne dobro.

Bibliografia

- Esping-Andersen G., *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge 1990.
- Giddens A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990.
- Giddens A., *Poza lewicą i prawicą*, tłum. J. Serwański, Poznań 2001.
- Giddens A., *Europa w epoce globalnej*, tłum. M. Klimowicz, M. Habura, Warszawa 2009.
- Giddens A., *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*, tłum. O. Siara, Warszawa 2014.
- Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM-Burgers*, [w:] H. James, M. Stone (red.), *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification*, New York-London 1992.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa: rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, 1993.

- Habermas J., *Europe's Second Chance*, [w:] *The Past as Future*, Polity 1994.
- Habermas J., *Why does Europe need a constitution?*, European University Institute, 2001.
- Habermas J., *Filozofia w czasach terroru: rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą, przeprowadziła Giovanna Borradori*, tłum. A. Karalus, et al. red. A. Szahaj, Warszawa 2008.
- Habermas J., *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Kant I., *Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie?*, tłum. T. Kupść, [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005.

Arkadiusz Indraszczyk

Partie ludowe wobec idei Europy

Termin partie ludowe nie jest terminem jednoznacznym. W polskim dyskursie naukowym odnosi się on do partii z tzw. nurtu chłopskiego, które tradycyjnie zawierały w swej nazwie przymiotnik „ludowy”. Utożsamia się więc partie ludowe z partiami chłopskimi. Taka postawa nie może być jednak prezentowana w stosunku do partii ludowych w innych krajach. Tam partie ludowe zawsze były odrębnymi od partii chłopskich, które w swych nazwach zamiast określenia „ludowy” zawierały „chłopska” lub „agrarna”. Ludowość oznaczała szerokie, ponadpodziałowe podstawy partii. Ale i tę charakterystykę można przyłożyć do polskich partii ludowych, które mimo iż na piedestale stawiały problemy emancypacji a później partycypacji politycznej, społecznej i gospodarczej warstwy chłopskiej, to jednak chciały uchodzić za partie o szerszej podstawie społecznej¹.

Biorąc powyższe pod uwagę w niniejszym artykule przedstawiona zostanie synteza zapatrywań na Europę i problem integrowania starego kontynentu następujących grup partii:

- partii chłopskich od końca XIX do połowy XX wieku;
- partii chłopskich działających na emigracji po 1945 r.;

¹ Warto tu zwrócić uwagę, że Stronnictwo Ludowe założone w lipcu 1895 r., uznane za symbolicznie pierwszą partię w polskim ruchu ludowym, zostało zorganizowane głównie przez środowisko demokratów galicyjskich, dążących do emancypacji politycznej chłopów i udziału w procesie budowy nowoczesnego narodu i odzyskiwania niepodległości.

- partii chłopskich i o rodowodzie chłopskim działających po 1989 r.;
- partii ludowych działających po 1989 r.

Podstawę źródłową opracowania stanowią dokumenty wytworzone przez partie, głównie programy i artykuły prasowe oraz materiały (książki, artykuły) wytworzone przez polityków tych partii, którzy w sposób znaczący zajmowali się problemem integracji europejskiej – tj. jednoczenia więcej niż jednego państwa w celu powołania do życia nowego podmiotu politycznego. Ponadto wykorzystana zostanie literatura problemu, z uwagi na to, że w artykule nie mam miejsca na analizę wszystkich projektów, muszą one być przedstawiane w formie syntez, oraz na to, że niektóre projekty z uwagi na języka ich powstania, były niedostępne autorowi do analizy źródłowej.

Koncepcje integracji europejskiej w partiach chłopskich od końca XIX do połowy XX wieku.

W Europie partie chłopskie kształtowały się w różnym okresie czasu. Za najstarsze uchodzą partie skandynawskie. Polityczne reprezentacje chłopskie w Europie Środkowej i Wschodniej organizowały się od lat 90. XIX wieku do początkowych dekad wieku XX. Apogeum swojego politycznego znaczenia osiągnęły w latach 20. i 30., kiedy to były jednymi z najważniejszych masowych partii politycznych, posiadały reprezentacje w parlamentach i brały udział w rządzeniu państwami. Najlicniejszą grupę tych partii obserwujemy w Europie Środkowej i Wschodniej (Bułgaria, Czechosłowacja, Estonia, Finlandia, Grecja, Litwa, Łotwa, Jugosławia, Polska, Rumunia, Węgry).

Wizje i projekty integracji europejskiej najbardziej rozwinęły się w partiach polskich i czechosłowackich, a raczej

w myśli niektórych polityków tych partii. Problematyka integracji europejskiej znajdowała miejsce w programach politycznych, ale aż do czasów II wojny światowej zdecydowanie ustępowała w nich miejsca kwestiom spraw wewnętrznych a w obszarze stosunków międzynarodowych – problemem polityki sąsiedzkiej, stosunków z najważniejszymi państwami Europy i świata (ówczesnymi mocarstwami). Elementy – symbole – hasła integracyjne były dopełnieniem tych kwestii².

Niewielu wówczas ludzi, polityków, członków partii rozumiało, że bez polityki integracyjnej Europa zmierza ku katastrofie. Integracja dostrzegana była wówczas, gdy bezpośrednio dotyczyła aktualnej sytuacji państwa. Przykładem tego jest idea federacyjna Józefa Piłsudskiego – związku Polski z Białorusią, Litwą i Ukrainą – na bazie byłej, przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, by zabezpieczyć się przed agresją rosyjską. Wówczas, w latach 1918–1920/21 problem ten był poruszany przez polskie partie chłopskie³.

W polskich partiach ludowych na poważnie do kwestii integrowania państw europejskich podeszli tacy politycy jak: Stanisław Thugutt z PSL „Wyzwolenie”, Jan Dąbski ze Stronnictwa Chłopskiego, Jerzy Kuncewicz ze Stronnictwa Ludowego. Jan Dąbski i Jerzy Kuncewicz opracowali obszerne projekty integracji Europy. Weszły one do programów ich partii, choć w mniejszym wymiarze, niż zakładali autorzy.

² Porównaj programy polskich stronnictw ludowych z lat 1895–1945 w: S. Lato, W. Stankiewicz, *Programy stronnictw ludowych. Zbiór dokumentów*, Warszawa 1969. Odnośnie czeskich i słowackich partii agrarnych zob. Jiří Malíř, Pavel Marek a kolektiv, *Politické strany. Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a československu 1861–2004*, I. Díl, Období 1861–1938, Brno 2005. Problematyka integracji europejskiej niemal nie występuje w przytoczonych analizach, co wskazuje na to, że była marginalnie traktowana przez partie agrarne, przynajmniej na poziomie programowym.

³ Szerzej opisane to zostało w pracy: A. Indraszczyk, *Polski ruch ludowy wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2014, s. 77–83.

Jan Dąbski opracował projekt Stanów Zjednoczonych Europy (SZE), w nazwie przypominający (i możliwe, że do niego nawiązujący) projekt Aristide'a Brianda. Ale właściwie na nazwie i obszarze Europy podobieństwa się kończą. Dąbski w zasadzie przedstawił tylko założenia ideowe SZE, pominał najważniejsze – kształt terytorialny i reżim ustrojowy. Przedstawiając SZE Dąbski często powoływał się na przykład Stanów Zjednoczonych Ameryki. Stąd można przypuszczać, że myślał o rozwiązaniach federacyjnych. Jeżeli tak, to fakt, iż nie napisał tego wprost mogło wynikać z obawy o odbiór projektu w Polsce i Europie, czyli na wielonarodowym, skłóconym kontynencie. Raczej był to projekt, który możliwe, że miał być rozszerzony w późniejszym czasie, czemu na przeszkodzie stanęła przedwczesna śmierć Jana Dąbskiego⁴.

U Jerzego Kuncewicza natomiast integracja państw była jednym z elementów (bardzo ważnych) kompleksowej przebudowy zarówno państwa jako jednostki, jak i całego świata. Nad nowym światowym systemem Kuncewicz pracował od końca lat 20. do połowy lat 40. XX wieku. Swoje propozycje prezentował w *Przebudowie*, artykułach prasowych, *Republice globu* a ostatecznie przedstawił go w pracy *O pełne wyzwolenie człowieka* w 1945 r.⁵ Odnośnie kwestii politycznego podziału Europy

⁴ Projekt został przedstawiony w artykule J. Dąbski, *Stany Zjednoczone Europy*, „Gazeta Chłopska” nr 9, 11 IV 1926, s. 1–2 oraz w pracy J. Dąbski, *Ideologia chłopska*, Warszawa 1929. Szerzej o tej koncepcji zob. E. Podgajna, *Stany Zjednoczone Europy – koncepcja integracyjna państw w myśli politycznej Stronnictwa Chłopskiego*, [w:] H. Stys (red.), *Koncepcje integracji w Europie w XX i XXI wieku. Myśl polityczna*, Toruń 2008; A. Indraszczyk, *Polski ruch ludowy...*, op. cit., s. 89–100.

⁵ J. Kuncewicz, *Przebudowa. Rzecz o życiu i ustroju Polski*, Warszawa 1930; idem, *Prądy społeczno-polityczne w świecie powojennym*, „Młoda Myśl Ludowa” VIII-X 1933, nr 8–9–10; idem, *Rooseveltyzm*, ibidem, nr 1, I 1934; idem, *Rosja jako teren doświadczalny*, ibidem, nr 3, III 1935; idem, *Na nowych drogach. Próba programu z uwzględnieniem potrzeby koniecznej przebudowy życia gospodarczo-społecznego i państwowego*, b.m.w. 1932; idem, *O pełne wyzwolenie człowieka*, Londyn 1945.

i świata Kuncewicz konsekwentnie postulował zmniejszenie podmiotów politycznego życia międzynarodowego poprzez tworzenie tzw. bloków państw oraz nadbudowy dla nich w postaci organów ogólnoświatowych. W ostatniej sformułowanej koncepcji Kuncewicz zaproponował utworzenie 11 bloków, które skupiać miałyby większość ówczesnych państw i ziem świata. Podział ten przedstawiać się miał następująco:

1. Brytyjski Commonwealth (m.in. Wielka Brytania, Australia, Indie, Kanada, inne terytoria po brytyjskiej kolonizacji);
2. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej (tylko to jedno państwo jako jeden blok);
3. ZSRR (składać się miał z narodów pragnących pozostać lub wejść do tego związku);
4. Chiny (także tylko to jedno państwo);
5. Blok Łatyński (Francja, Włochy, Hiszpania, Portugalia);
6. Blok ABC (na północnym wybrzeżu Morza Adriatyckiego, Bałtyckiego i Czarnego: Albania, Bułgaria, Czechosłowacja, Estonia, Grecja, Jugosławia, Litwa, Łotwa, Polska, Rumunia, Węgry, ewentualnie Finlandia);
7. Blok północnego wybrzeża Morza Północnego (Belgia, Dania, ewentualnie Finlandia, Holandia, Luksemburg, Norwegia, Szwecja i ich posiadłości zamorskie);
8. Niemcy same lub z Austrią, jeżeli Austria nie weszłaby do bloku Niemiec, to miałyby wejść do bloku ABC;
9. Blok CKP (na południowym wybrzeżu Morza Czarnego, Kaspijskiego i Zatoki Perskiej: Afganistan, Arabia, Irak, Iran, Palestyna, Syria, Turcja, ewentualnie Egipt);
10. Japonia (także tylko to jedno państwo jako blok);
11. Ameryka Południowa (tu Kuncewicz nie podawał składu, uważał, że cały kontynent powinien stanowić jeden blok)⁶.

⁶ J. Kuncewicz, *O pełnie wyzwolenie człowieka*, Londyn 1945, s. 192.

Poza tym podziałem Kuncewicz pozostawił Szwajcarię, która miała być jednak uwzględniana we wszystkich porozumieniach gospodarczych i handlowych. Czynił tak, gdyż uważał, że federacyjna Szwajcaria powinna stanowić wzór ustrojowy, do którego dążyć powinny bloki. W podziale tym charakterystyczne miejsca zajmują Niemcy i Japonia, jako samodzielne państwa bloki. W ten sposób Kuncewicz nadawał im charakter penalistyczny, jako winowajcom tragedii wojennej. Natomiast USA i Chiny były wystarczająco dużymi państwami by pozostawić je jako samodzielne bloki.

Nadbudową systemu bloków miały być międzynarodowe organy zarządzające całym systemem: Trybunał Międzynarodowy i organy wykonawcze. Trybunał miał rozstrzygać wszelkie spory i ustanawiać prawa międzynarodowe, na których opierać się miałyby stosunki pomiędzy blokami. Organ wykonawczy miałyby tylko egzekwować prawa i postanowienia Trybunału. W tym celu proponował ustanowienie międzynarodowej armii oraz zakazanie istnienia armii narodowych, a przemysł zbrojeniowy miał zostać poddany pod zarząd i kontrolę organów międzynarodowych⁷.

Skład członkowski zaproponowanych bloków budzi wiele zastrzeżeń. Jedne są większe, inne mniejsze, jedne stanowią zwarte terytorialnie bloki, inne znów rozciągnięte są po całym świecie. To nie przypadek, ani przeoczenie. Kuncewicz tworzył wizję bloków w oparciu o kilka zasad: bliskość kulturowa, bliskość terytorialna, potencjał gospodarczy. Bloki, które się wyłamywały z tych założeń to: Brytyjski Commonwealth, Blok CKP, Blok Pobrzeży Morza Północnego. Ich rozciągłość terytorialna miała stanowić pewien barometr wykrywania niepokojów na świecie. Znowuż państw Beneluksu Kuncewicz nie chciał przyłączać ani do Bloku Łatyńskiego ani do Niemiec, bo w obu przypadkach państwa te byłyby na słabszej pozycji niż

⁷ Ibidem, s. 192–204.

inne państwa bloków. Stąd pomysł na połączenie ich ze Skandynawią. Najbardziej egzotyczny blok to blok CKP. Kuncewicz tłumaczył go potrzebą oderwania tych państw od wpływów brytyjskich, francuskich, amerykańskich, ale także ideą pokonania wielu barier na drodze „pojednania ludzkości”⁸.

Cały system blokowy miał być bowiem tylko etapem i metodą do osiągnięcia przez ludzkość stanu tzw. Republiki globu. Nie miała ona być super państwem w skali globalnej. Kuncewicz raczej marzył o ludzkości bezpaństwowej, o współżyciu narodów, które nie potrzebowałyby armii, zbrojeń itd. Temu miał służyć etap integracji blokowej, by nauczyć ludzkość współżycia. Nieprecyzyjnie też Kuncewicz wskazywał na kwestie ustrojowe bloków. Dopuszczał różne formy: konfederacja, luźne umowy wewnątrz blokowe (pomiędzy państwami tworzącymi blok), federacje polityczne. Na podstawie analizy całej działalności Kuncewicza w kwestii integracyjnej, wnioskować można, że opowiadał się za jak najbardziej ścisłą federacją polityczną⁹.

W innych projektach polskich ludowców znajdujemy główny kierunek integracji, jako tworzenie związków regionalnych. Mimo, że były różnie nazywane, miały być one federacjami, albo bardzo zbliżonymi tworem do federacji. Dowodzą tego zapisy o wyłanianiu jednolitych organów władzy dla tych związków, w których prerogatywach znajdować się miały m.in. polityka zagraniczna, polityka obronna. W każdym z projektów jednym z głównych państw, wokół których miał być budowany związek miała być Polska. Jako drugie takie państwo wymieniano Czechosłowację. Myślano o jednym tworze obejmującym państwa położone pomiędzy ZSRR a Niemcami, od Finlandii po Albanie i Grecję, albo o dwóch czy kilku w tym regionie.

⁸ Ibidem.

⁹ Szerzej projekty Jerzego Kuncewicza zostały omówione w: A. Indraszczyk, *Polski ruch ludowy...*, s. 157–199.

Bardzo popularną była wizja związku opartego na bazie przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Obejmować on miały Polskę oraz republiki nadbałtyckie i Białoruś oraz Ukrainę (w zależności od możliwości ich utworzenia, lub od czasu, w którym dany projekt był przedstawiany). Ten sposób myślenia reprezentowany był od czasów rozbiorów po lata 80. XX wieku. Najwięcej tych projektów powstawało w okresie niepoosiadania suwerennego państwa, a więc przed 1918 r., w czasie II wojny światowej oraz na emigracji politycznej po 1945 r.¹⁰

Z projektów wyłanianych przez innych polityków partii chłopskich do największych i najważniejszych należą wizje Milana Hodży. Nad integracją narodów środkowoeuropejskich pracował już na początku wieku XX w projekcie federalizacji Austro-Węgier, przygotowywanym w otoczeniu następcy tronu arcyksięcia Ferdynanda. W okresie międzywojennym integrację proponował w ramach koncepcji agraryzmu. Tak jak dla Polaków, i dla niego podstawowymi bodźcami do integracji była perspektywa zagrożenia ze strony Niemiec lub ZSRR. Jako podstawę integracji wskazywał albo czynnik kulturowy – słowiańszczyznę – albo gospodarczy – rolnictwo jako podstawa gospodarki. Również i w jego wizji tego okresu było miejsca i dla jednego związku obejmującego wszystkie państwa Europy Środkowej, jak też i dla kilku mniejszych, ale współpracujących ze sobą¹¹.

¹⁰ Szczegółowo omówione one zostały w: A. Indraszczyk, *Polski ruch ludowy...*, op. cit.

¹¹ Szerzej koncepcje Milana Hodży zostały omówione w: A. Indraszczyk, *Zielona międzynarodówka. Współpraca partii chłopskich z państw Europy Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2008, s. 72–74. Podstawę do przedstawienia wizji i projektów Hodży stanowiły: zbiór artykułów M. Hodży odnoszących się do sytuacji międzynarodowej i możliwości przebudowy Europy Środkowej i Wschodniej w: M. Hodża, *Články, reči, štúdie*, sv. IV, *Cesty stredo-evropskej agrárnej demokracie. 1921–1931*, Diel druhy, *Agrárna demokracia a nová stredná Evropa*, Praha 1931, s. 207–431 (np. *Agrarism a středni Evropa*, s. 231–234; *Solidarita*

Najbardziej zaawansowany swój projekt, będący podsumowaniem ponad dwudziestu lat myślenia o Europie, Hodža przedstawił już w czasie II wojny światowej. Upadek Czechosłowacji i Polski, zwasalizowanie przez Niemcy i ZSRR innych państw środkowoeuropejskich, sprawiło, że Hodža zrezygnował już z sformułowań propozycji, ale zdecydowanie opowiedział się za jednym, według niego optymalnym, rozwiązaniem dla Europy Środkowej. Miała nim być federacja polityczna obejmująca niemal wszystkie państwa regionu. Zaprezentował ją w opublikowanej w 1942 r. pracy *Federacja w Środkowej Europie*¹².

Podstawą federacji miał być związek Czecho-Słowacji i Polski. Do nich miały dołączyć następnie kolejne państwa: Austria, Bułgaria, Grecja, Jugosławia, Rumunia i Węgry. W stosunku do swych najszerzych wizji integracyjnych sprzed wojny, Hodža nie uwzględnił w federacji państw bałtyckich (Estonii, Litwy, Łotwy, Finlandii) oraz Albanii. Taka federacja ośmiu środkowoeuropejskich państw miała wg. Hodży przywrócić równowagę w Europie, utraconą wskutek rozpadu

národů od Baltu k moři Egejskému, s. 247–250; *K rekonstrukci střední Evropy*, s. 250–252; *Stredo-evropská zemedelská demokracia*, s. 352–365; *O novu střední Evropu*, s. 396–401); *Porada členů Mezinárodního Agrárního Bureau v Praze dne 16 května 1928, Uvítací proslov ministra školství a nár. osvěty Dra Milana Hodži*, „Bulletin Mezinárodního Agrárního Bureau” nr II, 1928, s. 102–113; *Projev bývalého ministra dra Hodži*, ibidem, nr II, 1929, s. 120–123; M. Hodža, *Federácia v strednej Evrope*, Bratislava 1997; M. Pekník a kolektiv, *Milan Hodža. Štatník a politik*, VEDA vydavateľstvo SAV, Bratislava 2002; Dr M. Hodža, *Agrarna demokracia na tle prądów umysłowych współczesnej doby. (Dokończenie)*, „Młoda Myśl Ludowa” 1932, nr 6, s. 5–8; M. Podstawski, *Milan Hodža i plany utworzenia Federacji Środkowej Europy*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2002, t. 2, nr 4, s. 163–174; idem, *Milan Hodža – europejski wizjoner*, „Lithuania” Kwartalnik poświęcony problemom Europy Środkowo-Wschodniej, nr 1–2, 2002.

¹² M. Hodža, *Federation in Central Europe, Reflections and Reminiscences*, London 1942. W niniejszym artykule powołuję się na słowackie wydanie: M. Hodža, *Federácia v strednej Evrope a iné štúdié*, Bratislava 1997.

Austro-Węgier. Hodža zakładał, że nowy ład europejski mógłby się ukształtować, jako system pentarchii: Wielkiej Brytanii, Francji, Niemiec, federacji środkowoeuropejskiej i ZSRR.

Aby federacja środkowoeuropejska mogła stać się równorzędnym partnerem dla pozostałych państw, musiała zostać zbudowana na zasadzie federacji politycznej. Miała być zarządzana przez trzy wspólne organy: prezydenta, rząd tworzony przez kanclerza oraz kongres federalny. W kompetencjach rządu federalnego miały pozostawać sprawy: finansów, handlu międzynarodowego, spraw zagranicznych, obrony, sprawiedliwości, poczty i łączności, transportu wodnego i powietrznego oraz kooperacji. Ustawodawstwo miał zapewnić kongres federalny. Obywatelstwo narodowe miało być jednocześnie obywatelstwem federacji.

W zamyśle Hodży planowana przez niego federacja nie miała jednoczyć się wyłącznie poprzez wspólnotę spraw ekonomicznych i politycznych. One – jako najsilniejsze bodźce – miały tylko zainicjować integrowanie środkowoeuropejskich narodów. Ale sama federacja winna wyrastać z kultury i historii tych narodów, które w swej przeszłości miały już doświadczenia przynależności do organizmów wielonarodowych. Hodža myślał tu przede wszystkim o Niemczech i Austro-Węgrach. Zdawał sobie sprawę, że były to państwa zaborcze, które siłą wcieliły w swe granice inne narody. Ale właśnie w tym upatrywał przyczyn niepowodzenia tamtych działań. Uważał, że jeżeli narody same, dobrowolnie podejmą decyzję o tworzeniu wspólnej struktury ponadnarodowej, to wówczas się ona powiedzie.

Milan Hodža uważał, że przyszła środkowoeuropejska federacja winna tworzyć własną wspólną kulturę, wyrastającą ze wszystkich kultur jej narodów. Wskazywał tu na wielkie centra kulturowe, które miały emanować na pozostałe obszary. Wymieniał je w następującej kolejności: Warszawa,

Poznań, Kraków, Wiedeń, Praga, Budapeszt, Bukareszt, Belgrad, Zagrzeb, Sofia, Ateny¹³.

W czasie II wojny światowej politycy partii chłopskich z Europy Środkowej i Wschodniej podejmowali też wspólne prace nad przyszłością swojej części Europy. Patronowali tym inicjatywom Brytyjczycy zainteresowani w krzewieniu idei integracyjnych w tej części Europy (co wcale nie umniejsza myśli i działań polityków chłopskich). Utworzono wówczas dwie grupy. Jedną, której przewodził sir Frederick Whyte i profesorowie Robert Wiliam Seton-Watson i David Mitrany, działała pod egidą Królewskiego Instytutu Spraw Międzynarodowych. Pracowała nad funkcjonalnymi podstawami ścisłej współpracy w Europie Środkowej i Wschodniej. Miało to być podstawą, zgodnie z teorią funkcjonalną Davida Mitrany'ego, przyszłej ścisłej współpracy politycznej. Tzw. grupę liderów chłopskich (Peasant Leaders Group) tworzyli przedstawiciele partii chłopskich z państw środkowoeuropejskich.

Druga grupa zorganizowana we Wschodnioeuropejskiej Grupie Dyskusyjnej a później w Klubie Naddunajskim poszła dalej i pokusiła się o naszkicowanie planów integracji politycznej. Dyskutowano o różnych wariantach integracji, ale najbardziej rekomendowano opcję jednej dużej federacji politycznej dla wszystkich państw środkowoeuropejskich¹⁴.

Podobnie już na emigracji po 1945 r. politycy chłopscy i ich partie zorganizowani w Międzynarodowej Unii Chłopskiej (MUCh) w swych programach, tak pojedynczych każdej partii, jak i wspólnych postulowali utworzenie federacji środkowoeuropejskiej jako podstawy stosunków międzynarodowych w Europie. Federacja miała być związkiem politycznym,

¹³ Ibidem, s. 215–240. Nieco szerzej koncepcja tej federacji została omówiona w: A. Indraszczyk, *Zielona międzynarodówka...*, op. cit., s. 94–98.

¹⁴ Działalność tych grup omówiona została w: A. Indraszczyk, *Polski ruch ludowy...*, op. cit., s. 144–157.

ze wspólnymi organami władzy, w których kompetencjach znaleźć się powinny przede wszystkim polityka zagraniczna, polityka obronna. Należy zauważyć jednak, że w MUCH nie sporządzono jednak żadnego szczegółowego planu integracji państw środkowoeuropejskich¹⁵. Podobne stanowisko prezentowane było przez organizację o nazwie Central European Federalists (CEF), w której głównymi działaczami byli politycy partii chłopskich działających na emigracji. Celem tej organizacji było propagowanie utworzenia federacji środkowoeuropejskiej, jako konieczności ustanowienie trwałych stosunków pokojowych w Europie. Co ciekawe, CEF zawsze uważał, że integracja środkowoeuropejska musi dokonać się w formie federacji politycznej, jednakże z uznaniem przyjmował także inne propozycje, np. konfederacji w ramach tzw. degaule'owskiej Europy państw, uważając, że drogi do osiągnięcia ustroju federacji politycznej mogą przybierać różne formy i etapy¹⁶.

Z kolei partie chłopskie i ludowe działające w państwach zależnych od Związku Radzieckiego w ogóle nie podejmowały tego tematu. Było to dziwne chociażby ze względu na to, że państwa te wchodziły w skład Rady Wzajemnej Pomocy Gospodarczej oraz były członkami Układu Warszawskiego. Sytuacja taka wynikała z faktu, iż monopol na decyzje polityczne

¹⁵ Zob. Program uchwalony na I Kongresie Międzynarodowej Unii Chłopskiej, Waszyngton, 27 V 1948 r., [w:] *Źródła i materiały do badań nad działalnością Międzynarodowej Unii Chłopskiej*, t. 1, *Międzynarodowa Unia Chłopska 1947–1956*, B. Kačka-Rutkowska, S. Stępka (wyb. i oprac.), Warszawa 2007, s. 51–52; Wywiad sekretarza generalnego Międzynarodowej Unii Chłopskiej Georga M. Dymitrowa dla „Kultury”, „Kultura” (Paryż) 1949, nr 2.

¹⁶ Wiedza autora na temat myśli integracyjnej CEF pochodzi przede wszystkim z analizy organu prasowego CEF „European Press” z lat 1955–1979. Koncepcje te omówione zostały w: A. Indraszczyk, *Central European Federalists – Federaliści Środkowej Europy wobec integracji europejskiej*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 2013, nr 10, s. 93–109.

jak i zajmowanie się sprawami międzynarodowymi posiadały wyłącznie partie robotnicze/komunistyczne, natomiast partiom sojuszniczym przyznawane były pewne problemy, którymi mogły się one zajmować. Tematem zamiennym była problematyka pokoju, pokojowych stosunków międzynarodowych oraz międzynarodowej współpracy partii i organizacji chłopskich, ludowych i pokrewnych.

Kwestia integracji europejskiej w partiach chłopskich i o rodowodzie chłopskim po 1989 r.

Po przełomie 1989 r., partie chłopskie i ludowe, które odrodziły się lub uzyskały samodzielność, opowiadały się za włączeniem się państw środkowoeuropejskich do Wspólnot Europejskich/Unii Europejskiej. Nie przedstawiały jednak pogłębionej analizy oczekiwanego procesu integracji, ani tym bardziej efektu docelowego – formy, kształtu, kompetencji przyszłej Unii Europejskiej. Uznano, że dotychczasowy rozwój WE/UE, jaki realizowany był przez państwa zachodnie jest jedynym możliwym. Nie wysuwały żadnych alternatywnych rozwiązań integracyjnych. Oczywiście wszystkie partie żądały zabezpieczenia krajowych interesów gospodarczych, głównie w sektorze rolnictwa i życia na wsi, zachowania tożsamości i odrębności kulturowej państw członkowskich UE. Z ich enuncjacji politycznych i działalności politycznej można wnioskować, że partie te optowały za integracją o charakterze międzyrządowym. Za tzw. „Europą ojczyzn”.

Polskie Stronnictwo Ludowe było i jest przeciwne ewoluowaniu UE w kierunku Europy Regionów, obawiając się w tym niekorzystnych zmian w jedności państwa polskiego. Polscy ludowcy obawiają się, że silne regiony unijne mogą być zdolne do wprowadzania zmian w mentalności ich

mieszkańców. PSL popiera rozwój tożsamości regionalnej i lokalnej, ale jako części tożsamości narodowej¹⁷. PSL tylko w okresie debaty nad odrzuconym w 2005 r. Traktatem ustanawiającym Konstytucję dla Unii Europejskiej przez społeczności Francji i Holandii zaproponowało przyjęcie formuły dwupoziomowej: Konstytucji dla Obywateli – Deklaracji Europejskiej oraz Traktatu „Wspólna Europa”. Konstytucja miała określać wspólne wartości, cele i zasady ich osiągnięcia przez Unię i miała być uzupełniona przez Kartę Praw Podstawowych. Traktat „Wspólna Europa” miał być przeznaczony dla rządów państw członkowskich, w którym zreformowano by procedury zarządzania UE oraz wspierania państw członkowskich w obszarach zagrożeń społecznych, demograficznych, gospodarczych, politycznych¹⁸.

PSL sprzeciwiało się także próbom nadawania UE zróżnicowanych form rozwojowych. Było przeciwnie koncepcjom tzw. Europy dwóch lub kilku prędkości, czyli tworzenia mocniej zjednoczonego jądra Unii, oraz tzw. peryferii, czyli państw, które nie mogłyby lub nie chciałyby wejść na bardziej zaawansowany (politycznie) poziom jednoczenia. Polscy ludowcy upatrywali w tych koncepcjach zagrożenia dla stabilności Unii jako całości. Uważali, że UE powinna rozwijać się równomiernie, z udziałem wszystkich państw członkowskich¹⁹.

Z kolei jedna z chłopskich partii bułgarskich – Ludowy Związek Chłopski wydaje się być zainteresowana rozwojem UE jako Europy regionalnej. Tym argumentowała swoje postulaty

¹⁷ J. Dobrosz, *Euroregiony – hasła i rzeczywistość*, „Wieś i Państwo. Pismo ruchu ludowego” 1993, nr 2 (11), s. 169–173.

¹⁸ Deklaracja Europejska: PSL w sprawie Traktatu Konstytucyjnego, Warszawa, 1 III 2007, za: www.psl.org.pl [15.05.2010].

¹⁹ T. Hurkała, *Nie ma zgody na Unię dwóch prędkości*, „Zielony Sztandar” nr 16, 17 IV 2011, s. 7. Szerzej postawa PSL wobec integracji, razem z opisem działań posłów z PSL do Parlamentu Europejskiego opisana została w: A. Indraszczyk, *Polski ruch ludowy...*, op. cit., s. 326–383.

podziału Bułgarii na 6 silnych regionów, które miałyby szansę podmiotowego uczestnictwa w UE. Inna partia chłopska w Bułgarii – Bułgarski Ludowy Związek Chłopski opowiada się za ściślejszą integracją polityczną UE, a w przyszłości utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy. Niestety Związek nie podał konkretniejszego projektu co do kształtu i formy ustrojowej postulowanych Stanów Zjednoczonych Europy²⁰.

Także Chorwacka Partia Chłopska opowiadała się za przystąpieniem swego państwa do Unii Europejskiej. Przystąpienie Chorwacji do UE miało być wg. Chorwackiej Partii Chłopskiej częścią strategii bezpieczeństwa, którego poszukiwano właśnie w strukturach unijnych oraz w NATO²¹. Integracja z UE stała się priorytetem w programie politycznym partii, tak jak we wszystkich programach rządowych Chorwacji. W Unii ChPCh poszukiwała możliwości wspierania rozwoju gospodarczego państwa. W programie partii Unia i jej struktury występują w wielu miejscach, m.in. przy sprawach gospodarczych, socjalnych, ochronie środowiska, międzynarodowych. Jest tam mowa jednak o współpracy ze strukturami unijnymi, o wykorzystywaniu możliwości finansowych, jakie UE i jej programy pomocowe oferują²². Nic jednak w programie nie mówi się o kształcie, ideach, wartościach Unii. Z rozdziału traktującego o tożsamości kulturowej i narodowej, wnioskować można, że tak mocne akcentowanie tego problemu może być podyktowane obawą, by w ramach Unii Europejskiej nie następowało zmniejszenie przywiązania

²⁰ J. Jackowicz, *Bułgarskie partie chłopskie wobec problemów współczesnego państwa (do 2012 r.)*, [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyk, S. Stępka (red.), *Partie i ruchy chłopskie i ludowe w Europie wobec problemów współczesności. Państwo – forma, rola i zadania*, Warszawa 2014, s. 141, 147.

²¹ RAVNOMJERNI RAZVOJ HRVATSKE, s. 6, www.hss.hr/files/programski_dokument_hss_ravnomjerni_razvoj_hrvatske.pdf [14.01.2015].

²² Osnovne odrednice programa HSS-a 2012. – 2016, www.hss.hr/files/Osnovne%20odrednice%20programa%20HSS.pdf [12.01.2015].

Chorwatów do własnej historii. Ale to tylko domysły autora, nie poparte żadnym dokumentem wytworzonym przez Chorwacką Partię Chłopską, który by jednoznacznie wskazywał na taką interpretację.

Problematyka integracji europejskiej we współczesnych partiach ludowych – innych niż partie chłopskie

Wśród grupy partii ludowych niebędących partiami chłopskimi na wyróżnienie zasługują przede wszystkim Austriacka Partia Ludowa i hiszpańska Partia Ludowa, będące jednymi z głównych partii politycznych w swych państwach. Zaznaczone też zostanie stanowisko innych partii ludowych.

Austriacka Partia Ludowa (*Österreichische Volkspartei* – ÖVP) powstała w 1945 r.²³ Jej pierwszy program, w którym akcentowano m.in. dziedzictwo austriackie i patriotyzm, odzwierciedlał nastroje ówczesnych Austriaków. Dla nich Imperium Habsburskie kojarzyło się z tolerancją, jednoczeniem Europy i pokojowym współistnieniem narodów. W kolejnych dziesięcioleciach ÖVP nie prezentowała konkretnej postawy wobec idei integracji europejskiej. Adam Romejko podaje, że austriaccy ludowcy „w okresie powojennym popierali ideę włączenia Austrii do wspólnot europejskich”²⁴.

Dopiero w latach 90. ÖVP silniej zaakcentowała swoje zainteresowanie Europą i ideą integracji. Wsparała starania Austrii do wejścia do Unii Europejskiej. W programie zasadniczym

²³ Szerzej na temat Austriackiej Partii Ludowej zob. A. Romejko, *Miejsce i rola Austriackiej Partii Ludowej we współczesnej Austrii*, [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyk, S. Stępka (red.), *Partie chłopskie i ludowe w Polsce oraz Europie Środkowo-Wschodniej (1989–2009)*, Warszawa 2010, s. 299–318.

²⁴ A. Romejko, *Austriacka Partia Ludowa...*, op. cit., s. 309 (przyp. 51).

z 1995 r. postulowała konieczność utrzymania różnorodności kulturowej Europy, w tym ochrony tożsamości kulturowej Austriaków. Szczególne poparcie dla integracji wskazano w wymiarze środkowoeuropejskim, co zapewne wynika z przeszłości Austrii. Integracja w rozumieniu ÖVP ma prowadzić do utrwalenia pokoju, bezpieczeństwa, sprawiedliwości i dobrobytu²⁵.

Nieodzownym elementem dyskursu o integracji w ÖVP jest postulowanie oparcia integracji o zasady subsydiarności i pomocniczości. Z jednej strony ma to pozwalać skuteczniej, bo z zaangażowaniem struktur UE, rozwiązywać problemy, ale z drugiej pozwala zachować stabilną niezależność państwa. Na pokreślenie zasługuje także polityka lidera ÖVP Aloisa Mocka, który dążył do przewyciężenia niewiary w instytucje unijne, jednocześnie głosząc konieczność pogłębiania procesu integracji, bez czego Europa pozostanie „budowlą z piękną fasadą”. Służyć temu miało np. zawarcie w prawie międzynarodowym kwestii narodowości i uzyskania dla niej poparcia społecznego. Wg. austriackich ludowców miało to pozwolić na uzyskanie silniejszych pozycji przez instytucje europejskie. ÖVP postulowała więc model integracji w kierunku federacyjnym, opartym na subsydiarności, w którym poszanowana będzie odrębność i samodzielność niższych szczebli: państwowego, regionalnego, prowincjonalnego i gminnego²⁶.

W trakcie debaty nad przyjęciem Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Unii Europejskiej ÖVP głosowała za jego pełną akceptacją. Szef frakcji ÖVP Wilhelm Molterer stwierdził, że „Austria potrzebuje silnej Europy, a silna Europa potrzebuje konstytucji”²⁷.

²⁵ Ibidem, s. 311–312.

²⁶ Ibidem, s. 315–316; A. Szymański, *Austria. Prawie pełna kontynuacja*, [w:] L. Jesień (red.), *Zmiana i kontynuacja. Polityka europejska wybranych państw Unii Europejskiej*, Warszawa 2008, s. 25.

²⁷ Cytat za: ibidem, s. 32.

Jeszcze wyraźniejszy zwrot w postawie wobec integracji europejskiej nastąpił w ÖVP po wykształceniu się w jej strukturach platformy Nowa Europa. W 2007 r. jej liderzy Karl Koller i Christoph Korosec w formie wykładu ogłosili swoją wizję przyszłej Europy. Zdecydowanie opowiedzieli się za tworzeniem Federacji Europejskiej przez wybrane kraje (nie wszystkie należące do UE). Przekonywali, że szereg zdań związanych z ochroną środowiska, miejscami pracy, wpływami globalizacji wymyka się spod możliwości ich rozwiązania przez państwa narodowe. Wskazywali, że problemy te należy rozwiązywać na szczeblach ponadnarodowych. Według nich takie sektory polityki jak: bezpieczeństwo zewnętrzne i wewnętrzne, ochrona środowiska, ochrona przed negatywnymi skutkami globalizacji powinny być zarządzane na poziomie europejskim a nie narodowym. Dlatego optowali za tworzeniem Federacji Europejskiej, jako ścisłego organizmu politycznego. Kryterium doboru państw ustawiono na odpowiednich poziomach ekonomicznych – PKB, co wykluczyć miało państwa słabe ekonomicznie. Powstanie takiego „rdzennie europejskiego państwa związkowego” miałyby pomóc w przewyżnianiu negatywnych skutków globalizacji oraz w kreowaniu ekonomicznej i politycznej siły Europy. FE miałyby być częścią UE, a w jej skład wejść miały Austria, Niemcy, Francja oraz inne kraje²⁸.

Propozycja Nowej Europy wpisuje się w nurt formuły Europy o różnych prędkościach. Koller i Korosec nie negowali przecież istnienia UE, ale formułowali potrzebę pogłębiania politycznych związków wśród części państw.

Inne stanowisko wobec integracji europejskiej prezentuje inna wielka partia ludowa – Partia Ludowa (Partido Popular

²⁸ E. Wojno-Owczarska, *Globalizacja – szansa czy zagrożenie? Austriacka Partia Ludowa wobec problemu globalizacji*, [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyk, S. Stęпка (red.), *Partie i ruchy chłopskie i ludowe w Europie wobec problemów współczesności. Państwo – forma, rola i zadania*, Warszawa 2014, s. 171–173.

– PP), jedna z dwóch największych partii politycznych w Hiszpanii. Jej stanowisko wobec integracji, prezentowane w latach 1996–2004, kiedy to partia ta rządziła krajem, zostało dobrze podsumowane w programie wyborczym jej rywalki – Hiszpańskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej (Partido Socialista Obrero Español – PSOE). Pisano w nim:

Opowiadając się za wizją [UE] odległą od Europy federalnej i odchodzącą od pogłębiania europejskiego projektu politycznego, Partia Ludowa [...] postawiła na Unię zasadniczo międzyrządową w sensie politycznym, pozbawioną autonomii politycznej i uzależnioną od Stanów Zjednoczonych w zakresie działań zagranicznych i bezpieczeństwa, a w sensie gospodarczym ograniczoną do buchalteryjnej i ubogiej koncepcji (jednolity rynek i euro). Zrezygnowała z prawdziwej Unii gospodarczej i politycznej, która pozwoliłaby zbliżyć Europę do obywateli i obywaterek i oddziaływać globalnie [...]²⁹.

Partia Ludowa była przeciwna ideom federacyjnym, ale popierała wejście Hiszpanii do Wspólnot Europejskich i tworzenie Unii Europejskiej. Retoryka Partii Ludowej wynika z jej postrzegania wewnętrznych problemów ustrojowych Hiszpanii. Opowiada się ona za państwem jednolitym i scentralizowanym. W specyficznym systemie politycznym Hiszpanii PP dąży do utrzymania zregionalizowanego państwa unitarnego. W swoich programach wyborczych PP podkreślała wielką rolę projektu europejskiego, ale rolę gospodarczą i pomocową³⁰.

Pomimo dość sceptycznej postawy wobec kierunku integracji politycznej EU PP poparła Traktat ustanawiający konstytucję dla Unii Europejskiej. Argumentowano, że „konstytucja

²⁹ Cytat taz: B. Wojna, *Hiszpania. Między dwiema tradycjami europejskimi*, [w:] *Zmiana i kontynuacja. Polityka...*, op. cit., s. 86.

³⁰ Ibidem, s. 88.

europajska jest niezbędna, aby rozszerzona Europa mogła iść naprzód³¹. Więcej państw w UE to więcej podmiotów, które nie chcą ścisłej integracji w formie federacji. Rozszerzenie było na rękę PP i dlatego partia ta godziła się na tzw. „eurokonstytucję”, która umożliwiała rozszerzenie i gwarantowała skuteczne zarządzanie strukturami unijnymi. PP popierała także rozwój Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa oraz Europejskiej Polityki Bezpieczeństwa i Obrony. W modelu gospodarczo-społecznym PP opowiadała się za tzw. trzecią drogą wg. Brytyjskiego premiera Tony’ego Blaira, opartą na liberalizmie gospodarczym i elastycznym rynku pracy i powinnościach państwowych. Z tym, że PP uważała, iż nie potrzeba w tym obszarze twardych klamr na poziomie unijnym, a wystarczą reformy w państwach członkowskich³².

Stanowisko takie PP utrzymała i realizuje nadal. W programie z 2011 r. PP wyraźnie potwierdziła, iż rozwój Hiszpanii uzależniony jest od rozwoju Unii Europejskiej. Partia postulowała poparcie dla wielu procesów wewnątrz integracyjnych Unii, takich jak: rozwój Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa, reform finansów Unii, w tym wspieranie unii walutowej i bankowej, znoszenie wewnętrznych barier gospodarczych, wspieranie rozwoju rybołówstwa, rolnictwa i innych sektorów gospodarczych. Partia Ludowa bardzo mocno akcentowała takie idee i zasady Unii jak: subsydiarność, pomocniczość, wspieranie demokracji. PP zauważała także, iż Hiszpania utraciła wpływy na oddziaływanie w Unii. Aby to zmienić postulowała większe zaangażowanie się w prace unijne³³.

³¹ Cytat za: *ibidem*, s. 91.

³² *Ibidem*, s. 92–96.

³³ *Programa electoral Partido Popular 2011. Más sociedad, mejor gobierno*, s. 193–199. www.pp.es/sites/default/files/documentos/5751-20111101123811.pdf

Jednakże PP nie poruszała zasadniczych tematów, takich jak reforma polityczna UE, docelowy kształt UE, forma i zakres wewnętrznej integracji Unii. Z zastrzeżeń co do tego, że Hiszpania nie należy do centrum politycznego i kierowniczego UE, uznać można iż PP nadal konsekwentnie opowiada się za Unią jako modelem między państwowym, międzyrządowym o bardzo zaawansowanych powiązaniach wewnętrznych ale tylko w wymiarach gospodarczym, społecznym i kulturalnym.

W programie na wybory do Parlamentu Europejskiego w 2014 r. PP wskazywała na globalizację współzależności w wielu dziedzinach życia i w tym kontekście oczekiwała modernizacji UE w kierunku ulepszenia procesów podejmowania decyzji, ale w zgodzie z poszanowaniem kompetencji państw członkowskich. PP opowiadała się za koniecznością modernizacji Wspólnej Polityki Zagranicznej i Wspólnej Polityki Bezpieczeństwa i Obrony, tak by Unia zdolna była do podejmowania skutecznych działań na arenie międzynarodowej³⁴. W programie z 2014 r., jak i w poprzednich, mocno podkreślano pogłębianie solidarności w Unii Europejskiej, zwiększenie otwarcia na obywateli, na ich udział w wyborach, na zarządzanie instytucjami unijnymi³⁵. (Akcenty te zapewne były też pochodną kryzysu, jaki przechodzi Hiszpania, która potrzebuje finansowego wsparcia ze strony UE, ale także wypracowania nowych wartości i zasad polityki gospodarczej i międzynarodowej)

Inną partią ludową, znacznie mniejszą od dwu poprzednich, jest Unia Chrześcijańskich Demokratów – Czechosłowacka Partia Ludowa (KDU-ČSL), partia powstała w 1992 r. z połączenia Czechosłowackiej Partii Ludowej oraz

³⁴ Programa Electoral. Elecciones Al Parlamento Europeo 25 mayo 2014, s. 104, www.pp.es/sites/default/files/documentos/programa_electoral_europeas_2014.pdf

³⁵ Ibidem, s. 105.

Chrześcijańskich Demokratów. Partia ta należy do najbardziej proeuropejskich partii w Czechach. Partia propagowała wejście Czech zarówno do UE jak i do NATO. Poprzez włączenie się w struktury UE partia upatrywała stabilizacji polityczno-gospodarczej Czech, wzrostu rozwoju gospodarczego. Czescy chrześcijańscy demokraci i ludowcy preferują zjednoczoną, stabilną, bezpieczną Unię Europejską. Widzą UE jako gwarant stabilizacji stosunków międzynarodowych w Europie. Opowiadają się za aktywną polityką sąsiedztwa oraz propagowaniem wartości demokratycznych i praw człowieka na świecie. Partia opowiada się za jednolitą wspólną polityką zagraniczną UE, wspólną polityką bezpieczeństwa UE, za posiadaniem przez UE armii zbrojnej. Partia popiera także tworzenie wspólnej strefy ekonomicznej, w tym walutowej. Jednocześnie partia mocno akcentowała potrzebą zachowania tożsamości i dziedzictwa narodowego³⁶.

Podsumowanie/wnioski

Charakterystycznymi cechami myśli integracyjnej prezentowanej przez partie chłopskie i ludowe – o rodowodzie chłopskim były/są:

- aż do 1989 r. terytorialnie przede wszystkim myślano o integracji obszaru Europy Środkowej, skupionego albo wokół Polski i Czechosłowacji, albo pomiędzy Niemcami a ZSRR;
- aż do 1989 r. sprzeciwiano się wszelkim planom szybkiej (natychmiastowej, jednoczesnej) integracji wszystkich państw Europy, a przede wszystkim państw

³⁶ T. Hach, E. Žáčková, *Chrześcijańska i Demokratyczna Unia – Czechosłowacka Partia Ludowa*, [w:] *Partie i ruchy chłopskie i ludowe w Europie wobec problemów współczesności. Państwo...*, op. cit., s. 196.

zachodnich z państwami z Europy Środkowej. Uważano, że taka integracja pomiędzy bardziej rozwiniętymi i bogatszymi państwami zachodnimi a mniej rozwiniętymi i słabszymi ekonomicznie państwami środkowoeuropejskimi postawiłaby te państwa w roli „petentów”, „wasali” państw silniejszych. Dlatego postulowano najpierw zintegrowanie państw środkowoeuropejskich, a dopiero później łączenie ich, jako jednego wspólnego organizmu, z państwami zachodnioeuropejskimi;

- w kwestii ustrojowej zawsze myślano o integracji politycznej, bez względu czy używano nazw federacji, konfederacji, związku, bloku, to zawsze zarządzane one miały być przez wspólne organy polityczne, w których kompetencjach znajdować się miała przede wszystkim polityka zagraniczna i obronna oraz sprawy skarbowe i handlowe;
- dopiero po przełomie 1989 r., upadku komunizmu i zwrócenia się państw Europy Środkowej i Wschodniej ku Wspólnotom Europejskim/Unii Europejskiej nie obserwujemy już postulatów integracji politycznej, a raczej porozumień międzyrządowych. Zaznaczyć jednak należy, że partie chłopskie i o rodowodzie chłopskim, działające po 1989 r. nie są bezpośrednimi kontynuatorkami wcześniejszych, historycznych partii, działających do lat 40. w ojczyznach, a później na emigracji;
- występowanie wcześniej postulatów integracji politycznej związane było z dużym zagrożeniem utraty państwa lub wręcz jego nieposiadaniem, a integracja miała albo zapewnić przetrwanie państw, albo ich odzyskanie;
- brak postulatów integracji politycznej po 1989 r. najprawdopodobniej wynikał z przekonania o stabilności nowego ładu międzynarodowego w Europie (rozpad

- ZSRR, Niemcy demokratyczne jako jedna z głównych sił napędzających integrację);
- z kolei partie ludowe (inne niż chłopskie) w kwestiach integracji europejskiej nie wiele mają wspólnych postulatów. Wszystkie opowiadają się za integracją, silną Unią, ale część na zasadzie porozumienia międzyrządowego, a część skłania się ku ściślejszej integracji politycznej;
 - wszystkie partie z integracją łączyły możliwości i szanse wzrostu gospodarczego i przyspieszenia rozwoju cywilizacyjnego.

Bibliografia

Źródła

- Lato S., Stankiewicz W., *Programy stronnictw ludowych. Zbiór dokumentów*, Warszawa 1969.
- Osnovne odrednice programa HSS-a 2012–2016, www.hss.hr/files/Osnovne%20odrednice%20programa%20HSS.pdf [12.01.2015].
- Programa electoral Partido Popular 2011. Más sociedad, mejor gobierno*, www.pp.es/sites/default/files/documentos/5751-20111101123811.pdf
- Programa Electoral. Elecciones Al Parlamento Europeo 25 mayo 2014, www.pp.es/sites/default/files/documentos/programa_electoral_europeas_2014.pdf
- RAVNOMJERNI RAZVOJ HRVATSKE, www.hss.hr/files/programski_dokument_hss_ravnomjerni_razvoj_hrvatske.pdf [14.01.2015].
- Wywiad sekretarza generalnego Międzynarodowej Unii Chłopskiej Georga M. Dymitrowa dla „Kultury”, „Kultura” (Paryż) 1949, nr 2.
- Źródła i materiały do badań nad działalnością Międzynarodowej Unii Chłopskiej*, t. 1, *Międzynarodowa Unia Chłopska 1947–1956*, wyb. i oprac. B. Kącka-Rutkowska, S. Stęпка, Warszawa 2007.

Literatura

- Dąbski J., *Ideologia chłopska*, Warszawa 1929.
- Dąbski J., *Stany Zjednoczone Europy*, „Gazeta Chłopska” nr 9, 11 IV 1926.
- Deklaracja Europejska: PSL w sprawie Traktatu Konstytucyjnego, Warszawa, 1 III 2007, za: www.psl.org.pl [15.05.2010].
- Dobrosz J., *Euroregiony – hasła i rzeczywistość*, „Wieś i Państwo. Pismo ruchu ludowego” 1993, nr 2 (11).
- Hach T., Żáčková E., *Chrześcijańska i Demokratyczna Unia – Czechosłowacka Partia Ludowa*, [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyka, S. Stępka (red.), *Partie i ruchy chłopskie i ludowe w Europie wobec problemów współczesności. Państwo – forma, rola i zadania*, Warszawa 2014.
- Hodža M., *Články, reči, štúdie, sv. IV, Cesty stredo-evropskej agrárnej demokracie. 1921–1931, Diel druhy, Agrárna demokracia a nová stredná Evropa*, Praha 1931.
- Hodža M., *Federácia v strednej Europe a iné štúdié*, Bratislava 1997.
- Hodža M., *Agrarna demokracja na tle prądów umysłowych współczesnej doby. (Dokończenie)*, „Młoda Myśl Ludowa” 1932, nr 6.
- Hurkała T., *Nie ma zgody na Unię dwóch prędkości*, „Zielony Sztandar”, nr 16, 17 IV 2011.
- Indraszczyk A., *Central European Federalists – Federaliści Środkowej Europy wobec integracji europejskiej*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 2013, nr 10.
- Indraszczyk A., *Polski ruch ludowy wobec integracji europejskiej*, Warszawa 2014.
- Indraszczyk A., *Zielona międzynarodówka. Współpraca partii chłopskich z państw Europy Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2008.
- Jackowicz J., *Bułgarskie partie chłopskie wobec problemów współczesnego państwa (do 2012 r.)*, [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyk, S. Stępka (red.), *Partie i ruchy chłopskie i ludowe w Europie wobec problemów współczesności. Państwo – forma, rola i zadania*, Warszawa 2014.
- Kuncewicz J., *Na nowych drogach. Próba programu z uwzględnieniem potrzeby koniecznej przebudowy życia gospodarczo-społecznego i państwowego*, b.m.w. 1932.

- Kuncewicz J., *O pełnie wyzwolenie człowieka*, Londyn 1945.
- Kuncewicz J., *Prądy społeczno-polityczne w świecie powojennym*, „Młoda Myśl Ludowa” nr 8–9–10, VIII-X 1933.
- Kuncewicz J., *Przebudowa. Rzecz o życiu i ustroju Polski*, Warszawa 1930.
- Kuncewicz J., *Rooseveltyzm*, „Młoda Myśl Ludowa”, nr 1, I 1934.
- Kuncewicz J., *Rosja jako teren doświadczalny*, „Młoda Myśl Ludowa” nr 3, III 1935.
- Malíř J., Pavel Marek P. a kolektiv, *Politické strany. Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a československu 1861–2004*, I. Díl, Období 1861–1938, Brno 2005.
- Pekník M. a kolektiv, *Milan Hodža. Štatnik a politik*, Bratislava 2002.
- Podgajna E., *Stany Zjednoczone Europy – koncepcja integracyjna państw w myśli politycznej Stronnictwa Chłopskiego*, [w:] H. Stys (red.), *Koncepcje integracji w Europie w XX i XXI wieku. Myśl polityczna*, Toruń 2008.
- Podstawski M., *Milan Hodža i plany utworzenia Federacji Środkowej Europy*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2002, t. 2, nr 4.
- Romejko A., *Miejsce i rola Austriackiej Partii Ludowej we współczesnej Austrii* [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyk, S. Stęпка (red.), *Partie chłopskie i ludowe w Polsce oraz Europie Środkowo-Wschodniej (1989–2009)*, Warszawa 2010.
- Szymański A., *Austria. Prawie pełna kontynuacja*, [w:] *Zmiana i kontynuacja. Polityka europejska wybranych państw Unii Europejskiej*, pod red. nauk. Leszka Jesienia, Warszawa 2008.
- Wojna B., *Hiszpania. Między dwiema tradycjami europejskimi*, [w:] *Zmiana i kontynuacja. Polityka europejska wybranych państw Unii Europejskiej*, pod red. nauk. Leszka Jesienia, Warszawa 2008.
- Wojno-Owczarska E., *Globalizacja – szansa czy zagrożenie? Austriacka Partia Ludowa wobec problemu globalizacji*, [w:] J. Gmitruk, A. Indraszczyk, S. Stęпка (red.), *Partie i ruchy chłopskie i ludowe w Europie wobec problemów współczesności. Państwo – forma, rola i zadania*, Warszawa 2014.

Anna Rażny

Integracja europejska z perspektywy Rosji

Wszystkie rosyjskie koncepcje jednoczenia Europy uwarunkowane są historią Rosji i jej kształtem cywilizacyjnym. Z punktu widzenia integracji europejskiej szczególnie ważny jest ten drugi, określony przez powiązanie z Bizancjum oraz będące pozostałościami niewoli mongolskiej wpływy azjatyckie nazywane przez współczesnych historyków rosyjskich ordyńskimi¹. Jednakże bizantyjskie pierwiastki, nie zaś ordyńskie – przez Feliksa Konecznego określane mianem turańskich – zadecydowały o nieprzystawalności Rosji do zachodniej Europy i są nadal aktualnym świadectwem jej podziału na dwa obszary cywilizacyjne: rzymski i bizantyjski, będące skutkiem podziału nade wszystko chrześcijaństwa a dopiero w drugiej kolejności imperium rzymskiego. Należy przy tym podkreślić, że w Rosji pierwiastki bizantyjskie dotyczą samych form życia osobowego i społecznego (wspólnotowego), nie zaś jego sensu i celu. Te ostatnie bowiem wypełnione zostały wraz z przyjęciem chrztu przez księstwa ruskie treścią chrześcijańską, emanującą przyjęciem wartości chrześcijańskich za normy życia. Idzie tu o hierarchizację wartości chrześcijańskich jako najwyższych pozytywnych, podporządkowanych dobru absolutnemu – Absolutowi – wskazującemu sens i cel istnienia. Bizantyzm – również rosyjski – nie obejmuje

¹ Por. m.in.: J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, tłum. M. Kotowska, Warszawa 2005.

tych wartości z prostej przyczyny: mają one charakter absolutny i bezwzględny – nie ulegają formie cywilizacyjnej. Gdy mówimy o podziale Europy, nie możemy tym pojęciem obejmować świata wartości najwyższych – jak uniwersum aksjologiczne – pozwala nazwać fenomenologia. Z kolei pierwiastki turańskie, oddzielające Rosję od Europy, mają drugorzędne znaczenie dla jej kształtu cywilizacyjnego – obejmują one bowiem nade wszystko sposób sprawowania władzy i relacje między władzą a społeczeństwem, a więc to, co stanowi za ledwie wartości instrumentalne w odniesieniu do wartości sensu i celu życia. – Zgodnie z klasycznym sposobem hierarchizacji przedstawionej przez Arystotelesa w *Etyce nikomańskiej*: są wartości celów i wartości działań; te pierwsze stoją wyżej, gdyż nie mogą być instrumentalizowane. Drugie natomiast ze swej natury są środkami do osiągnięcia celów i jako takie są wobec pierwszych podrzędne².

Tego nie uwzględnia typologia cywilizacyjna Konecznego w odniesieniu do Rosji³. Z aksjologicznego punktu widzenia rozdział cywilizacyjny między Rosją i Europą – cywilizacją łacińską i bizantyjsko-turańską – jest o wiele bardziej złożony. Nieprzystawalność czy też rozdział pojawia się na poziomie wartości określanych przez Maxa Schelera jako witalne – należą wartości ekonomiczne, techniczne – i na poziomie wartości kulturowych, do których zaliczane są także wartości poznawcze i estetyczne. Trudno mówić o nieprzystawalności

² Zob. m.in.: R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa 1970; W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] idem, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981; S. Kowalczyk, *Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004; *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, tłum. W. Bober, R. Dobrowolski, J. Górnicka i inni, Warszawa 2009.

³ Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 2003; idem, *Cywilizacja bizantyjska*, Warszawa 1997; idem, *O ład w historii*, Kraków 2003.

w szeregu wartości moralnych i religijnych – z małymi wyjątkami, które mają charakter dogmatyczny. Władysław Stróżewski, wzorując się na koncepcji Maxa Schelera, wymienia cztery grupy wartości. Zwraca jednocześnie uwagę na problem ich hierarchizacji:

Najczęściej dzieli się wartości na cztery następujące grupy:

1. witalne, do których należą wszelkie wartości ekonomiczne, a częściowo i techniczne, 2. kulturowe wraz z wartościami poznawczymi, estetycznymi itp., 3. moralne, 4. religijne. Kolejność ich wyliczenia nie jest równoznaczna z ich hierarchią. Ale problem hierarchii istnieje, a zadaniem aksjologii jest nie tylko znalezienie kryteriów dla odpowiedniego uszeregowania wartości w ramach jednej dziedziny, ale i zajęcie się problemem hierarchii różnych dziedzin⁴.

Przykładem nieprzystawalności Rosji do Europy czy podziału w sferze wartości witalnych i kulturowych są relacje polsko-rosyjskie. To, co łączy Polskę z krajami Europy Zachodniej, oddziela ją od Rosji. W sposób wyjątkowo trafny i dogłębny istotę różnic na tym poziomie aksjologicznym ujął Koneczny. Świat łaciński – podkreśla – nacechowany jest nade wszystko personalizmem, pociągającym za sobą ukierunkowanie wolnościowe z jednej strony, z drugiej – dążność do solidaryzmu narodowego i społecznego. W przeciwieństwie do cywilizacji łacińskiej – bizantyjska i turańska mają charakter gromadnościowy. Pociąga on za sobą inne ukształtowanie ustrojowe i społeczne – w duchu przemocy. Cywilizacje gromadnościowe – podkreśla Koneczny – tworzą społeczny mechanizm, w przeciwieństwie do łacińskiej, która rodzi organizm społeczny. Nawiązując do koncepcji Konecznego, Mieczysław Krąpiec pisze:

⁴ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 27.

Wewnętrzne rozbieżności Europy na Wschód i Zachód od czasów średniowiecznych jest faktem, który domaga się wyjaśnienia nie tylko historycznego, ale także kulturowo-cywilizacyjnego. Funkcjonujące bowiem wyrażenie o ‘chrześcijańskiej cywilizacji’ Europy wymaga dookreślenia, albowiem nie ma jakiegokolwiek jednej cywilizacji (w rozumieniu: sposobu życia społecznego) chrześcijańskiej. Świat bowiem bizantyjski był cywilizacyjnie różny od świata cywilizacji łacińskiej. I chociaż chrześcijaństwo w swych dogmatycznych sformułowaniach zasadniczo nie różni się w świecie rzymskim i w świecie bizantyjskim (wyjąwszy sprawy prymatu papieża), to jednak istnieją zasadnicze różnice cywilizacyjne, pochodzące z różnego systemu prawa. Z drugiej strony świat protestancki, chociaż nie przyjmuje niektórych dogmatów katolickich, to jednak w dużej mierze wytrwał przy cywilizacji łacińskiej⁵.

Cywilizacyjne różnice między Europą i księstwami ruskimi uwidoczniły się w okresie umacniania i poszerzania państwa moskiewskiego. Nabrały zaś nowego znaczenia po upadku Konstantynopola w 1543 roku. Upadek ten oznaczał, że Moskwa stała się jedynym w Europie silnym państwem prawosławnym, a co za tym idzie – kontynuatorem dziedzictwa bizantyjskiego. Nowa jej rola została podkreślona przez małżeństwo, jakie zawarł Iwan III z księżniczką bizantyjską, Zofią Paleolog, bratanicą Konstantyna XI, ostatniego władcy Bizancjum. Zofia wpływy bizantyjskie nie tylko umocniła, ale również poszerzyła. Wpływy te na gruncie interpretacji historycznej i kulturowej przedstawiane są zazwyczaj jako proces obejmujący władców i władzę oraz społeczeństwa im podległe, a także stosunki kształtujące się między nimi i kościołem. A więc na poziomie dwóch podstawowych szeregów wartości w Schelerowskiej hierarchii. Nie obejmują wartości

⁵ M.A. Krąpiec, *Dzieła. O ludzką politykę*, t. XVII, Lublin, 1998, s. 197–198.

moralnych, wyrastających z etyki chrześcijańskiej, a także metafizyczno-eschatologicznych. Mają nade wszystko wymiar polityczny, społeczny i kulturowy.

Przyjazd Zofii do Moskwy – czytamy w *Historii Rosji* Ludwika Bazylowa i Pawła Wieczorkiewicza – spowodował w każdym razie poważne zmiany w dziedzinie obyczajów i ceremoniału dworskiego, który zaczęto dostosowywać do wzorów bizantyjskich kosztem dawnej bezpośredniości i prostoty. Iwan III zaczął się tytułować ‘z Bożej łaski władcą całej Rusi, wielkim księciem włodzimierskim i moskiewskim’, czasami używał już także tytułu cara. W jego pieczęci znalazł się dwugłowy orzeł bizantyjski⁶.

Od tego momentu tworzy się podatny grunt dla powstania tezy o wyjątkowej roli cara w obronie prawosławia przed innowiercami.

Zaczął – pisze Michaił Heller – kształtować się pogląd że, ‘ruski władca powołany jest po to, aby zastąpić cesarza bizantyjskiego, a Rusini powinni zająć pierwsze miejsce wśród narodów prawosławnych, usuwając w cień Greków, ponieważ są lepszymi od nich chrześcijanami’⁷.

Pierwsze miejsce po to, aby wszystkie narody prawosławne skupić wokół władcy moskiewskiego. Idea jednoczenia na gruncie prawosławia pojawiła się na gruncie rosyjskim w momencie szczególnym dla Europy – po upadku Konstantynopola – w sytuacji pogłębionego podziału chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie. Powstała w klasztorach,

⁶ L. Bazylow, P. Wieczorkiewicz, *Historia Rosji*, Wrocław 2005, s. 67.

⁷ M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000, s. 115.

które odgrywały pierwszorzędną rolę w ówczesnym życiu nie tylko kulturowym, ale również politycznym. Mnich Josif Wołocki z klasztoru wołokołamskiego stworzył koncepcję władzy księcia moskiewskiego. Mnich Filoteusz z klasztoru pskowskiego – religijno-metafizyczną, eschatologiczną koncepcję państwa. Szczególne znaczenie dla przyszłości Rosji miała ta druga idea, określająca Moskwę jako Trzeci Rzym. Ona właśnie w drugiej połowie XIX wieku stała się inspiracją dla narodzin panslawizmu.

W posłaniu do Wasyla III, syna Iwana i księżniczki bizantyjskiej Zofii, Filoteusz sformułował mesjanistyczny program dla Moskwy. Wspomniał o tym, że pierwszy Rzym upadł zżerany od wewnątrz przez pogaństwo, drugi – pod ciosami niewiernych, prorokował: dwa Rzymy upadły, trzeci – Moskwa – stoi, a czwartego już nie będzie. Będzie. Historia zatoczyła koło: wszystkie prawosławne państwa chrześcijańskie jednoczyły się, ‘tworząc twoje państwo’. A w ‘miłym Bogu mieście Moskwie’ Sobór Uspienski jaśnieje niczym słońce na cały wszechświat⁸.

Trzeci Rzym to wspólnota duchowa narodu zrodzona na gruncie wspólnoty cerkiewnej, obejmującej inne narody. Moskwa miała bowiem być w tej koncepcji Rzymem dla wszystkich prawosławnych i odpowiadać za kondycję całego świata przed nadejściem Sądu Ostatecznego. Abt Trzeci Rzym nie upadł, konieczna jest troska o jego duchowe i moralne oblicze, co sygnalizuje Filoteusz już w tytule swego posłania do wielkiego księcia Wasyla III: *O naprawie znaku krzyża i sodomskiej rozpuście*. Do twej koncepcji Moskwy Trzeciego Rzymu nawiąże Aleksander Dugin m. in. w książkach: *Podstawy geopolityki. Geopolityczna przyszłość Rosji* (*Основы геополитики*.

⁸ Ibidem, s. 124.

Геополитическое будущее России), *Drogi absolutu (Путю Абсолюта)*, *Absolutna Ojczyzna (Абсолютная Родина)*.

Pierwotnie – w okresie umacniania państwa moskiewskiego – teoria mnicha z pskowskiego monasteru nie miała charakteru ideologii uzasadniającej program poszerzania granic i budowy imperium. Jak pisze Andrzej Andrusiewicz:

Listy Filoteusza nie były programem politycznym, lecz wezwaniem wielkiego księcia do duchowej czujności, by Ruś nie odeszła od swego ideału duchowego i nie podzieliła straszliwego losu dwóch Rzymów. Podtekst eschatologiczny listów sugerował, iż trzeci, ostatni Rzym, a w znaczeniu kosmologicznym świat – oznaczał jego koniec. Dwie świadomości: kosmologiczna i historyczna, nakładały się na siebie, warunkując zarówno prorocтва, jak i percepcję⁹.

Taki obraz Moskwy – Trzeciego Rzymu świadczy o tym, że Filoteusz był daleki od idei kształtowania ziemskiego imperium ruskiego z silną władzą księcia, wyrastającą z tradycji bizantyjskiego cesaropapizmu. Obca była mu również apologia społeczności Rusinów jako narodu wybranego, poprzez który działa Opatrzność i dzięki któremu realizuje ideał Niebieskiego Jeruzalem. Z koncepcji Filoteusza zrodził się ideał Świętej Rusi – imperium ducha i kult świętości ziemi, na której rozpoczyna się wędrówka do Ojczyzny niebieskiej. Wędrówka wspólnoty religii i narodu.

Święta Ruś – kontynuuje Andrusiewicz – jako ‘ziemia święta’ obejmowała całe ziemskie życie, nakładając na państwo moskiewskie obowiązek zachowania prawosławia w czystej formie. (...) Mimo że Święta Ruś jawiła się jako miejsce duchowe, gdzie dokonywała się tajemnica zbawienia człowieka,

⁹ A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. I, Warszawa 2004, s. 280.

nakładano na państwo moskiewskie obowiązek ziemskiej obrony Królestwa Chrystusa – Trzeciego Rzymu. Świętość uległa personalizacji. Naród ruski i jego władcy odpowiadali przed świętymi i przed Bogiem. Świętość uznawano za ważną część staroruskiej struktury państwowej, świętych za następców ‘carstwa’ (*swiatoj car*) i ziemstwa (*mir* – świat). W mistycznym planie Ruś przekształciła się w Ziemię Chrystusa, co nakładało na mieszkańców nadludzkie wręcz obowiązki¹⁰.

W imię chrześcijan prawosławnych, ale także tych, którzy zniekształcili naukę Chrystusową – katolików – i powinni się nawrócić.

Idea Moskwy – Trzeciego Rzymu powróci w drugiej połowie wieku XIX w zmienionej postaci – z domieszką dwóch obcych jej pierwotnie pierwiastków: imperialnego w duchu turańskim i nacjonalistycznego. W takiej nowej formie stała się ona kwintesencją teorii Mikołaja Danilewskiego i powstałego na jej gruncie panslawizmu. Danilewski wyłożył ją w książce *Rosja i Europa (Россия и Европа)* – fundamentalnej dla tego nurtu. Według niego wobec kryzysu cywilizacji romano-germańskiej, w jakim pogrążyła się Europa, Rosja jest zobowiązana przez Opatrzność do stworzenia nowego, jedynego w dziejach ludzkości typu historyczno-kulturowego: słowiańskiego. Jego fundamentem winno być prawosławie. Rosja jako hegemon wśród narodów prawosławnych winna je skupić wokół siebie. Uważał, że winna ona utworzyć imperium rosyjskie, nie zaś europejskie. Ma do tego prawo, gdyż jest odmienna kulturowo od Europy. Podkreśla, iż nie po to istnieje Rosja, aby szerzyć kulturę europejską na Wschodzie – w Azji – czego oczekuje od niej Europa.

¹⁰ Ibidem, s. 281.

Какую же роль предоставляет нам Европа на всемирно-историческом театре? Быть носителем и распространителем европейской цивилизации на Востоке, – вот она та возвышенная роль, которая досталась нам в удел, роль, в которой родная Европа будет нам сочувствовать¹¹.

Swój sprzeciw wobec oczekiwanej na Zachodzie europejskiej misji Rosji w Azji uzasadniał tym, że jego kraj jest niesprawiedliwie oceniany przez Europę. Przykładem tego jest według niego fakt, iż „odzyskanie ziem ruskich” kosztem Rzeczypospolitej jest traktowany, natomiast zajęcie ziem duńskich (Szlezwigu i Holsztyna) przez Prusy zostało zaakceptowane. Danilewski przyjmuje to za dowód, iż Europa wcale nie uważa Rosji za swoją część, co więcej – jest jej wroga, podobnie jak całej Słowiańszczyźnie. Wyjątek stanowi Polska, która bez jakiegokolwiek oporu przyjęła z Zachodu religię i kulturę. Dlatego jako katolicką i prozachodnią wyłączył ją z obszaru nowego typu historyczno-kulturowego, jaki Rosja ma utworzyć z pozostałymi narodami słowiańskimi. Jego zdaniem Słowianie mogą ukształtować pod egidą Rosji taki samoistny typ i bronić w ten sposób swej kultury. Rosja w tym dziele ma nie tylko przewodniczyć, ale również doprowadzić do zjednoczenia narodów słowiańskich – zbudować Wszechsłowiański Związek – *Всеславянский союз*. Warunkiem tego jest zdobycie Konstantynopola i wyzwolenie braci-Słowian spod jarzma tureckiego. Taki rozwój cywilizacyjny Europy uchroni jednocześnie inne narody od rozkładu (gnicia) kulturowego, a w konsekwencji od śmierci. Europejska kultura zatraciła bowiem swą duchową głębię – zapanował w niej absolutny krytycyzm, który Danilewski określa jako nihilizm

¹¹ Н. Данилевский, *Россия и Европа*, s. 98, vehi.net/danilevsky/rossiya/index.html, [20.01.2015].

odbierający sens i cel istnienia. W porównaniu z umierającą Europą Rosja jawi mu się jako okaz zdrowia duchowego i witalności.

Znamienne, iż w czasie kształtowania nowego, słowiańskiego typu historyczno-kulturowego Rosja winna uniezależnić się od wpływów zachodniej Europy. Dopiero po jego powstaniu może otworzyć się na jej narody w duchu wszechczłowieczeństwa i chrześcijańskiej miłości bliźniego. To otwarcie oznaczałoby zjednoczenie duchowe narodów w oczekiwaniu na koniec dziejów ludzkości – również zjednoczenie chrześcijan. Ideę wszechczłowieczeństwa, zrodzonego na gruncie kulturowego zjednoczenia prawosławnych chrześcijan przejął od Danilewskiego Fiodor Dostojewski, który w *Mowie o Puszkynie* zarysował na początku lat 80. XIX wieku obraz idealnego Rosjanina – wszechczłowieka, który umie wczuć się w problemy innych narodów i jest w stanie je rozwiązać, nie tracąc niczego ze swej rosyjskości.

Kolejną koncepcję integracji na gruncie europejskim przedstawił w tym okresie Konstanty Leontjew w pracy *Bizantyzm i Słowiańszczyzna (Византизм и славянство)*. Jego koncepcja ma również charakter historyczno-kulturowy, wzorowany na modelu przyrodoznawczym, zgodnie z którym wszelki rozwój, nie tylko biologiczny, ma charakter cykliczny. Nosi on te same cechy, jakim poddany jest organizm: narodziny, młodość, dojrzałość, starość i wreszcie śmierć. Warto podkreślić, że również Fryderyk Nietzsche przyjmował podobne stanowisko, zaś przedstawiona przez Oswalda Spenglera koncepcja *śmierci Zachodu* zyskała w XX wieku wielką popularność. Według Leontjewa śmierć wieszczy Europie kultura liberalno-egalitarna. Kultura ta niszczy wielość i wszelką różnorodność, które może zapewnić nie demokracja, lecz władza autorytarna. Liberalizm i demokracja znoszą bowiem wszelkie skrajności, rozgraniczenia, wyraziste style.

Leontjew, w przeciwieństwie do Danilewskiego, nie był panslawistą, zaś w przeciwieństwie do upolitycznionych słowianofili nie był nacjonalistą. Był bizantynistą, który uważał, że tradycja bizantyjska jest normą organizującą nie tylko w dziedzinie historii, ale również kultury. Tradycja ta jest szansą dla narodów słowiańskich, które jedynie dzięki niej uzyskują swój odrębny charakter. Jej nosicielami są greccy fanarioci, na których winni wzorować się Słowianie. Zdaniem Leontjewa, jak podkreśla Andrzej Walicki: „ Bizantynizm jest czymś konkretnym – to on w postaci prawosławia i samodzierżawia był „zasadą dyscyplinującą” w historii rosyjskiej: „sławizmu” jako takiego w ogóle nie ma, bez bizantynizmu Słowianie są jedynie materiałem etnograficznym¹². Tezę tę Leontjew uzasadniał tym, że bałkańskie narody po odzyskaniu wolności zaczęły tracić swą oryginalność, którą umocniły w ramach Imperium Otomańskiego. Mogą ją odzyskać, czerpiąc ponownie z kulturowej tradycji bizantyjskiej, związanej nieodmiennie z prawosławiem. Twierdził, iż Słowiańszczyzna bez osadzonego na bizantynizmie prawosławia jest ciałem bez ducha: „Что такое славянство – без Православия... Плоть – без духа!”¹³. Misją Rosji jest umocnienie Słowiańszczyzny na gruncie bizantynizmu. Sama Rosja musi się jednak utwierdzić w jego tradycji, gdyż jest podatna na zaraźliwe wpływy liberalno-demokratycznej kultury Zachodu, czuje jego „zaraźliwy oddech”. Leontjew, podobnie jak Danilewski, uważa, Rosja umocni się poprzez zdobycie Konstantynopola, co stworzy podstawę dla ukształtowania nowego kulturalnego – neobizantyjskiego. Nie będzie on typem słowiańskim, ale będzie przez Słowian utworzony. W ten sposób, podejmując sformułowaną przez Danilewskiego koncepcję

¹² A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Kraków 2005, s. 382.

¹³ К. Леонтьев, *Враги ли мы с греками?*, : knleontiev.narod.ru/texts/vragi_li.htm, [24.01.2015].

nowego pierwiastka historyczno-kulturowego, Leontjew jednocześnie odciął ją od panslawizmu.

Na tym tle całkowicie nowa jest idea jednoczenia Rosji i Europy, podjęta przez Włodzimierz Sołowjowa w latach 80. XIX wieku. Ten wybitny rosyjski filozof, mocno wcześniej związany z kołami słowianofilsko-panslawistycznymi, wysunął ideę zjednoczenia kościołów chrześcijańskich w Europie i utworzenia na ich bazie teokratycznego Królestwa Bożego na ziemi. Poświęcone tej idei trzy prace – ze względu na możliwość utrudnień ze strony cenzury – opublikował na Zachodzie. Były to: jedna w języku rosyjskim – *Historia i przyszłość teokracji* – oraz dwie w języku francuskim, który miał mu umożliwić łatwiejszy kontakt z czytelnikiem zachodnim – *L'idée russe* oraz *La Russie et l'Eglise Universelle*. Wyłożył w nich chrześcijańską filozofię człowieka zdeterminowaną teologicznie, wykazującą ukierunkowanie istnienia ludzkiego na syntezę „jedności” z „mnogością” nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale również wspólnotowym. Jak pisze Walicki, Sołowjow pragnął „uczłowieczyć Boga i zwrócić ku Bogu człowieka, pojednać Wschód z Zachodem”¹⁴. Niewielu Rosjan podzielało wówczas ideę komplementarności katolicyzmu i prawosławia, wiodącą do ekumenizmu. Sołowjow, głosząc mistyczną jedność obu Kościołów, został uznany za wyobcowanego ze swego narodu. Jedność ta nie znalazła żadnego uznania wśród Rosjan, podobnie jak idea uniwersalnego imperium chrześcijańskiego. Według rosyjskiego filozofa jedność tę mogą zbudować dwa narody słowiańskie – Rosjanie i Polacy. Powinni im w tym pomóc Żydzi jako naród ukształtowany na

¹⁴ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijnofilozoficznego*, Kraków 2005, s. 531. Bardzo szczegółowo koncepcję zjednoczenia chrześcijańskiej Europy Sołowjowa omawiają m.in.: Е Трубейкой, *Мирозозерцание В. С. Соловьева*, Moskwa 1995 (I wyd. 1913); D. Stremoukhoff, *W. Solowiev et son oeuvre messianique*, Strassbourg 1935; К. Мочульский, *В. Соловьев. Жизнь и учение*, Paris 1951.

nadziei mesjanistycznej. Imperium to miało ocalić Europę od ostatecznego upadku, spowodowanego jej sekularyzacją. Aby spełnić taką misję, Polacy muszą umocnić swój katolicyzm, który reprezentowaliby wśród Słowian. Powinni także pozbyć się wrogości wobec Rosji, która im w tym pomoże, zawierając unię z Rzymem. Polacy i Rosjanie to dwa europejskie narody, które zachowują w swej świadomości mesjanistyczną nadzieję i mesjanistyczne idee. Poprzez te dwa narody, podobnie jak poprzez starotestamentowy naród żydowski, działa Opatrzność. Walicki pisze:

Podsumowując te rozważania, uderzał Sołowjow w ton profetyczny. Polska, pisał, 'nie zginęła i nie zginie'; wiernie służąc katolicyzmowi, stanie się, z woli Opatrzności ogniwem łączącym papieża z carem, 'żywym mostem między świątynią Wschodu i Zachodu'¹⁵.

Koncepcja Sołowjowa została uznana za utopijną i jako taka nie była zwalczana. Stanowiła ona przeciwieństwo słowianofilskiej wizji Rosji nie tylko odciętej od wpływów Europy, ale głównie zwalczającej je w imię mesjanistycznych idei religijnych i politycznych. Nawiąże do niej natomiast Jan Paweł II w wielu swoich wystąpieniach i nade wszystko w encyklikach *Slavorum Apostoli* oraz *Ut Unum Sint* ¹⁶

Po rozpadzie Związku Radzieckiego i upadku totalitaryzmu komunistycznego nastąpił w Rosji spektakularny powrót do tradycji nie tylko w sferze religii i kultury, ale również idei zarówno filozoficznych, jak i politycznych oraz społecznych. Był to nade wszystko powrót do dziewiętnastowiecznych ideologii konserwatywno-nacjonalistycznych – słowianofilstwa

¹⁵ A. Walicki, op, cit., s. 540.

¹⁶ Zob. m.in. R. Łużny, *Mysł słowiańska Jana Pawła II*, red. J. Orłowski, A. Woźniak, Lublin 2008.

i panslawizmu oraz ich dwudziestowiecznej mutacji – do eurazjatyizmu. Automatycznie był to powrót do dziewiętnastowiecznych sporów o drogę rozwoju Rosji – zachodnią, oznaczającą nade wszystko kurs proeuropejski, oraz antyzachodnią, będącą współcześnie odrzuceniem nie tylko europejskiego, ale również amerykańskiego modelu społecznego i gospodarczego, zdeterminowanego przez idee globalizmu, uożsamianego bardzo często z globalizacją,

W Rosji globalizacja i globalizm na gruncie historii idei, kultury czy socjologii występują nierozłączne, podobnie jak w środkach masowego przekazu, które w decydującym stopniu kształtują opinię publiczną i świadomość współczesnych Rosjan. Zaistniałe w ramach globalizacji charakterystyczne tendencje gospodarcze, kulturowe i polityczne przypisywane są jednocześnie globalizmowi. Tak więc ujednoczenie rynków i zniesienia barier w handlu międzynarodowym, wpływające na kulturę takie tendencje jak rozwój masowej turystyki, migracja, komercjalizacja dóbr o charakterze duchowym, rozprzestrzenianie się ideologii konsumeryzmu (makdonaldyzacja społeczeństwa) czy wreszcie ważne dla polityki międzynarodowej powstanie Banku Światowego, Międzynarodowego Funduszu Walutowego i Światowej Organizacji Handlu – postrzegane są w ramach nurtu konserwatywnego jako środki kształtowania nowego ładu planetarnego – globalizmu, którego celem jest utworzenie jednolitego organizmu kierującego światem (rządu) i ponadnarodowego, multikulturowego społeczeństwa. Konserwatyści eksponują takie negatywne procesy towarzyszące globalizacji i globalizmowi, jak rozpad państw i wspólnot narodowych, zanik tożsamości narodowej powodujący dezintegrację społeczną i osobową, konflikty etniczne i rasowe, separatyzmy, zanik kultury narodowej i lokalnej, wzrost bezrobocia, dysproporcje kapitałowe, pauperyzację rozwijających się społeczeństw. Te właśnie czynniki

–o charakterze antropologicznym – określają współczesne rosyjskie koncepcje konfliktu cywilizacji i idee integracji z Europą, czy – szerzej – Zachodem. W koncepcjach tych zaistniał na nowo paradygmat myślowy: Rosja-Europa.

Ważne miejsce zajmuje w nich rola środków masowej komunikacji, tzw. SMI (śriedstwa massowej informacji) i socjologiczno-polityczne technologie jako instrumenty wpływające na przebieg globalizacji, która z jednej strony integruje świat, z drugiej niszczy w nim wielość i różnorodność, o której mówił Danilewski. Rosja winna przeciwstawić się niszczącym procesom globalizacji. Takie stanowisko zajmują nade wszystko zdeklarowani konserwatyści – m.in. Aleksander Sołżenicyn (zmarły w 2008 r.), Igor Szafarewicz, Aleksander Dugin, Aleksander Panarin (zmarły w 2003 r.), Siergiej Kara-Murza, Aleksander Utkin. Przekonania ich podzielało i podziela nadal wielu ideologów kształtujących politykę Kremla jako reakcję na amerykański globalizm obejmujący Unię Europejską. Pośród nich na szczególną uwagę zasługują wypowiedzi Władisława Surkowa – autora koncepcji suwerennej demokracji, przyjętej w 2006 roku przez elitę polityczną związaną z obozem Władimira Putina. W jej pierwszym szeregu znaleźli się wówczas: Aleksiej Czadajew, Wiaczesław Nikonow, Gleb Pawłowski, Walerij Fadiejew, Witalij Tretiakow, Andranik Migranian, Maksim Sokołow, Leonid Poliakov, Witalij Iwanow, Leonid Radzichowski¹⁷.

Krytyka zachodnich idei towarzyszących globalizmowi uzyskała dodatkowy aspekt na gruncie eurazjatyckiej geopolityki reprezentowanej przez Aleksandra Dugina. Podkreślić należy, iż Dugin przewartościował eurazjatyzm klat 30. i 40.

¹⁷ Por. m.in.: *Суверенная демократия. От идеи к доктрине. Сборник статей*, red. Д Орлов, Изд. Европа, Москва 2007; В. Сурков, *Основные тенденции и перспективы развития современной России*, Изд. СГУ, Москва 2007.

XX wieku –ukierunkowany na Azję, odcinający Rosję od Europy. W jego koncepcji idee eurazjatyckie winny obejmować całą Eurazję, a więc również Europę. Poglądy swe przedstawił szczegółowo w wymienionej wyżej książce *Podstawy geopolityki. Geopolityczna przyszłość Rosji*. W książce tej Dugin wykląda szeroko pogląd, iż Rosja jest powołana do tego, aby zbudować imperium eurazjatyckie jako alternatywę dla amerykańskiego globalizmu i jego mondialistycznej koncepcji państwa, gdyż jest narodem–bogonością, noszącym w sobie – jako naród prawosławny – Boga. W budowie tego imperium ma skupić wokół siebie nade wszystko jak największą ilość europejskich społeczeństw, poddanych wpływom amerykańskiego globalizmu i towarzyszącej mu cywilizacji. W tym religijnym uzasadnieniu budowy alternatywy dla globalizmu autor nawiązuje bezpośrednio do panslawizmu, Fiodora Dostojewskiego i jego następców – Sołowjowa i Bierdiajewa, którzy utrwalili określenie religijnej misji Rosji jako *rosyjskiej idei*. W Duginowskiej wersji *rosyjskiej idei* pierwszorzędne znaczenie ma koncepcja nowego imperium – eurazjatyckiego – jako radykalnej alternatywy dla zachodniego, a ściślej, amerykańskiego, globalizmu w sferze nie tylko polityki i gospodarki, ale również cywilizacji. W swej koncepcji imperium eurazjatyckiego Dugin wiąże religijną i polityczną misję Rosji z ideą „wielkiej przestrzeni” ziemskiej (Europa i Azja), niezbędnej dla idei państwa jako formy istnienia narodu. Idea „wielkiej przestrzeni” sprawia jednak, iż dwuwymiarowa misja Rosji nabiera nowego charakteru: geopolitycznego. Mesjanizm Dugina jest mesjanizmem geopolitycznym. Różni się on wyraźnie od panslawizmu dziewiętnastowiecznego i eurazjatyizmu czasów radzieckich. Jego antyzachodni charakter nie oznacza kierunku antyeuropejskiego. Dugin jest bowiem przeciwny nie tyle obecnej Europie, ile jej uczestnictwu w jednobiegowym świecie, kształtowanym przez Amerykę.

Nade wszystko zaś jest przeciwnikiem cywilizacji, jaka w tym świecie obowiązuje. Określa ją mianem cywilizacji atlantyckiej. Jej wyznacznikiem jest skrajny indywidualizm i ateizm. Towarzyszą im idee bezgranicznej tolerancji, demokracji bez wartości, wolnego rynku i handlu światowego, które spauperyzowały doszczętnie kraje trzeciego świata. Dugin głosi tezę, iż zagrażają one Rosji, jej prawosławiu i ukształtowanej dzięki niemu kulturze narodowej. Zagrażają wartościom chrześcijańskim i suwerenności państwowej narodów Europy. Aby Rosja mogła się przeciwstawić cywilizacji atlantyckiej, cały naród winien wrócić do swych prawosławnych korzeni. Do swych korzeni winny wrócić także inne narody, co miałyby ułatwić Rosji ustanowienie z nimi odpowiednich relacji w obrębie eurazjatyckiego imperium. O sile tego imperium decydować winny bowiem harmonijne międzyetniczne i międzykonfesyjne więzy. Prawosławie będzie nie tylko ich fundamentem, ale również gwarantem¹⁸.

Eurazjatyckiej idei geopolitycznej towarzyszy w myśli Dugina idea rewolucji konserwatywnej, stanowiącej wraz z nią spójny program. W rzeczywistości jest to idea kontrrewolucji, rozumianej tak, jak ją ujął Plinio Corrêa de Oliveira¹⁹. Oznacza ona obronę tych wszystkich wartości duchowych, etycznych i kulturowych, których nosicielem jest chrześcijaństwo, zaś w koncepcji Dugina – prawosławie. Zagraża im amerykański globalizm i atlantyzm. Dlatego podstawowym celem misji

¹⁸ Szerzej na ten temat: A. Rażny, „Podstawy geopolityki” Aleksandra Dugina: przemiana mesjanizmu religijnego we współczesnej rosyjskiej myśli politycznej, [w:] U. Cierniak, J. Grabowski (red.), *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią i oczekiwaniem*, Częstochowa 2006, s. 207–218; idem, *Sakralizacja „osi historii” w geopolityce Aleksandra Dugina*, [w:] A. Bezwiński (red.), *Musica Antiqua Europae Orientalia. Acta Slavica*, Bydgoszcz 2006, s. 39–51.

¹⁹ Zob. P. Corrêa de Oliveira, *Rewolucja i kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 2012.

Rosji jest jednocześnie zwalczanie tych dwóch trendów światowych. Wymaga tego nie tylko interes Rosji, dla której idee globalizmu i atlantyzmu są śmiertelne, ale również interes Europy, a także innych obszarów świata ulegających wpływowi Ameryki. Uwolnienie spod tych wpływów jak największego obszaru geograficznego, a następnie włączenie go w eurazjatycką jedność oraz tellurokratyczną cywilizację – to geopolityczna koncepcja misji Rosji. Podkreśla on, iż tellurokratyczna cywilizacja, zbudowana na idei wielkiej przestrzeni ziemskiej byłaby przeciwieństwem cywilizacji talassokratycznej, wyrastającej z łączącego świat żywołu oceanu, przestrzeni oceanicznej, poprzez którą Stany Zjednoczone realizują swe mondialistyczne cele. Misja Rosji jest „planetarna”. Obejmuje nie tylko sferę historii, ale również związanej z nią eschatologii, wskazującej metafizyczno-religijny wymiar końca dziejów.

Geopolityczno-mesjanistyczna koncepcja Rosji znalazła swe odbicie również w innych pracach Dugina, m.in.: *Drogach Absolutu (Пути Абсолюта)*, *Misterium Eurazji (Мистерия Евразии)*, *Hiperborejskiej teorii (Гиперборејская теория)*, *Konserwatywnej rewolucji (Консервативная революция)*, *Templariuszach proletariatu (Тамплеры пролетариата)*, *Absolutnej Ojczyźnie (Абсолютная Родина)*, *Filozofii polityki (Философия политики)*, *Filozofii wojny (Философия войны)*, *Konspirologii (Конспирология)*.

W każdej z tych prac pojawia się idea prawosławia jako wyznacznika rozwoju Rosji i jej misji w historii świata. Rosja, nie zaś Ameryka, jest „osią historii”, centralnym podmiotem dziejów, gdyż jako „naród – Bogonośca” ma przygotować ludzkość na jej ziemski koniec, poprzedzający początek istnienia w „Absolutnej Ojczyźnie”, ojczyźnie ducha. Jak pisze w *Podstawach geopolityki*, naród rosyjski to naród – Imperium, naród predestynowany do istnienia w ramach imperium historycznego, które prowadzi do Świętego Imperium. Rosja nie może

istnieć bez idei owego Imperium, gdyż Rosjanie są narodem, który nie ma podmiotowości poza państwem, innego celu poza Imperium. Państwo to naród, naród to Imperium. W zakończeniu IV rozdziału książki pisze:

Po czwarte – naród rosyjski (Rosja) wychodzi z założenia, iż jego istnienie ma bardziej globalną, ‘soteriologiczną’ perspektywę, która ma ogólnoludzkie znaczenie. Chodzi nie o bezgraniczne poszerzenie ‘przestrzeni życiowej’ Rosjan, lecz o umocnienie szczególnego ‘rosyjskiego’ światopoglądu, który jest ukształtowany eschatologicznie i pretenduje do *ostatniego słowa* w historii ziemskiej. To najwyższe zadanie ‘narodu-Bogonoścy’.

Dlatego też, z założenia nie ma w świecie takiego narodu, takiej kultury i takiego terytorium, których los byłby obojętny rosyjskiej świadomości. To przejawia się w niewzruszonej wierze Rosjan w ostateczne zwycięstwo Prawdy, Ducha i Sprawiedliwości²⁰.

Podobne do prezentowanego przez Dugina stanowisko zajmuje Aleksander Panarin, najbardziej nieprzejednany krytyk globalizmu. Panarin wychodzi z podstawowego założenia rosyjskiego eurazjatyzmu lat 90. XX wieku i głosi tezę o konieczności obrony rosyjskiej odrębności cywilizacyjnej, tj. eurazjatyckiej, zakorzenionej zarówno w przestrzeni kulturowej Europy, jak i Azji.. Najbardziej znaczące dla jego koncepcji prace to: *Filozofia polityki (Философия политуки)*, *Rewanż historii (Реванш историей)*, *Rosyjska strategiczna inicjatywa w XXI wieku (Российская стратегическая инициатива в XXI веке)*, *Globalne polityczne prognozowanie w warunkach strategicznej niestabilności (Глобальное политическое прогнозирование*

²⁰ А. Дугин, *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*, Москва 1997, s. 191.

в условиях стратегической нестабильности), Pokusa globalizmu (Искушение глобализмом).

Przedstawione w nich idee antyglobalizmu i antymonializmu obejmują – podobnie jak u Dugina – kształtowaną przez Stany Zjednoczone cywilizację, która Panarin nazywa najczęściej cywilizacją zachodnią. Przedstawia ją jako zło zachodniego świata, które zagraża całej ludzkości. W jego antyokcydentalizmie pojawia się jednak nowy element metafizyczno-religijny i eschatologiczny. Jest nim aksjologiczna formuła Rosji jako Rzymu. Stanowi ona etyczną transformację koncepcji mnicha Filoteusza: idei Moskwy – Trzeciego Rzymu. W ujęciu Panarina Pierwszy Rzym zaczęły budować Stany Zjednoczone po zakończeniu II wojny światowej. Od początku miał on oznaczać powstanie jednolitej przestrzeni cywilizacyjnej Zachodu, w której ramach powstałyby nowy, amerykański porządek światowy – polityczny, gospodarczy, cywilizacyjny – budowany w interesie wąskiej, ponadnarodowej, najbardziej wpływowej i najbogatszej w świecie grupy, rekrutującej się ze świata finansów i potężnych koncernów. Porządek ten nabrał realnego kształtu po zakończeniu zimnej wojny, gdy Ameryka ogłosiła triumf idei globalizmu, która – nie mając żadnej alternatywy – oznaczała koniec historii, obwieszczony triumfalnie przez Francisca Fukuyamę.

Panarin uważa, iż triumf amerykańskiego globalizmu ogłoszono przedwcześnie. Historia bowiem uczy, iż jedno państwo światowe, jedno imperium to nierealny porządek globalny ze względu na wielość silnych podmiotów politycznych w świecie i jego niejednorodność kulturową. Wskazują na to dzieje starożytnego Rzymu, który musiał się podzielić i uznać obszar Konstantynopola za drugi Rzym. Stany Zjednoczone będą musiały pogodzić się z podziałem odpowiedzialności za nowy porządek świata z Rosją. Dla basenu Atlantyku centrum stanowić powinien nadal Waszyngton, zaś dla całej Eurazji

Moskwa. Panarin włącza do swych propozycji integracyjnych wokół Moskwy różnorodny czynnik kulturowy. Dopuszcza – oprócz rosyjskich – inne europejskie i azjatyckie inspiracje kulturowe. Podkreśla bowiem, iż naród rosyjski potrafi wczuć się w nie, nie tracąc nic ze swej rosyjskości. Jest jedynym uniwersalnym narodem, który potrafi poświęcać się dla dobra innych narodów, a zarazem dla dobra ludzkości. W swej aksjologicznej, głównie etycznej koncepcji uniwersalizmu i mesjanizmu rosyjskiego Panarin nawiązuje do danego Rosjanom atrybutu wszechczłowieczeństwa, o którym mówił Fiodor Dostojewski w *Mowie o Puszkynie*. Dzięki owemu wszechczłowieczeństwu naród rosyjski może utworzyć nowy, bipolarny porządek światowy. W *Rewanżu historii* pisze, że ludzkość ma zróżnicowaną strukturę cywilizacyjną, Jednowymiarowość jest dla niej zabójcza. Dlatego westernizację całego świata należy uznać za awanturniczą, przeczącą ontologicznym podstawom społecznego i politycznego współistnienia:

Человечество имеет 'биполушарную', западно-восточную цивилизационную структуру – без этого его постигла бы убийственная одномерность. Поэтому программу вестернизации мира следует считать авантюрной, противоречащей глубинным онтологическим основаниям нашего социального бытия. Грядущая, восточническая фаза мирового мегацикла – это реакция восстановления нормальной биполярной структуры²¹.

Wobec bezwzględności amerykańskiego globalizmu, który po zakończeniu zimnej wojny nie tylko usunął Rosję w cień, na margines światowej polityki, ale wręcz zagroził jej istnieniu, Panarin wysuwa ideę Moskwy – Trzeciego Rzymu, nawiązującą

²¹ А. Панарин, *Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке*, Москва 2003, s. 165.

do Drugiego Rzymu – antyzachodniego, antyamerykańskiego. Moskwa jako Trzeci Rzym to naród rosyjski, który w sferze społecznej i politycznej winien stać się liderem trzeciego świata, przewodnikiem społeczeństw nie tylko marginalizowanych, ale również zepchniętych na poziom walki o przetrwanie biologiczne. Liderem również tych, którzy w społeczeństwach Europy zostali wyrzuceni na margines życia. Z punktu widzenia chrześcijańskiej etyki globalizm zachodni jest – według Panarina – nihilistyczną i jednocześnie rasistowską utopią. Ustanawia bowiem porządek świata w interesie bogatych przeciwko biednym. W porządku tym dominują jako instrument jego realizacji: manipulacja, fałszowanie prawdy, podwójne standardy. Konieczny jest powrót do *moralno-religijnego fundamentalizmu*. Stanie się on – prognozuje Panarin – podstawą *mobilizującej* kultury, dzięki której możliwa będzie w XXI wieku obrona biednych przed bogatymi. Zadaniem Moskwy będzie oddalenie – przy pomocy nowej kultury – konfrontacji światowej, do której prowadzi amerykański globalizm.

Istotnym elementem Panarinowskiej koncepcji złamania hegemonii Ameryki, oznaczającego powstrzymanie jej globalizmu oraz cywilizacji nihilizmu, jest idea mesjanizmu nie tylko cywilizacyjnego, ale również antropologiczno-etycznego Rosji wobec świata. Ten drugi wymiar mesjanizmu jest możliwy na gruncie prawosławia, które Panarin traktuje jako skuteczny instrument w walce ze złem moralnym i społecznym współczesności, zrodzonym na gruncie globalizacji i globalizmu. W książce *Prawosławna cywilizacja w globalnym świecie (Православная цивилизация в глобальном мире, 2003)* podkreśla konieczność budowy cywilizacji dobra w odpowiedzi na zachodni globalizm, który stanowi dla ludzkości zagrożenie nie tylko ideowo-polityczne i gospodarczo-ekonomiczne, ale również antropologiczne – zmienai podstawy ontologiczne życia ludzkiego.

Глобализация влечет за собой не только новые социальные, экономические и политические риски для массовых демократических обществ, сложившихся в эпоху классического модерна. Она влечет за собой более радикальный антропологический риск, связанный с угрозой перечеркнуть не только достижения цивилизации, но и достижения антропогенеза²².

Zagrożenie cywilizacyjne i antropologiczne ze strony globalizmu można powstrzymać a nawet odwrócić, budując przeciwko niemu obronę na gruncie wartości chrześcijańskich zachowanych w prawosławiu. Jest to misja Rosji, gdyż przechowała ona duchowy i moralny wymiar prawosławia. Panarin nawiązuje w tym punkcie swego antyglobalizmu do koncepcji słowianofilskich i panslawistycznych, kładąc akcent na antropologicznym i etycznym ich znaczeniu. Imperium, budowane na ich fundamencie przez Rosję, powinno mieć charakter cywilizacyjny. Jego celem jest bowiem obrona biednych przed bogatymi, słabych przed silnymi. W wymiarze politycznym byłaby to obrona świata przed amerykańskim globalizmem, nazwanym przez Panarina amerykańskim totalitaryzmem. Jednocześnie byłaby to obrona przed amerykańską kulturofobią, która oznacza – jak czytamy w *Pokusie globalizmu* – strach Ameryki nie tylko przed kulturą innych narodów, ale również przed wysokimi wartościami duchowymi, których wyrzekły się lansowane przez nią: liberalizm i postmodernizm, a nade wszystko kultura masowa. Świadectwem strachu Ameryki przed wysokimi wartościami duchowymi i etycznymi w sferze polityki jest narzucana przez nią w skali globalnej antyreligijna i antyaksjologiczna, antyetyczna ideologia politycznej poprawności, która według

²² А. Панарин, *Православная цивилизация в глобальном мире*, Москва 2003, s. 165.

Panarina doprowadziła świat do „amerykańskiej metafizyki pustki”. Podjęta przez Rosję obrona pojedynczego człowieka i całych społeczeństw przed taką pustką zawiera w sobie element kosmiczny. Jak bowiem podkreśla rosyjski filozof:

Православная экзистенция в своём противостоянии миру, устроенному по греховным страстям властолюбия, зависти, гордыни, опирается на космическую твердь, на силы светлого космизма²³.

Element kosmizmu i związanego z nim eschatologizmu nadają antyglobalistycznej koncepcji cywilizacji, przedstawionej przez Panarina, cech utopii czasu i miejsca.

Misja Rosji wynikająca z dziejowej konieczności „utworzenia radykalnej alternatywy” wobec jednobiegunowego świata i amerykańskiego globalizmu jest misją cywilizacyjno-etyczną. Alternatywa dla atlantyzmu sprowadza się – podobnie jak u Dugina – nade wszystko do obrony tradycyjnych, uniwersalnych wartości moralnych zawartych w chrześcijaństwie – prawosławiu rosyjskim. Alternatywa zakłada przejęcie tych wartości przez inne narody i państwa zagrożone przez globalizm i atlantyzm – nade wszystko narody Europy. Nie wyklucza z ich grona – jak to czyni Dugin – tych narodów, które ukształtował katolicyzm czy protestantyzm. Może pośród nich znaleźć się – zamiast w Duginowskiej strefie sanitarnej – Polska. Panarin zakłada – nade wszystko w *Rewanżu historii* – że na gruncie etycznych wartości chrześcijańskich narody te i państwa mogą przystąpić pod przewodnictwem Rosji do budowy imperium eurazjatyckiego. Wierzy bowiem – podobnie jak Dugin – w uniwersalizm narodu rosyjskiego, w jego wszechczłowieczeństwo, które nie jest zagrożeniem dla innych, lecz zaproszeniem do wspólnoty.

²³ Ibidem, s. 141.

Dla imperium eurazjatyckiego, będącego historyczną i polityczną, a nade wszystko cywilizacyjną i metafizyczno-religijną alternatywą globalizmu i atlantyizmu, neoeurazjatyzm rosyjski stanowi – zdaniem Panarina – teoretyczną i geopolityczną podstawę działania. Zarówno w cywilizacyjnym, jak i geopolitycznym wymiarze naród rosyjski jako nosiciel prawosławia jest gwarantem budowy owej alternatywy.

Reasumując, należy podkreślić, że w Rosji główne współczesne koncepcje jednoczenia Europy nawiązują do dziewiętnastowiecznych idei. Nade wszystko do tej, która wyrosła z koncepcji Moskwy – Trzeciego Rzymu i zawiera elementy chrześcijańskiego mesjanizmu oraz imperialno-politycznego misjonizmu: do *rosyjskiej idei*. Jej upostaciowaniem jest neoeurazjatyzm ukształtowany przez Dugina na gruncie geopolityki. Dzięki pracom Panarina w jego obrębie należy wyróżnić tendencję cywilizacyjno-etyczną z dominantą antropologiczną. W obu tendencjach – zarówno u Dugina, jak i Panarina – widoczna jest znacząca rola pierwiastka religijnego oraz metafizyczno-eschatologicznego. One też decydują o oryginalności rosyjskich koncepcji jednoczenia Europy.

Bibliografia

Afanasjew J., *Groźna Rosja*, tłum. M. Kotowska, Warszawa 2005.

Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska*, Warszawa 2004.

Corrêa de Oliveira P., *Rewolucja i kontrrewolucja*, tłum. S. Olejniczak, Kraków 2012.

Данилевский Н., *Россия и Европа*, s. 98, vehi.net/danilevsky/rossiya/index.html, 20.01.2015.

Дугин А., *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*, Москва 1997.

- Heller M., *Historia imperium rosyjskiego*, tłum. E. Melech, T. Kaczmarek, Warszawa 2000.
- Леонтьев К., *Враги ли мы с греками?*, kneontiev.narod.ru/texts/vragi_li.htm, 24.01.2015.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 2003.
- Łużny R., *Myśl słowiańska Jana Pawła II*, red. J. Orłowski, A. Woźniak, Lublin 2008.
- Мочульский К., *В. Соловьев. Жизнь и учение*, Paris 1951.
- Панарин А., *Православная цивилизация в глобальном мире*, Москва 2003.
- Панарин А., *Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке*, Москва 2003.
- Raźny A., „Podstawy geopolityki” Aleksandra Dugina: przemiana mesjanizmu religijnego we współczesnej rosyjskiej myśli politycznej, [w:] U. Cierniak, J. Grabowski (red.), *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Między pamięcią i oczekiwaniem*, Częstochowa 2006.
- Трубецкой Е., *Мирозерцание В. С. Соловьева*, Москва 1995.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijnofilozoficznego*, Kraków 2005.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii*, Kraków 2005.

Marcin Jendrzejczak

Polityczne i ekonomiczne źródła integracji i dezintegracji europejskiej według austriackiej szkoły ekonomicznej

Wstęp

Wśród prezentowanych w debacie dotyczącej integracji europejskiej poglądów wyróżnia się ten głoszony przez przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomicznej. Jej przedstawiciele, zazwyczaj polityczni libertarianie sprzeciwiają się integracji europejskiej, którą postrzegają jako krok ku centralizacji politycznej, a więc zwiększeniu roli potępianego przez nich państwowego aparatu przymusu¹.

W niniejszym artykule omówię austriacką krytykę integracji europejskiej szczególnie na przykładzie dwóch

¹ Libertarianizm jest nurtem w filozofii politycznej pozytywnie wartościującym gospodarkę wolnorynkową i kładącym nacisk na konieczność ograniczenia rządu. W wąskim znaczeniu libertarianie, tacy jak np. Murray N. Rothbard opowiadają się wręcz za zniesieniem państwa jako takiego lub – jak Robert Nozick (przynajmniej we wcześniejszej fazie twórczości) – do jego radykalnego ograniczenia. W szerszym znaczeniu libertarianizm oznacza współczesną kontynuację klasycznego liberalizmu – w odróżnieniu od lewicowego liberalizmu, który przyjął za swoje ideały państwa opiekuńczego. Do tak rozumianego libertarianizmu można zaliczyć myśl Ludwiga von Misesa, Friedricha von Hayeka czy Milтона Friedmana. Por. B. Miner, *Libertarianizm*, [w:] idem, *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1999, s. 153–154.

niemieckich autorów: Hansa Hermana Hoppego² i Philipa Bagusa³. Na początku przedstawię w skrócie historię i główne założenia austriackiej szkoły ekonomii. Następnie omówię poglądy Hoppego, a w kolejnej części – Bagusa. W zakończeniu przedstawię własny sąd na temat ich argumentacji, jej mocnych i słabych stron.

Austriacka szkoła ekonomii i jej metodologia

Za początek austriackiej szkoły ekonomii można uznać wydanie książki *Zasady ekonomii* przez Carla Mengera (1840–1921) w 1871 r. Ten naukowiec argumentował, że analiza ekonomiczna ma znaczenie uniwersalne i zajmuje się badaniem człowieka i jego wyborów. To na ich analizie powinna opierać się nauka ekonomii. Twierdzenia Mengera sprzeciwiały się tzw. szkole historystycznej zgodnie z którą ekonomiści nie są w stanie określić obowiązujących powszechnie zasad i powinni zamiast tego skupić się na badaniach o charakterze historycznym. Środowisko uczniów Mengera, takich jak Eugen Bohm-Bawerk (1851–1914) i Friedrich Wieser (1851–1926) zostało określone mianem szkoły austriackiej. Termin ten

² Hans Hoppe urodził się w 1949 r. w miejscowości Peine w Republice Federalnej Niemiec. W 1974 r. obronił doktorat z filozofii, a w 1981 rozprawę habilitacyjną z socjologii i ekonomii. W 1986 r. przeniósł się z Niemiec do Stanów Zjednoczonych, gdzie współpracował z czołową postacią współczesnego libertarianizmu – Murrayem Rothbardem aż do śmierci tego drugiego w 1995. Członek (*distinguished fellow*) Ludwig von Mises Institute i prezes i założyciel The Property and Freedom Society. Autor znanych w wielu krajach książek takich jak *Teoria socjalizmu i kapitalizmu*, *Demokracja bóg który zawiódł*.

³ Philip Bagus niemiecki ekonomista, wykładowca ekonomii na Universidad Rey Juan Carlos w Madrycie. Rozprawę doktorską z ekonomii na temat deflacji obronił pod kierunkiem Jesús de Soto. Autor wielu publikacji w tym książki dotyczącej monetarnego systemu Europy *Tragedia euro*.

miął początkowo znaczenie pejoratywne, jednak ostatecznie przyjął się jako powszechnie używane określenie. Działający w pierwszych dekadach XX wieku na terenie Wiednia przedstawiciele austriackiej szkoły ekonomii (ASE) przenieśli się następnie do Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych⁴. To właśnie w Ameryce spędził drugi etap swojej kariery naukowej wybitny przedstawiciel ASE Ludwig von Mises (1881–1973); tam również, podobnie jak w Wielkiej Brytanii działał Friedrich August von Hayek (1899–1992). Do najbardziej znanych współczesnych przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomii należą Murray N. Rothbard (1926–1995), Hans Herman Hoppe (ur. 1949), Jesus Huerta de Soto (ur. 1956).

Ludwig von Mises postrzegał ekonomię jako naukę o stałych prawach rządzących życiem gospodarczym. Prawa te bada prakseologia, a więc nauka o ludzkim działaniu. Zdaniem autora *Ludzkiego działania* naukowa ekonomia to nauka wolna od wartościowania. Nie uczy jaki świat powinien być, nie stawia sobie celów normatywnych, a jedynie bada istniejące prawa. Zdaniem autora „Ludzkiego działania”

(...) ekonomia jest nauką teoretyczną i powstrzymuje się od sądów wartościujących. Jej zadaniem jest wskazywanie ludziom, do jakich celów powinni dążyć. Jest to nauka o tym, jakich środków należy użyć, żeby osiągnąć obrane cele, a nie o tym, jakie cele sobie wyznaczać⁵.

Choć to podejście wydaje się *prima facie* bliskie ideałowi pozytywistycznemu, misesowska ekonomia sprzeciwia się innym poglądom pozytywistów oraz historycyistów, takim jak

⁴ Por. P.J. Boettke, hasło: *Austrian School of Economics*, [w:] *The Concise Encyclopedia of Economics*, www.econlib.org/library/Enc/AustrianSchoolofEconomics.html [19.02.2015].

⁵ L. von Mises, *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011, s. 8.

brak wiary w możliwość stworzenia uniwersalnej teorii ekonomicznej czy wzorowanie się na mechanice newtonowskiej. Szkoła austriacka zdecydowanie odrzuca przekonania jakoby nie istniał jeden powszechnie obowiązujący zestaw praw ekonomicznych. Mises polemizuje więc zarówno z historycyzmem, zgodnie z którym struktura myślenia oraz działania ludzkiego jest uzależniona od poziomu rozwoju ludzkości, jak i z polilogizmami rasowymi (nazistowskim) i klasowymi (marksizm) według których istnieje wiele logik w zależności od rasy bądź klasy do których się należy. Sprzeciwia się także irracjonalizmowi, zgodnie z którym prawa ekonomii są rozumowo niepoznawalne⁶.

Prakseologiczne podejście „Austriaków” łączy się z podejściem apriorycznym w opozycji do empirycznego. Mises odrzuca roszczenia naukowców zajmujących się naukami przyrodniczymi do narzucenia swojej metodologii ekonomistom. Podejście aprioryczne jest pojęciowe i dedukcyjne. Opiera się na wyprowadzaniu wniosków logicznie wypływających z uprzednio przyjętych założeń. Mają one charakter sądów analitycznych lub tautologii.

Z tym podejściem wiąże się zasada indywidualizmu metodologicznego. Ekonomiści austriaccy zajmują się pojedynczymi jednostkami i ich działaniami, a nie działaniami kolektywów, takich jak naród czy plemię. Wiąże się z tym zasada metodologicznej pojedynczości, a więc badanie pojedynczego ludzkiego działania, podjętego w konkretnym czasie. Wyrasta to z przekonania o tym, że życie ludzkie jest ciągiem konkretnych działań.

Zdaniem Misesa dane historyczne czy statystyczne dostarczają wiedzy tylko o konkretnej sytuacji, ale nie można ich z matematyczną precyzją rozciągać na przyszłość. Ludzkiego działania nie da się bowiem przewidzieć równie ściśle, co działania materii nieożywionej. Człowieka nie da się też

⁶ Por. ibidem, s. 2–8.

zamknąć w ramach modeli idealnych, takich jak np. postulowany przez ekonomistów klasycznych model *homo oeconomicus*. Wymyka się on bowiem tego typu klasyfikacjom⁷.

Metodologia austriackiej szkoły ekonomicznej wyróżnia się więc na tle szkół ekonomicznych głównego nurtu szczególnie poprzez swój zdecydowany sprzeciw wobec stosowania metod ilościowych, scjentyzmu i empiryzmu w ogóle. Teoretycznie austriacka metodologia i wolnorynkowe poglądy nie muszą iść w parze. W praktyce jednak zdecydowana większość przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomicznej jest zwolennikami wolnego rynku lub wręcz radykalnymi libertarianami (Rothbard, Hoppe). Niektórzy austriacy zauważyli, że między odrzuceniem empiryzmu, pozytywizmu i scjentyzmu, a odrzuceniem socjalizmu i wszelkiej odgórnego państwa istnieje pewien związek. Np. Friedrich August von Hayek argumentował, że zastosowanie metod empirycznych, pozytywistycznych, scjentyzmu wiąże się często z przekonaniem o konieczności odgórnego planowania; podczas gdy

⁷ Por. ibidem, s. 1–60. Współczesna ekonomia behawioralna potwierdza twierdzenia Austriaków krytyczne wobec modelu *homo oeconomicus* i postuluje zwrócenie większej uwagi na aspekt psychologiczny. Por. V.L. Smith, *Racjonalność w ekonomii*, tłum. M. Dąbrowski, M. Raczyński, R. Morawczyński, A. Solek, K. Mucha, Warszawa 2013, s. 176–192. Koncentracja na człowieku i jego wyborach zbliża też ten aspekt myśli Misesa do twierdzeń Jana Pawła II. Jak zauważył Maciej Zięba, w encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II przyjął metodologiczny antropologizm i oparł swoje rozważania na człowieku jako głównym podmiocie życia gospodarczego. Było to nie tylko odmienne od podejścia ekonomistów głównego nurtu, ale także od ideologicznego podejścia niektórych katolików, rozpatrujących liberalizm gospodarczy przez pryzmat historycznych zaszczości, a nie humanistycznej wartości idei. Por. M. Zięba, *Papieże i kapitalizm*, Kraków 1998, s. 183–188. Klasycy ekonomiczni nadal nie zaakceptowali jednak nowego podejścia i podręczniki ekonomii neoklasycznej nadal posługują się modelami idealnymi w ekonomicznych badaniach, zamiast oprzeć się na analizie ludzkiego działania, które takim modelom się wymyka. Wskazują na ich skuteczność w uporządkowywaniu rzeczywistości i przez to w badaniu gospodarki. Por. D. Begg, S. Fischer, R. Dornbusch, *Makroekonomia*, Warszawa 2003, s. 19.

istnienie ładu może być niezamierzoną konsekwencją działań wielu ludzi na wolnym rynku⁸.

Z kolei według kontynuatora myśli Misesa, Hansa Hermana Hoppe aprioryczne, dedukcyjne rozumowania ekonomistów austriackich obaliły tezy socjalistów i socjaldemokratów. Jednak twierdzenia te socjaliści próbują obejść poprzez odrzucenie austriackiej metodologii. Jeśli bowiem przyjmie się, że wiedza musi mieć charakter empiryczny i falsyfikowalny, to austriackie argumenty okazują się jedynie pustą wiedzą na temat słów, bez żadnej wartości.

Wedle empirystów jedynie argumenty doświadczalne mogłyby ukazać gospodarcze braki socjalizmu. Przyznają wprawdzie, że można ukazać np. większą ekonomiczną efektywność gospodarek Europy zachodniej nad gospodarkami Europy wschodniej jednak nie jest to ich zdaniem dowód na ułomność socjalizmu jako takiego. Mogą bowiem twierdzić, że gdyby systemy te były nieznacznie inne (ale nadal zasadniczo socjalistyczne), to przewyższyłyby gospodarki zachodnie. Gdyby wprowadzili postulowane przez siebie modyfikacje w życie i mimo to okazałyby się, że system nadal nie działa, to mogliby postulować kolejne, nieznaczne modyfikacje w ramach gospodarki socjalistycznej. W ten sposób można by bez końca odrzucać argumenty zwolenników gospodarki rynkowej nigdy nie dochodząc do zadawalających konkluzji.

Zdaniem Hoppego twierdzenia empirystów nie wytrzymują jednak krytyki z trzech zasadniczych powodów. Po pierwsze dlatego, że uznanie wyższości empiryzmu nad innymi metodami wyjaśniania rzeczywistości samo zakłada przyjęcia rozumowania nie mającego charakteru empirycznego.

Po drugie zaś ponieważ istnieje pewna wiedza o charakterze apriorycznym, która nie wymaga badań empirycznych.

⁸ Por. F. A. von Hayek, *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2013, s. 111–144.

Przykładem takiej wiedzy jest znajomość zasad geometrii, która ma charakter pojęciowy i nie wymaga badania świata zewnętrznego ani doświadczeń.

Po trzecie natomiast wiedza ta nie tylko istnieje, ale także może być przydatna w nauce, w tym nauce ekonomii. *In concreto* można ją wykorzystać do obalenia roszczeń socjalistów, takich jak np. sensowność wprowadzenia płacy minimalnej bądź kontroli czynszów. Doświadczenie wprawdzie potwierdza szkodliwość tego typu procederów, jednak nie potrzeba bynajmniej czekać na konsekwencje, by wiedzieć, że wprowadzenie kontroli czynszów zmniejszy atrakcyjność inwestowania w nieruchomości i spowoduje ich braki, a wprowadzenie płacy minimalnej zmniejszy atrakcyjność przyjmowania pracowników i zwiększy bezrobocie⁹.

Jak więc twierdzi Hoppe należy zdać sobie sprawę z

(...) unikalnego pod względem epistemologii charakteru ekonomii jako apriorycznej nauki o ludzkim działaniu, opierającej się na fundamentach, których zaprzeczenie musi zakładać ich ważność (...) nauka o działaniu oparta na metodologii empiryczno-pozytywistycznej ma fundamenty tak samo błędne jak twierdzenie, że <można mieć ciastko i zjeść ciastko>¹⁰.

Hans Hoppe i krytyka politycznej centralizacji w tym integracji europejskiej

Aby zrozumieć niechęć ekonomistów ze szkoły austriackiej do projektu integracji europejskiej należy zrozumieć ich

⁹ Por. H.H. Hoppe, *A theory of socialism & capitalism*, Auburn 2010, s. 125–148, www.mises.org/sites/default/files/Theory%20of%20Socialism%20and%20Capitalism%2C%20A_4.pdf [19.02.2015].

¹⁰ Ibidem, s. 148.

niechęć do centralizacji politycznej jako takiej – bez względu na obszar, jakiego dotyczy. Reprezentatywnym przykładem austriackiego sprzeciwu wobec centralizacji jest Hans Herman Hoppe, uczeń Murraya N. Rothbarda. Sprzeciwia się on oficjalnej narracji, zgodnie z którą centralizacja polityczna stanowi krok ku postępowi, a decentralizacja jest regresem. Jego zdaniem polityczna integracja polityczna, a więc centralizacja i dokonująca się za sprawą procesów rynkowych integracja gospodarcza stanowią dwa zupełnie różne zjawiska. Ta pierwsza oznacza wzrost władzy państwa dotyczącej wywłaszczania i opodatkowania. Ta druga oznacza zaś wzrost dobrowolnego podziału pracy i dobrowolnych rynkowych wymian¹¹.

Hoppe wyróżnia interesy polityczne i ekonomiczne człowieka. Te pierwsze opierają się na dążeniach do zwiększenia dochodu poprzez metody o charakterze dobrowolnym, takie jak produkcja i wymiana. Ich efektem jest powstanie podziału pracy i pieniądza. Z kolei interesy polityczne skutkują powstaniem państw, a także zniszczeniem opartego na złocie pieniądza i zastąpienie go przez pieniądź fiducjarny (oparty wyłącznie na wierze).

Jednym z najlepszych metod realizacji interesów politycznych przez państwo jest utworzenie zmonopolizowanego przez nie pieniądza papierowego. Jednak nawet wtedy jego możliwości kreacji nowych środków nie są nieograniczone, gdyż na przeszkodzie stoi groźba deprecjacji waluty względem walut innych krajów. Dlatego też istnienie innych państw i ich konkurencyjnych walut stanowi ograniczenie dla władz. W efekcie będą one dążyć do poszerzenia swojego terytorium celem zniszczenia konkurencji walutowej i poszerzenia obszaru wyzysku. Jednym z możliwości realizacji tego celu jest utworzenie bloków państw, a innym wojna.

¹¹ Por. H.H. Hoppe, *Demokracja bóg który zawiódł*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006, s. 164.

Względnie liberalne państwa prowadzą bardziej skuteczną politykę imperialistyczną, niż kraje socjalistyczne. Jest tak ponieważ panująca w nich stosunkowo wolna gospodarka prowadzi to wytworzenia bogactwa, na którym pasożytuje państwo. Innymi słowy im mniejsze regulacje i podatki rząd nakłada, tym większy zysk z nich czerpie. Dzięki temu ma więcej środków na skuteczne podboje militarne. Wyjaśnia to, argumentuje Hoppe, sukces imperialny krajów takich jak Wielka Brytania w XIX i Stany Zjednoczone w XX w.

Zbliżające się do utworzenia rządu światowego pod swoim przywództwem Stany Zjednoczone podporządkowują sobie inne rejony, w tym Europę. Proces integracji europejskiej jest według Hoppego czymś sterowanym przez Amerykanów i zbliżającym do objęcia przez nich globalnej dominacji. Amerykańskie elity nie zwracają uwagi na kraje uboższe, których waluty nie stanowią zagrożenia dla ich globalnej dominacji. Obawiają się raczej zagrożenia ze strony potężniejszych gospodarek takich jak te zachodnioeuropejskiej. Dlatego też Amerykanie podejmują działania mające na celu porządkowanie rynku monetarnego i osłabienie państw posiadających najsilniejsze waluty. Temu właśnie celowi służyło zdaniem Hoppego utworzenie w 1979 r. Europejskiej Jednostki Walutowej będącej średnią ważoną dziesięciu europejskich walut, a następnie utworzenie Europejskiego Banku Centralnego i euro. Pozwoliło nie tylko na zmniejszenie chaosu rozrachunkowego, ale także na osłabienie krajów z najsilniejszymi walutami. Wspólna waluta jest bowiem korzystna dla krajów prowadzących bardziej proinflacyjną politykę i w efekcie jest słabsza od najsilniejszych walut sprzed wprowadzenia euro. Jest ona krokiem na drodze do utworzenia jednego państwa światowego i jednej waluty kontrolowanej przez Amerykanów¹².

¹² Por. H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011, s. 85– 125.

Ta tendencja ku centralizacji jest szkodliwa, gdyż zdaniem Hoppego niewielki rozmiar państwa sprzyja względnie liberalnej polityce gospodarczej. Rządzący niewielkimi państwami muszą stale liczyć się z ryzykiem emigracji własnych obywateli jeśli zaczną prowadzić względem nich politykę nadmiernego opodatkowania lub ograniczać handel z zagranicą. Jest tak choćby dlatego, że państwa o dużej wielkości, takie jak np. Stany Zjednoczone mogą zachować względnie wysoki poziom życia nawet mimo braku prowadzenia działalności handlowej z zagranicą. Jednak im mniejsze państwo, tym *ceteris paribus* skutki zamknięcia na handel zagraniczny bardziej dotkliwe. Hoppe proponuje tu eksperyment myślowy i wyobrażenie sobie sytuacji, w której pojedyncze gospodarstwo domowe odcina się od świata i zaprzestaje jakiegokolwiek handlu z „zagranicą”. Niewątpliwie doprowadziłoby to do głodowej śmierci, a w najlepszym razie do drastycznego zubożenia mieszkańców. Z tego właśnie powodu państwa niewielkie nie mogą sobie pozwolić na prowadzenie protekcyjnej polityki zagranicznej i są zmuszone do otwarcia się na zagranicę.

Jak jednak zauważa Hoppe, istnienie państwa definiowanego jako monopol na użycie przemocy na danym obszarze wiąże się postępującą tendencją ku centralizacji. Wynika ona z natury państwa, które będzie dążyło do powiększenia zakresu swojego terytorialnego monopolu. Dlatego też konkurencja między państwami, przybierająca często postać wojen, prowadzi do centralizacji. Ilustracją tego jest historia Europy od czasów średniowiecza do współczesności. Na początku drugiego tysiąclecia naszej ery na tym kontynencie istniało kilka tysięcy niezależnych podmiotów politycznych różnego typu. Obecnie jest ich nieporównywalnie mniej. Dobrze obrazuje tę drogę ku centralizacji przykład Niemiec. W drugiej połowie XVII w. na terenie dzisiejszych Niemiec istniały 234 księstwa, 1500 niepodległych majątków rycerskich i 51 wolnych

miast. Z nich wszystkich w 1871 r. utworzono pojedyncze państwo. Podobne przemiany miały miejsce we Włoszech. Jak zauważa niemiecki ekonomista tendencja ku centralizacji widoczna jest także w małych państwach, takich jak Szwajcaria. O ile w 1291 r. stanowiła ona konfederację 3 niepodległych kantonów, to w 1848 r. stała się już jednym państwem federalnym. Hoppe zauważa, że ta niekorzystna tendencja centralizacyjna przyspieszyła za sprawą integracji europejskiej w tym powstania jednej wspólnej waluty – euro¹³.

Philip Bagus i Tragedia Euro

Na kwestii wspólnej europejskiej skupia się uwaga Philipa Bagusa, doktora ekonomii, ucznia Jesusa Huerty de Soto i autora książki *Tragedia euro*. Jego zdaniem można wyróżnić dwie wizje integracji europejskiej: klasyczno-liberalną oraz wizję socjalistyczną. Ta pierwsza cechowała poglądy ojców założycieli Unii Europejskiej, myślicieli takich jak Robert Schuman, Konrad Adenauer i Alcide de Gasperi. Tym, co łączy tę trójkę jest posługiwanie się językiem niemieckim (choć nie wszyscy byli rodowitymi Niemcami) i katolicyzm. Ich polityczne poglądy scharakteryzować można jako chrześcijańsko-demokratyczne. Ich wizja to Europa oparta na indywidualnej wolności jako wartości charakterystycznej dla Europejczyków i związanej z religią chrześcijańską. W praktyce przekładała się na istnienie własności prywatnej, ekonomii rynkowej i otwartych granic ułatwiających wolny, międzynarodowy

¹³ Por. H.H. Hoppe, *Demokracja bóg który zawiódł*, op. cit., s. 161–175. O znaczeniu decentralizacji Europy dla rozwoju gospodarczego w tym kraju pisał także brytyjski historyk gospodarczy David Landes: „Jak na ironię, Europa zawdzięczała więc swoją pomyślność upadkowi Rzymu oraz okresowi słabości i podziałów, który po nim nastąpił (...)”. D. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 58.

handel. Na straży tych zasad miały stać współpracujące ze sobą, ale suwerenne państwa narodowe.

Wcieleniem w życie tej wizji był Traktat Rzymski z 1957 r. który określał cztery podstawowe wolności: przepływu towarów, usług, kapitału i imigracji. Traktat ten postrzega Bagus jako spełnienie wizji XIX-wiecznych klasycznych liberałów, o której zapomniano w dobie XX wiecznej erupcji nacjonalizmów i socjalizmu. Można było także mówić o jej chrześcijańskiej, katolickiej integracji. Dlatego też, zdaniem niemieckiego autora, granice europejskiej wspólnoty były definiowane przez granice chrześcijaństwa. Zgodnie z charakterystyczną dla katolickiej nauki społecznej zasadą pomocniczości, problemy społeczne i gospodarcze miały być rozwiązywane na najniższym możliwym poziomie, a władze lokalne czy państwowe miały interweniować jedynie w razie konieczności. Jediną centralną instytucją miał być Europejski Trybunał Sprawiedliwości, odpowiedzialny za rozstrzyganie sporów między państwami i gwarantowanie czterech podstawowych wolności. Wizja ta jest oparta na ideale konkurencji pomiędzy różnymi jednostkami politycznymi i sprzeczna z koncepcją europejskiego superpaństwa. Zdaniem niemieckiego ekonomisty model ten jest zgodny z sięgającą średniowiecza i trwającą do XIX wieku tradycją istnienia wielu politycznych jednostek – o której pozytywnie wypowiadał się także inny libertarianin – Hans Hermann Hoppe. Zgodnie z liberalną doktryną Bagus twierdzi, że różnorodność jednostek politycznych, własność prywatna i związana z nimi konkurencyjność stanowi panaceum na rozmaite gospodarcze problemy: od kwestii wynagrodzeń, przez politykę pieniężną aż po ochronę środowiska¹⁴.

¹⁴ Por. P. Bagus, *Tragedy of euro*, Auburn 2002, s. 1–4, www.mises.org/sites/default/files/The%20Tragedy%20of%20the%20Euro_2.pdf [18.02.2015].

Z drugiej strony Bagus wyróżnia konkurencyjną wizję socjalistyczną, podzielaną przez francuskich polityków, takich jak Jacques Delors czy François Mitterand. Wbrew swojej nazwie, zwolennikami tej wizji mogą być nie tylko socjaliści czy socjaldemokraci, lecz także nacjonaści czy konserwatyści. Tym co łączy ich poglądy jest, wedle Bagusa, wizja Europy jako fortecy – protekcyjnistycznej w stosunkach z innymi i interwencjonistycznej wewnątrz. To wizja superpaństwa, w którym centrum Europy rządzi peryferiami. Na niwie ekonomicznej związane z nią są dążenia do harmonizacji podatków i regulacji, przeprowadzanych w taki sposób, aby kraje bardziej liberalne dostosowały się w swoich zasadach do mniej liberalnych. Zasady te są szkodliwe przede wszystkim dla państw uboższych, które mogą przyciągnąć kapitał tylko poprzez niższe, niż w krajach bogatszych podatki czy mniejsze obciążenia regulacyjne.

Ta wizja Europy jest dokładnym zaprzeczeniem inspirowanej katolicyzmem wizji klasyczno-liberalnej. Zamiast wolnego rynku mamy tu interwencjonizm; zamiast suwerennych i konkurujących ze sobą państw narodowych – jedno superpaństwo; zamiast konkurujących ze sobą walut – jedną walutę (euro); zamiast terytorium pokrywającego się z granicami cywilizacji chrześcijańskiej – brak ograniczeń dla wielkości państwa¹⁵. Zdaniem Philipa Bagusa

klasyczno-liberalna i socjalistyczna wizja Europy są niemożliwe do pogodzenia. W rzeczywistości bowiem wzrost potęgi centralnego państwa proponowany przez wizję socjalistyczną oznacza redukcję czterech podstawowych wolności i z pewnością wiąże się ze zmniejszeniem indywidualnej wolności¹⁶.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 5–6.

¹⁶ *Ibidem*, s. 6.

Wizja klasycznie liberalna i socjalistyczna były ze sobą w skonfliktowane już od początku lat 50-tych XX wieku. Początkowo Wspólnoty Europejskie opierały się, jak już wspomniano, zasadniczo na wizji liberalnej. Jednak już od początku istniały rozwiązania, które umożliwiły ewolucję ku wizji socjalistycznej, takie jak wspólna polityka rolna. Zwolennikami wizji socjalistycznej byli głównie Francuzi, a wizji liberalnej – Holendrzy, Brytyjczycy i Niemcy. Upadek Związku Radzieckiego mógł przyczynić się do zwycięstwa wizji liberalnej. Miało wówczas miejsce zjednoczenie, a więc wzmocnienie Niemiec – kraju tradycyjnie opowiadającego się za pierwszą wizją. Ponadto kraje wyzwolone spod panowania ZSRR, takie jak Polska, Czechosłowacja czy Węgry, mające żywo w pamięci doświadczenia sowieckie, także sprzeciwiały się wizji Europy jako superpaństwa.

W praktyce jednak stało się inaczej. Zdaniem Bagusa, elity polityczne Francji i Niemiec zawarły kompromis, w ramach którego Francuzi przystali na zjednoczenie Niemiec, a Niemcy zgodziły się na poparcie tendencji centralizacyjnych, a konkretnie wspólnej waluty – Euro. Jej ustanowienie było istotnym, choć nie ostatecznym celem zwolenników socjalistycznej wizji integracji europejskiej. Kolejnym były próby ustanowienia europejskiej konstytucji, które zostały jednak odrzucone już przy okazji referendum w 2005 r. w Holandii i – cokolwiek paradoksalnie – we Francji. Po odrzuceniu eurokonstytucji przyjęto w grudniu 2007 r. Traktat Lizboński. Stosunek Bagusa do tego aktu prawnego jest ambiwalentny. Zauważa, że padające w nim określenia takie jak niedyskryminacja, pluralizm, solidarność i tolerancja można interpretować w duchu przeciwnym do prawa własności prywatnej. Jego szczególną dezaprobatę budzi artykuł trzeciego traktatu mówiący o walce z dyskryminacją i wykluczeniem społecznym. Krytykuje także brak odniesień do Stwórcy. Z drugiej strony

dostrzega, że istnienie jedynie traktatu, a nie konstytucji oznacza porażkę zwolenników radykalnej centralizacji¹⁷.

Zdaniem Bagusa dążenie do wspólnej waluty – euro jest jednym z istotnych kroków ku realizacji wizji centralistów. Jej znaczącym zwolennikiem był Jacques Delors prezydent Komisji Europejskiej w latach 1985–1995. Jednolity akt europejski z 1986 r. wyznacza jako długoterminowy cel właśnie powstanie wspólnej europejskiej waluty. Plany te skonkretyzowały się w Traktacie z Maastricht z 9 i 10 grudnia 1991 r. Zgodnie z nim euro weszło w życie o 1.1.1999 r. Zdaniem Bagusa pogłębienie integracji europejskiej poprzez wprowadzenie euro w Niemczech przypominało zamach stanu (*coup d'état*). Rząd niemiecki działając wbrew woli większości Niemców dążył do wprowadzenia euro, przekonując jakoby miało ono być nie tylko walutą równie silną co marka, ale także...warunkiem *sine qua non* pokoju w Europie. W kampanii tej sięgnięto do argumentów historycznych dotyczących odpowiedzialności Niemiec za wybuch obydwu wojen światowych, co niemiecki ekonomista uważa za rodzaj moralnego szantażu. Bagus wskazuje także na wysokość środków przeznaczonych na kampanię promującą euro. Początkowo wynosiły one 5,5 mln marek niemieckich, a następnie zostały podniesione do 17 mln marek. Działania te, choć nieopłacalne ze punktu widzenia bezpośredniego interesu ekonomicznego Niemiec były ukłonem w stronę Zachodu, który miał zapewnić jego przychyłność w obliczu zagrożenia sowieckiego, a następnie także umożliwić zjednoczenie. Zdaniem kancлера Helmut Schmidta, którego cytuje Bagus chodziło wręcz o nieprovokowanie zawiści zachodnich mocarstw, która to pojawiałaby się w przypadku utrzymywania marki i w konsekwencji wywołała antyniemieckie działania¹⁸.

¹⁷ Por. ibidem, s. 6–12.

¹⁸ Por. ibidem, s. 29–39.

Dokonane w XX r. wprowadzenie euro było zdaniem Bagusa korzystne głównie dla krajów romańskich prowadzących luźniejszą politykę walutową. Świadczy o tym fakt, że państwa prowadzące restrykcyjną politykę monetarną, takie jak Niemcy, Luksemburg, Holandia i Belgia mają w EBC mniej głosów niż bardziej pro-inflacyjne kraje jak Francja, Hiszpania, Grecja, Portugalia czy Włochy. Dzięki temu mogą one popierać proinflacyjną politykę, bez obawy o spadek wartości własnej waluty względem niemieckiej marki. Powstanie EBC i wspólnej waluty stanowiło więc przejaw integracji, na której zyskały tylko niektóre kraje; te popierające luźną, proinflacyjną politykę monetarną, a więc Francja i kraje południa Europy. Wprowadzenie euro doprowadziło do dalszego poluzowania tamtejszych systemów monetarnych. Spadły tam stopy procentowe i oprocentowanie obligacji. Wynikało to z niższych oczekiwań inflacyjnych, gdyż wierzono, że prestiż Bundesbanku przeniesiony niejako na EBC zagwarantuje niższą inflację, a co za tym idzie wysokie nominalne oprocentowanie nie będzie konieczne do jej zrównoważenia. Po drugie w krajach południowych upowszechniło się także przekonanie jakoby w razie groźby bankructwa krajów basenu Morza Śródziemnego ich długi miały zostać spłacone przez Niemcy i inne kraje Europejskiej Unii Monetarniej. Ta beztraska doprowadziła do boomu na rynku nieruchomości, który nie miał umocowania w realnych oszczędnościach i doprowadził do kryzysu w 2008 r.

Według Bagusa państwa śródziemnomorskie uzyskały dzięki powstaniu EBC, a kosztem Niemiec także innego typu korzyści. Jedną z nich było przeniesienie na EBC prestiżu Bundesbanku, który budził respekt całego niemal świata zachodniego. Kolejną było uspołecznienie renty emisyjnej. Renta emisyjna to zysk z odsetek generowanych przez papiery wartościowe posiadane przez bank centralny, przekazywany następnie krajowym rządóm. Według nowych zasad krajowe

banki centralne mają przekazywać zyski ze swoich aktywów do EBC. Ten zaś na koniec roku przekazuje je z powrotem bankom centralnym. Jednak suma, którą przekaże nie zależy od sumy wkładu tych banków do EBC, ale od PKB i liczby ludności. Także ta zasada okazała się niekorzystna dla Niemiec, których bank centralny zawsze utrzymywał więcej aktywów.

Kolejną korzyścią dla krajów południowych z wprowadzenia euro było obniżenie stóp procentowych, zwłaszcza na obligacje rządowe. Było to efektem niższych oczekiwań inflacyjnych i przekonania, że w razie popadnięcia w tarapaty przez południowców UE, a zwłaszcza Niemcy uratują ich przed bankructwem. W efekcie zarówno ludzie, jak i rządy mogli płacić mniej za swoje długi. Mogli także żywić uzasadnione przekonanie, że obligacje zdenominowane w walutach narodowych zostaną spłacone w euro. Jak zauważa Bagus, w 1996 r. Włosi spłacili 110 miliardów odsetek euro od swoich długów, a w 1999 r. jedynie 79 miliardów¹⁹.

Tymczasem w latach gospodarczego boomu 2000–2008 podaż pieniądza rosła znacznie szybciej w krajach śródziemnomorskich niż w Niemczech. Np. w 2007 r. u szczytu hiszpańskiej bańki budowlanej (*housing boom*) hiszpański wskaźnik M3 wzrósł do 20 proc. a niemiecki między 5 a 8 proc. Ten wzrost podaży pieniądza umożliwił masowe zwiększenie importu do krajów południowych. W sytuacji, gdyby posiadały one inne waluty, niż np. Niemcy sytuacja ta byłaby niemożliwa. Zwiększony popyt na importowane dobra ze strony np. Hiszpanów doprowadziły do wzrostu wartości marki, co w konsekwencji utrudniłoby działalność niemieckim eksporterom. W sytuacji istnienia wspólnej waluty do sytuacji takiej jednak nie mogło dojść. Powtórzyła się zatem historia z doby kolonizacji. Wówczas to bowiem Hiszpanie sprowadzili do swojego kraju dużą ilość złota z kontynentu amerykańskiego.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 43–55.

Ich mieszkańcy zaczęli kupować dobra z zagranicy, co mogli uczynić z łatwością. Jednak doprowadziło to do pogłębienia nieefektywności hiszpańskich wytwórców. Analogiczna sytuacja miała miejsce przy wprowadzeniu euro. W efekcie konkurencyjność przedsiębiorstw z południowych krajów jeszcze bardziej pogorszyła się względem Niemiec²⁰.

Niekorzystne dla Niemiec efekty tej sytuacji ukazuje Bagus przez porównanie do systemu uniwersalnego standardu złota i do systemu walut papierowych. Jak pisze

przy obowiązywaniu standardu złota, złoto opuściłoby Grecję i wpłynęło do Niemiec w zamian za importowane dobra. W systemie fluktuujących walut papierowych, polityk musiałby wymienić swoją nowo wydrukowaną Drachmę na markę niemiecką; marka wzrosłaby na wartości i kolejne wakacje pracownika przemysłu samochodowego w Niemczech byłyby tańsze. W przypadku euro, papierowy pieniądz wpływa do Niemiec, gdzie jest akceptowany jako prawny środek płatniczy i podnosi ceny²¹.

Jak przekonuje Philip Bagus, wprowadzenie euro było sprzeczne z interesami Niemców, jednak nie dało się go uniknąć z uwagi na sytuację geopolityczną. Stanowiło ustępstwo Niemiec na rzecz innych krajów europejskich, a zwłaszcza Francji. By zrozumieć ten krok należy przypomnieć historyczny kontekst, w jakim się ono dokonało. Otóż po II Wojnie Światowej Niemcy były krajem *de facto* okupowanym. Mimo ustaleń Konferencji w Poczdamie z sierpnia 1945 r. zgodnie z którymi traktat pokojowy z nimi miał zostać podpisany po ustanowieniu rządu w tym kraju, nic takiego nie zostało dokonane. Trwałe porozumienie zawarto dopiero w 1990 r. podczas tzw.

²⁰ Por. ibidem, s. 55–57.

²¹ Ibidem, s. 57.

konferencji dwa plus cztery. Jego warunki były dla Niemców niekorzystne i obejmowały zrzeczenie się praw do wszystkich terytoriów odebranych Niemcom po II Wojnie Światowej, jak również odszkodowanie w wysokości 21 miliardów marek na rzecz Związku Radzieckiego. Odszkodowanie to było warunkiem wycofania wojsk sowieckich z Niemiec wschodnich. Oprócz tych warunków, które otworzyły drogę do zjednoczenia Niemiec kolejnym, choć niepisany był zrzeczenie się marki. Bagus powołuje się tu na opinię prezydenta RFL w latach 1984–94 Richarda von Weizsäckera, zgodnie z którą wspólna waluta miała być ceną zapłaconą za zgodę innych krajów na zjednoczenie Niemiec. Zjednoczenie to oznaczało bowiem znaczący wzrost potęgi Niemiec, co w połączeniu z dalszym istnieniem niezwykle silnej waluty – marki oznaczałoby nadmierne przechylenie się układu sił w Europie na korzyść tego kraju. Politycy innych mocarstw obawiali się bowiem Bundesbanku, bardziej, niż niemieckiej armii. Obawiali się bowiem wpływu niemieckiego banku centralnego na politykę pieniężną swoich państw. Podnoszenie stóp procentowych przez Bundesbank rodziło bowiem konieczność analogicznego działania np. centralnego banku Francji w celu uniknięcia dalszego osłabienia wartości franka. To zaś utrudniało zadłużanie się i prowadzenie rozrzutnej polityki budżetowej preferowanej choćby przez lewicowy rząd Mitteranda.

Szczególnie istotną rolę w procesie niemieckich ustępstw odegrać miał kanclerz Helmut Kohl. Zdaniem autora *Tragedii euro* pragnął on zapisać się na kartach historii jako ten, kto doprowadził do zjednoczenia Niemiec oraz politycznej unii w Europie. Nie było to jednak możliwe bez ścisłego współdziałania ze stroną francuską, a zwłaszcza z lewicowym prezydentem Republiki Francuskiej – François Mitterrandem. Mitterrand uważał rezygnację z marki na rzecz euro jako warunek *sine qua non* zjednoczenia Niemiec. Jego antyniemieckie fobie

wynikały też z odmiennej wizji Europy. O ile Niemcy były zasadniczo krajem kapitalistycznym, to Francja Mitteranda miała charakter socjaldemokratyczny. Francuski prezydent zamierzał przenieść tę wizję na całą Europę. Potężne zjednoczone Niemcy były zaś przeszkodą do osiągnięcia tego celu – tym bardziej jeśli byłyby wyposażone w silną markę. Początkowo Mitterand liczył na zablokowanie zjednoczenia Niemiec przez Związek Radziecki. Gdy jednak nadzieje te okazały się płonne znalazł nieoczekiwanego sojusznika w niemieckim kanclerzu Helmutie Kohlu. Obydwaj politycy zgadzali się, że wspólna waluta jest niezbędna do zachowania równowagi w Europie. Zgoda Kohla na wprowadzenie wspólnej waluty, nazywanej wręcz kwestią wojny i pokoju złagodziła francuskie obawy dotyczące wzrostu niemieckiej potęgi²².

Choć wprowadzenie euro nie było w interesie Niemców, to nie oznacza jednak, że nie było w interesie niemieckich elit. Autor tragedii euro powołuje się tu na libertariańską koncepcję walki klas, którą głosił też Hans Herman Hoppe, zgodnie z którą społeczeństwa dzielą się na klasę wyzyskującą i wyzyskiwaną²³. Ta pierwsza jest mniejszościowa, nieproduktywna i żyjąca z wyzysku, posiada świadomość klasową i do realizacji swoich celów posługuje się ideologią. Druga natomiast, składająca się z większości obywateli wytwarza bogactwo, jednak z powodu indoktrynacji nie posiada własnej świadomości klasowej. Klasy panujące istnieją w każdym państwie i mogą mieć więcej wspólnych interesów z analogicznymi klasami w innych państwach, niż ze swoimi współobywatelami. Wyjaśnia to dlaczego niemieckie elity władzy popierały przyjęcie euro, mimo, że było to sprzeczne z żywotnymi interesami zwykłych Niemców.

²² Por. *ibidem*, s. 59–67.

²³ Por. H.H. Hoppe, *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, Warszawa 2011, s. 127–148.

Bagus wymienia następujące powody dla których wprowadzenie euro było na rękę niemieckiej klasie politycznej:

1. Oznaczało ono pozbycie się Bundesbanku, którego działania niekiedy były w sprzeczności z działaniami klasy politycznej, jak np. podniesienie stóp procentowych przed wyborami w 1969 r. Bundesbank prowadził konserwatywną politykę, sprzeczną niekiedy z interesami sojuszników Niemiec np. w 1973 r. odmówił interwencji mających na celu wsparcie amerykańskiego dolara.
2. Wprowadzenie euro pomogło ocalić scentralizowaną wizję Europy opartej m.in. na tzw. harmonizacji prawa pracy i regulacji ekologicznych. Zwiększenie regulacji rynku pracy zwiększyło konkurencyjność niemieckich firm i pracowników w porównaniu do krajów śródziemnomorskich. Do tej pory mogły one bowiem przyciągać inwestorów niskimi stawkami płac i liberalnym kodeksem pracy. Podniesienie wymagań środowiskowych również było korzystne dla firm niemieckich, gdyż i tak spełniały one te wymogi.
3. Wprowadzenie wspólnej waluty, choć niekorzystne dla ogółu Niemców generalnie było na rękę niemieckim eksporterom. Wartość euro była niższa od wartości niemieckiej marki z uwagi na obciążenia krajów z deficytem budżetowym. Ponadto inne kraje, które również weszły do strefy euro straciły możliwość deprecjacji własnej waluty w celu wsparcia własnego eksportu. Dlatego też włoskie elity polityczne zachęcały Niemców do przyjęcia euro – argumentując, że wspólna waluta oznaczać będzie zwiększenie popytu na niemieckie produkty z eksportu.
4. Niemieckie elity chciały wprowadzić euro także dlatego, by uchronić unijne kraje o słabszej kondycji

gospodarczej przed bankructwem. Ich motywy nie były jednak altruistyczne. Zdawano sobie bowiem sprawę, że bankructwo niektórych krajów unijnych doprowadzi w konsekwencji do kryzysu, którego skutki odczują także firmy w RFN²⁴.

Motywy wprowadzenia wspólnej waluty miały więc charakter polityczny, a nie ekonomiczny i były odmienne od tych otwarcie deklarowanych. Jak konkluduje Bagus

(...) wprowadzenie euro nie miało nic wspólnego z europejskim ideałem wolności i pokoju. Przeciwnie, euro nie było niezbędne do wolności ani pokoju. Doprowadziło wręcz do konfliktu. Jego wprowadzenie zależało od władzy i pieniędzy²⁵.

System euro zdaniem Philipa Bagusa wiąże się z problemem określonym przez ekonomistę Garreta Hadrina jako tragedia wspólnego pastwiska²⁶. To sytuacja, która potęguje problemy związane z negatywnymi efektami zewnętrznymi. Efekty te oznaczają możliwość przerzucenia negatywnych skutków własnej działalności na innych. Przykładem jest tu możliwość zanieczyszczania czyjejs prywatnej własności przez przedsiębiorcę. Tragedia wspólnego pastwiska potęguje ten problem, gdyż negatywne efekty zewnętrzne może „produkować” więcej podmiotów. Tym samym odnoszą one korzyści z eksploatacji danych zasobów kosztem ogółu. Przykładem jest tu połów ryb ze wspólnego oceanu, z którego korzyści w danym momencie czerpie tylko dany rybak, a koszty (spadek populacji ryb) dotyczą wszystkich.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 67–72.

²⁵ *Ibidem*, s. 72.

²⁶ Por. G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, “Science”, New Series, t. 162, 1968, nr 3859, s. 1243–1248.

Tragedii wspólnego pastwiska można zapobiec określając prawo własności, gdyż właścicielowi zależy na trwałej wartości kapitału, a nie tylko na bieżącym zysku. Używając terminologii szkoły austriackiej ma on niższą preferencję czasową, czyli w mniejszym stopniu przedkłada dobra teraźniejsze nad przyszłe. Można także edukować i liczyć na dobrą wolę pozostałych użytkowników. Innym rozwiązaniem jest wprowadzenie różnego typu odgórnych regulacji – np. limitu połowów dla każdego rybaka. Taka sytuacja w terminologii Hadrina nosi nazwę zarządzanego wspólnego pastwiska (*managed commons*).

Powstanie strefy euro prowadzi do możliwości doprowadzenia negatywnych efektów zewnętrznych, polegających na wykorzystaniu europejskiego banku centralnego do finansowania swoich deficytów budżetowych. Korzyści z tego czerpie konkretny kraj, a koszty ponoszą wszyscy należący do strefy euro. Banki krajów prowadzących luźną politykę monetarną wypuszczają nowe pieniądze na rynek poprzez skup rządowych obligacji. Te zaś są akceptowane przez EBC jako zabezpieczenie pożyczek dokonywanych przez banki krajowe. Mechanizm ten pozwala bankom na uzyskanie łatwego źródła finansowania, a rządóm na sprzedaż obligacji – czyli zwiększanie deficytu. W efekcie tego rośnie podaż euro, na czym traci ogół obywateli krajów należących do strefy euro a szczególnie państwa, które nie prowadzą polityki deficytowej i nie wykorzystują do tego celu EBC.

Dlaczego jednak, jeśli euro jest tragedią wspólnego pastwiska, to jeszcze nie upadło? Otóż jest tak dlatego, że jest to raczej system *managed commons*, a nie czysta tragedia wspólnego pastwiska. Komercyjne banki nie muszą teoretycznie kupować ryzykownych rządowych obligacji, po to, by wykorzystać je następnie pod zastaw pożyczek z europejskiego banku centralnego. To do nich należy bowiem decyzja

dotycząca tego czy taki proceder będzie opłacalny. Co więcej, sam EBC może odmówić przyjęcia tych papierów jako zabezpieczenia. W praktyce jednak się to w zasadzie nie zdarza, o czym świadczy obniżenie wymogów bezpieczeństwa podczas kryzysu. Przed kryzysem 2008 r. aby Europejski Bank Centralny mógł przyjąć obligacje, musiały one mieć rating minimum A-. Tymczasem pod wpływem kryzysu zmniejszono go do BBB-. Zasada ta miała obowiązywać jedynie rok, jednak ponieważ okazało się, że obligacje greckie nie otrzymają po upływie tego czasu wyższego ratingu, została ona przedłużona. W 2010 r. EBC ogłosił, że przyjmie greckie obligacje nawet gdy będą mieć charakter śmieciowy. Pokazało to, że Europejski Bank Centralny nie pozwoli na bankructwo żadnemu z członków Europejskiej Unii Monetarnej.

W maju 2010 r. Europejski Bank Centralny ogłosił wręcz prowadzenie bezpośredniego skupu obligacji. Problem euro jest intensyfikowany poprzez system polityczny, a mianowicie demokrację opartą na kilkuletnich kadencjach. Jest tak ponieważ w tym systemie politycznym rządzący myślą głównie w kategoriach najbliższych wyborów, a przychylność elektoratu uzyskują poprzez działania finansowe. Te zaś najefektywniej z ich punktu widzenia sfinansować długiem, gdyż konieczność spłaty przesunie się w czasie, a spłatą zajmą się już być może jacyś następcy na stanowiskach²⁷.

Chociaż więc aktualna sytuacja nie oznacza czystej tragedii wspólnego pastwiska, to sytuacja zbliżyła się już do niej. Narysowana przez Philipa Bagusa wizja Europejskiej Unii Monetarnej jawi się jako rozwiązanie polityczne, uzyskane przez jedne państwa kosztem drugich (konkretnie Niemiec) i stanowiące przykład (zarządzanej) tragedii wspólnego pastwiska. Czy jednak istnieje możliwość zmiany tego stanu rzeczy? Niemiecki autor zastanawia się nad kilkoma możliwościami:

²⁷ Por. P. Bagus, *Tragedy of euro*, op. cit., s. 95–111.

1. Redukcja wydatków publicznych przez Grecję. Takie posunięcie miałyby ozdrowieńczy charakter, ponieważ to właśnie nadmierne wydatki rządu przyczyniają się do konieczności zdobywania nowych środków poprzez zadłużanie, za co płacą wszystkie kraje Europejskiej Unii Monetarnej, a szczególnie te o restrykcyjnej polityce budżetowej. To rozwiązanie jest jednak zdaniem Bagusa mało prawdopodobne w świetle dotychczasowych dążeń greckich władz wskazujących na zupełnie inne tendencje. Po drugie zaś nawet jeśli greckie rządy zdecydowałyby się na cięcia, to musiałyby one przekonać do nich swoją opinię publiczną, która w bardzo ostry sposób protestuje przeciwko cięciom budżetowym.
2. Innym rozwiązaniem byłoby zwiększenie dochodów podatkowych przez pogrążone w kryzysie państwa takie jak Grecja poprzez zwiększenie konkurencyjności. To jednak wymagałoby ograniczeń sektora publicznego, zaprzestania pomocy socjalnej dla bezrobotnych, w tym przywilejów emerytalnych etc. Ponownie więc pojawia się problem przekonania opinii publicznej.
3. Jeszcze innym rozwiązaniem byłoby ograniczenie długów poprzez sprzedaż własności prywatnej. Bagus zdaje się tu sugerować wręcz sprzedaż starożytnych zabytków bądź publicznych terytoriów – wysp. To jednak, jak twierdzi niemiecki ekonomista jest sprzeczne z grecką „narodową dumą”. Wyprzedaż mienia publicznego mogłaby także dotyczyć firm z sektora publicznego. To jednak oznaczałoby gwałtowną redukcję zatrudnienia przez prywatnych właścicieli, a w konsekwencji gniew ulicy. Zapewne także to rozwiązanie nie wejdzie więc w życie.
4. Rozwiązaniem, które z kolei grecki rząd już wdrożył jest podwyżka podatków celem zwiększenia dochodów

budżetowych. To jednak, zgodnie ze swoimi przekonaniami uważa autor za redystrybucję od produktywnego sektora prywatnego do bezproduktywnego sektora publicznego, a więc zaszkodzenie wzrostowi gospodarczemu na dłuższą metę.

5. Kolejna opcja to przyspieszenie wzrostu poprzez deregulację gospodarki. Jest to metoda najłatwiejsza do osiągnięcia z politycznego punktu widzenia. Jednak z drugiej strony jej realizacja wymaga czasu, którego może zabraknąć.
6. Jeszcze inna opcja to pomoc zagraniczna, która jednak na dłuższą metę nie będzie stanowić rozwiązania problemu²⁸.

Wizja przyszłości euro według Bagusa nie napawa zatem optymizmem. Możliwy jest rozpad Europejskiej Unii Monetarniej, który dokona się za sprawą bądź to sankcji wprowadzonych przeciwko nadmiernie rozrzutnym krajom południowym, bądź też opuszczenia Europejskiej Unii Monetarniej przez kraje, dla których nie jest ona korzystna, takie jak Niemcy. Taki scenariusz mógłby być także efektem kontynuowania aktualnej polityki – a więc bezpośredniego i pośredniego (za pomocą Europejskiego Banku Centralnego) wspierania długów państw południowych.

Rozwiązaniem niejako przeciwnym do wspomnianego byłoby zastosowanie surowych środków karnych przeciwko krajom łamiącym zasady Europejskiej Unii Monetarniej. Jednak zastosowanie tego wyjścia na szeroką skalę jest mało realne, gdyż trudno sobie wyobrazić, by zgodziły się na nie kraje takie jak Grecja²⁹.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 155–160.

²⁹ Por. *ibidem*, s. 151–166.

Wnioski

Współcześni przedstawiciele austriackiej szkoły ekonomii zazwyczaj krytycznie odnoszą się do integracji europejskiej, a w szczególności do wspólnej waluty – euro. Ich krytyka, niekiedy nieszablonowa stanowi pewien ożywczy wkład w debatę publiczną dotyczącą tej kwestii. Wystarczy wspomnieć tu omawiane w tym artykule poglądy Hansa Hoppego dotyczące radykalnego przeciwieństwa integracji politycznej i gospodarczej oraz pozytywnego wpływu niewielkiego rozmiaru państwa na integrację gospodarczą. Analiza ekonomiczna łączy się w poglądach Austriaków z analizą polityczną. Ponieważ współcześni przedstawiciele austriackiej szkoły ekonomii są zazwyczaj libertarianami, polityka, środki polityczne są przez nich utożsamiane z czymś nieetycznym³⁰. Dlatego też są oni w pewnym stopniu uprzedzeni do integracji dokonywanej przez polityków, bez względu na formę, jaką ona przyjmuje. Państwo nie przedstawia dla nich żadnych pozytywnych wartości, przeciwnie utożsamiane jest z przemocą, przymusem, kradzieżą; podobnie jak wolny rynek tożsamy jest z wolnością, sprawiedliwością i dobrobytem. Jest to wizja oparta na quasi-manichejskim przeciwstawieniu dobra i zła, która nie dostrzega żadnych możliwości kompromisu z niedoskonałą rzeczywistością (państwem)³¹. Widać to choćby w analizach Bagusa, który potępia niemieckie elity dostrzegające konieczność zrzeczenia się marki w zamian za zgodę na zjednoczenie Niemiec, a być może nawet pokój w Europie.

³⁰ Rozróżnienie na środki ekonomiczne (produkcja i dobrowolna wymiana) i polityczne (przymus, przemoc) wprowadził jako pierwszy niemiecki socjolog Franz Oppenheimer. Por. F. Oppenheimer, *The State*, New York 1919, s. 24–27.

³¹ Pojęcie politycznej gnozy wprowadził do świata nauk społecznych Eric Voegelin. Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

Tymczasem młodemu, idealistycznie nastawionemu ekonomiście bliższa zdaje się być (choć nie wyraża tego dosłownie) zasada *fiat iustitia, et pereat mundus*, przy czym ową *iustitia* jest oczywiście libertariański ład.

Wprawdzie kanclerz Kohl nie musiał mieć racji i być może rzeczywiście pokój w Europie ani nawet zjednoczenie Niemiec nie wymagało zrzekania się marki. Jednak Bagus praktycznie nie koncentruje się na tym, lecz z zasady potępia projekt euro jako polityczny.

Interesującym, choć zapewne także najbardziej kontrowersyjnym rysem poglądów Bagusa i Hoppego na integrację europejską jest włączenie w ich analizy tego, co jedni nazywają teorią spiskową, a inni praktyką spisku. Hoppe twierdzi, że amerykańskie elity dążą do utworzenia jednego światowego państwa, a integracja europejska nie jest wynikiem działań Europejczyków mających na celu ich własne dobro, lecz stanowi przejaw dążeń „Wielkiego Brata” zza oceanu. Temu też ma służyć pogłębienie tej integracji poprzez utworzenie wspólnej waluty – euro. Jest ona inspirowana przez Amerykanów, chcących uporządkować rozrachunkowy nieład i osłabić europejską konkurencję.

Philip Bagus także uważa euro za projekt, którego oficjalne cele dalekie są od tych rzeczywistych, ogłaszanych opinii publicznej. Zamiast jednak koncentrować się na roli Stanów Zjednoczonych i umieszczać integrację europejską w szerszym kontekście dążenia ku globalnemu państwu (jak robi to Hoppe) widzi w euro efekt woli politycznej Francuzów i powolnych im niemieckich elit politycznych. „Spiskowa” teoria Bagusa wydaje się być lepiej umocowana w źródłach (wypowiedziach polityków takich jak Helmut Kohl czy Francois Mitterand) niż teoria Hoppego. Jest także bardziej aktualna. Książka Bagusa została po raz pierwszy wydana w 2010 r. a dzieło Hoppego w 2005 r. Stany Zjednoczone w 2005 r. były jeszcze blisko

szczytu swojej potęgi i obawy o możliwość utworzenia przez nie państwa światowego były bardziej uzasadnione, niż w 2010 r. Dlatego też przekonanie o „wszechmocy” amerykańskich polityków i integracji europejskiej jako przede wszystkim realizacji ich planów zdawało się wówczas bardziej uzasadnione. Jednak kryzys finansowy 2008 r. po którym swoją książkę napisał Bagus pokazał braki Stanów Zjednoczonych.

W artykule tym omówiono w sposób szczególny poglądy Hansa Hoppe i Philipa Bagusa. Łączy ich nie tylko wspólny światopogląd, ale także jednakowe, niemieckie pochodzenie. To proniemieckie podejście, mające niewielkie znaczenie w twórczości Hoppego jest aż nadto podkreślane przez Bagusa. Niemiecki patriotyzm nie stanowi jednak wyłomu w quasi-maniejskiej wizji świata podzielanej przez Bagusa. Autor stara się go, nieco na siłę, dopasować do libertariańskiej ideologii. Jego Niemcy (w których w latach 1969–1982 i 1988–2005 rządili przecież socjaldemokraci z SPD) to kraj podzielający liberalną wizję Europy, a Francja to promotor wizji socjalistycznej. W ten sposób do uproszczonej dychotomii państwo-rynek dochodzi kolejna dychotomia Niemcy-Francja. Tego typu uproszczenia i ideologizacja, właściwa z resztą wielu współczesnym austriackim ekonomistom (wbrew misesowskiej zasadzie *wertfrei*) nie ułatwia poznania rzeczywistości³².

Austriacka krytyka integracji europejskiej, omówiona w tym tekście na przykładzie Hansa Hoppego i Philipa Bagusa wnosi ożywczy powiew do oficjalnych narracji, których przykładem było głoszone przed referendum akcesyjnym propagandowe hasło „jeśli nie Unia to Białoruś”. Pokazuje

³² Co ciekawe, mistrz Bagusa, Jesus Huerta de Soto z większym optymizmem odnosi się do wspólnej waluty. Zwraca wprawdzie uwagę na jego niższość względem pełnego standardu złota, jednak sugeruje, że euro stanowi krok naprzód w stosunku do systemu walut narodowych. Por. J. Huerta de Soto, *Pieniądz, kredyt bankowy i cykle koniunkturalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011, s. 607–608.

mało obecne w oficjalnym dyskursie kwestie takie jak szkodziwość politycznej centralizacji, zakulisowa działalność elit, sprzeczność celów deklarowanych z rzeczywistymi etc. Wadą austriackiej analizy jest jednak ideologizacja, związana z nią symplifikacja, a w niektórych przypadkach (Bagus) także kierowanie się wyraźnymi uprzedzeniami narodowymi.

Bibliografia

- Bagus P., *Tragedy of euro*, Auburn 2002 [www.mises.org/sites/default/files/The%20Tragedy%20of%20the%20Euro_2.pdf].
- Begg D., Fischer S., Dornbusch R., *Makroekonomia*, red. nauk. R. Rapacki, Warszawa 2003.
- Boettke P. J., hasło: *Austrian School of Economics*, [w:] *The Concise Encyclopedia of Economics*. [www.econlib.org/library/Enc/Austrian-SchoolofEconomics.html]
- Hardin G., *The Tragedy of the Commons*, "Science", New Series, t. 162, 1968, nr 3859.
- Hayek F. A. von, *Nadużycie rozumu*, tłum. Z. Simbierowicz, Warszawa 2013.
- Hoppe H. H., *A theory of socialism & capitalism*, Auburn 2010 [www.mises.org/sites/default/files/Theory%20of%20Socialism%20and%20Capitalism%2C%20A_4.pdf].
- Hoppe H. H., *Demokracja bóg który zawiódł*, tłum. W. Falkowski, J. Jabłecki, Warszawa 2006.
- Hoppe H. H., *Ekonomia i etyka własności prywatnej. Studia z zakresu ekonomii politycznej i filozofii*, tłum. K. Nowacki, Warszawa 2011.
- Huerta de Soto J., *Pieniądz, kredyt bankowy i cykle koniunkturalne*, tłum. G. Łuczkiwicz, Warszawa 2011.
- Landes D., *Bogactwo i nędza narodów*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2008.
- Miner B., *Libertarianizm*, [w:] B. Miner, *Zwięzła encyklopedia konserwatyizmu*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1999.

Mises L. von, *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Warszawa 2011.

Oppenheimer F., *The State*, New York 1919.

Smith V. L., *Racjonalność w ekonomii*, tłum. M. Dąbrowski, M. Raczyński,

R. Morawczyński, A. Solek, K. Mucha, Warszawa 2013.

Voegelin E., *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992.

Zięba M., *Papież i kapitalizm*, Kraków 1998.

Joanna Rak

Typologia postaw witalistycznych jako narzędzie do analizowania idei zjednoczenia Europy

Wprowadzenie

Głównym celem niniejszego artykułu jest propozycja uzupełnienia luki w literaturze przedmiotu polegającej na braku narzędzia służącego do systematycznego, weryfikowalnego, powtarzalnego oraz rzetelnego analizowania idei zjednoczenia Europy, których komponent stanowi aprobatą treści obcych kultur¹, a więc stworzenie typologii postaw witalistycznych. Warto tutaj nadmienić, że wszystkie poprawnie skonstruowane typologie postaw przedstawicieli kultury podporządkowanej, ulegającej niszczeniu względem kultury dominującej mogą być z powodzeniem wykorzystywane do opisu myśli politycznej populacji podlegających wpływom zachodzących współcześnie procesów globalizacji². Możliwe do wyodrębnienia w ich obszarze poszczególne typy idealne stanowią bowiem znamienne konstrukty składające się z najważniejszych cech dystynktywnych zjawisk, jakie opisują.

¹ Zob. np. A. Megill, *Globalization and the History of Ideas*, „Journal of the History of Ideas” 2005, vol. 66, nr 2, s. 179–187.

² Zob. R. Bäcker, *Nietradycyjna teoria polityki*, Toruń 2011, s. 153; idem, *Przedmiot badania politologii w warunkach globalizacji*, [w:] *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj, Kraków 2013, s. 227.

Pozwalają na uchwycenie zinternalizowanych identyfikacji kulturowych na podstawie ich uzewnętrznionych przejawów, czyli postaw. Wskazana właściwość jest konsekwencją zaliczania ich je do jednego rodzaju zjawisk, w odniesieniu do, których możliwa jest aplikacja tych logicznych struktur w zakresie analizy poglądów³. Nie oznacza to jednak, że proponowana typologia charakteryzuje się walorem uniwersalności. O ile będzie miała zastosowanie do identyfikowania i porównywania wyrazów aprobaty treści obcej kultury, nie umożliwi badania postaw dezaprobaty elementów obcej kultury, a także określania stosunku do własnej kultury – akceptacji lub sprzeciwu⁴.

Realizacji zaprezentowanego celu głównego podporządkowano cele szczegółowe, mianowicie: przedstawienie, interpretację oraz krytykę ujęć kulturowych postaw witalistycznych jako wyrazów aprobaty obcej kultury. Ich krytyczny przegląd jest kluczowy dla konstrukcji wolnej od słabości kategorii teoretycznej. Stąd też warto go uważnie prześledzić.

Kulturowe postawy witalistyczne

W literaturze poświęconej postawom rewitalizacyjnym przyjmuje się za obowiązującą definicję autorstwa antropolog

³ Zob. szerzej: E. Rose, G. Willoughby, *Culture Profiles and Emphases*, „American Journal of Sociology” 1958, vol. 63, nr 5, s. 476–490; B.P. Dohrenwend, R.J. Smith, *Toward a Theory of Acculturation*, „Southwestern Journal of Anthropology” 1962, vol 18, nr 1, s. 30–39; A.F.C. Wallace, *Revitalization Movements*, „American Anthropologist” 1956, vol. 58, nr 2, s. 264–281; G. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen bei den niedrigen Kulturen*, „Numen” 1958, vol. 5, nr 3, s. 180–198.

⁴ Zob. np. B. Telban, *The power of place: Spatio-temporality of a Melanesian religious movement*, „Anthropological Notebooks” 2013, vol. 19, nr 3, s. 82.

M.W. Smith⁵, która zdefiniowała ruchy witalistyczne⁶ (*vitalistic movements*) jako: „Każde świadome, zorganizowane dążenie członków społeczeństwa do przyswojenia własnej kulturze wybranych elementów obcej kultury, z którą pozostaje w kontakcie”⁷. Należy wskazać, że M.W. Smith skupiła się na eksplikacji typu postawy wobec kultury rodzimej oraz kultury obcej. Odnośnie do pierwszej ze wskazanych warto zwrócić uwagę na brak *explicite* wyrażonej aprobaty czy afirmacji własnej przeszłości, a także sprzeciw wobec stanu własnej kultury. Nie ma jednak również jej negacji. Jednocześnie widoczna jest akceptacja kultury obcej. Przejaw tego stanowi uświadomione dążenie do zdeprecjonowania kultury rodzimej w obliczu obcej poprzez włączenie do niej elementów jej obcych lub zastąpienie istniejących nowymi.

⁵ Zob. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 21–25; J.D. Eller, *Cultural anthropology: global forces, local lives*, New York, London 2009, s. 370–377; E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972, s. 21.

⁶ Nie należy obciążać niniejszego ujęcia postaw witalistycznych konotacjami mającymi źródła w innych sposobach rozumienia pojęcia „witalistyczny”, np. R.S. Lillie, *The Nature of the Vitalistic Dilemma*, „The Journal of Philosophy” 1926, vol. 23, nr 25, s. 673–682; F.M. Eaton, *The Osmotic and Vitalistic Interpretations of Exudation*, „American Journal of Botany” 1943, vol. 30, nr 9, s. 663–674; J.D. Faubion, *Religion, Violence and the Vitalistic Economy*, „Anthropological Quarterly” 2003, vol. 76, nr 1, s. 71–85; F. Mildener, *The Beer/Bethe/Uexküll Paper (1899) and Misinterpretations Surrounding ‘Vitalistic Behaviorism’*, „History and Philosophy of the Life Sciences” 2006, vol. 28, nr 2, s. 175–189; I. Senčar-Čupović, *The rise and breakdown of vitalism in nineteenth century south slavic chemical literature*, „History and Philosophy of the Life Sciences” 1984, vol. 6, nr 2, s. 183–198; J.H. Smith, *Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism*, „The German Quarterly” 2011, vol. 84, nr 2, s. 137–158; K. Inagaki, G. Hatano, *Young Children’s Recognition of Commonalities between Animals and Plants*, „Child Development” 1996, vol. 67, nr 6, s. 2823–2840; H.S. Jennings, *Doctrines Held as Vitalism*, „The American Naturalist” 1913, vol. 47, nr 559, s. 385–417.

⁷ M.W. Smith, *Towards a classification of cult movements*, „Man” 1959, vol. 59, nr 1, s. 9; eadem, *Shamanism in the shaker religion of Northwest America*, „Man” 1954, vol. 54, nr 8, s. 122.

Ex definitione – według M.W. Smith – istnieje jeden typ postawy witalistycznej – przyswajająca (*to incorporate*), przy czym nazywana będzie ona dalej postawą witalistyczną inkluzywną, ponieważ predykat „inkluzywna” pozwala precyzyjniej określić proces włączania elementów kultury obcej do rodzimej i odróżnić ją od pozostałych typów. Jego istotą jest uświadomione dążenie do przyswojenia czy też włączenia do własnej kultury wybranych elementów obcej kultury, z którą – co szczególnie istotne – pozostaje w kontakcie. Odznacza ją zatem reaktywny charakter, to znaczy konsekwencją zaistnienia relacji z kulturą obcą staje się zmiana w łonie kultury rodzimej w postaci zastąpienia istniejących elementów nowymi, ich modyfikacja lub dodanie do niej całkiem nowych. Stanowi ona przejaw braku satysfakcji czy zapotrzebowania na uzupełnienie treści własnej kultury, a jednocześnie oznakę niemaksymalnej akceptacji dla stanu obecnego. Członkowie społeczeństwa zmierzają do wykorzystania kontaktu z kulturą obcą gwoili modyfikacji kultury rodzimej.

Ujęcie autorstwa M.W. Smith nie zawiera w sobie jednak wszystkich możliwych typów postawy witalistycznej wyłonionych według kryterium celu, jaki mogą zrealizować członkowie społeczeństwa w ramach tych ruchów⁸. Konieczne jest zatem uzupełnienie typologii o nowe – dotychczas niewyartykułowane – typy. Mianowicie o postawy: witalistyczną melioryzującą oraz witalistyczną sakralizującą. Pierwsza sprowadza się do nadawania elementom kultury obcej zabarwienia pozytywnego, a druga – uświęcania elementów kultury obcej – w jej łonie przypisuje oraz nadaje się im jako zjawiskom pozareligijnym sens i charakter religijny.

⁸ Por. A.F.C. Wallace, *Towards a classification of cult movements: Some Farther Contributions I*, „Man” 1959, vol. 59, nr 2, s. 25–26; F.W. Voget, *Towards a classification of cult movements: Some Farther Contributions II*, „Man” 1959, vol. 59, nr 2, s. 27; M.W. Smith, *Towards a classification of cult movements: Some Farther Contributions III*, „Man” 1959, vol. 59, nr 2, s. 28.

Istotą postawy witalistycznej melioryzującej jest więc uświadomione manifestowanie aprobaty oraz afirmacji kultury obcej. Stanowi ona oznakę niezadowolenia z treści kultury rodzimej i jednocześnie wyraz potrzeby przypisania wybranym aspektom kultury obcej melioratywnego znaczenia. Może ono następnie – niejako w konsekwencji – stać się asumptem do ich włączenia do zasobu własnej kultury, to znaczy zaistnienia postawy witalistycznej inkluzywnej. Nie należy jednak wykluczyć takiej sytuacji, że do inkluzyj nie dojdzie, a członkowie społeczeństwa poprzestaną na wyrażaniu swoich preferencji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej melioryzującej. Może ona również przekształcić się w postawę witalistyczną sakralizującą, ale będzie wówczas realizowała całkiem inny cel. Warto także nadmienić, iż działania te są zorganizowane.

Postawa witalistyczna sakralizująca polega z kolei na uświadomionym dążeniu do sakralizacji wybranych aspektów obcej kultury, pozostającej w kontakcie z własną kulturą. Obiektem aspiracji członków społeczeństwa jest nadanie kulturze obcej statusu ważniejszej aniżeli kultura rodzima. Jawi się ona jako apoteoza elementów kultury obcej, będąca wyrazem woli jej gloryfikacji. Postawa ta może również – także w konsekwencji – stać się podstawą do włączenia elementów kultury obcej do własnej kultury. Nie musi jednak dojść do inkluzyj wówczas, gdy członkowie społeczeństwa poprzestaną na reprezentowaniu swoich preferencji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej sakralizującej. Istnieje także i taki wariant, iż postawę witalistyczną sakralizującą zastąpi postawa witalistyczna melioryzująca. Niemniej w każdym przypadku zmianie ulegnie również realizowany za sprawą przedstawienia postawy kulturowej cel.

Kolejną słabość ujęcia M.W. Smith stanowi nieuwzględnienie typów kulturowych postaw witalistycznych sformułowanych według kryterium środka wykorzystywanego przez członków danego społeczeństwa gwoli realizacji istoty poszczególnych

typów kulturowych postaw witalistycznych wyłonionych na podstawie zastosowania kryterium celu. Badaczka skoncentrowała się bowiem na eksplikacji celu przyświecającego grupie ludzi, a nie na ukazaniu dróg jego realizacji. W związku z tym jako konieczne jawi się zaproponowanie autorskiej typologii kulturowych postaw witalistycznych według kryterium środka.

W obrębie typologii kulturowych postaw witalistycznych sformułowanej według kryterium środka wyróżnić można więc postawy: witalistyczną intersocjalizacyjną, witalistyczną akulturacyjną, witalistyczną autoidentyfikacyjną (zob. Tab. 1.). Trzeba jednak pamiętać, iż różne cele mogą być realizowane przy użyciu różnych środków.

Tab. 1. Typologie kulturowych postaw witalistycznych według kryterium celu oraz środka

Typologie kulturowych postaw witalistycznych:	
według kryterium celu:	według kryterium środka:
inkluzywna	intersocjalizacyjna
melioryzująca	akulturacyjna
sakralizująca	autoidentyfikacyjna

Źródło: oprac. własne na podst. typologii kulturowych postaw witalistycznych autorstwa M.W. Smith oraz autorskich typologii.

Ze względu na koegzystencję sformułowanych według kryterium środka postaw witalistycznych – intersocjalizacyjnej i akulturacyjnej, warto zwrócić szczególną uwagę na relacje pomiędzy intersocjalizacją, akulturacją⁹ oraz dyfuzją. Akulturacja

⁹ Zob. także nt. relacji między akulturacją i asymilacją: R.H.C. Teske, Jr., B.H. Nelson, *Acculturation and Assimilation: A Clarification*, „American Ethnologist” 1974, vol. 1, nr 2, s. 351–367.

stanowi formę dyfuzji kulturowej i jest procesem gwałtownej transpozycji jednej kultury pod wpływem odmiennej lub zmienionych warunków społecznych bądź środowiskowych¹⁰. Warto nadmienić, iż dyfuzja sprowadza się do przenoszenia elementów kulturowych z jednego społeczeństwa do innego¹¹. Obejmuje ona trzy różne procesy: przedstawienie społeczeństwu nowego elementu bądź elementów właściwych obcej kulturze, przyjęcie go/ich, integrację przyjętego elementu/elementów z rodzimą kulturą¹². Przedstawienie nowego elementu zawsze jest poprzedzone kontaktem kulturowym, przy czym dla przebiegu dyfuzji nie ma istotnego znaczenia czy społeczeństwo będące nośnikiem obcej kultury to wytwórca tegoż elementu czy pośrednik w jego rozpowszechnianiu. Kluczowa jest natomiast istota kontaktu – częstotliwość i intensywność¹³. Ekstremum – maksimum kontaktu ma miejsce wówczas, gdy następuje intersocjalizacja grup, która sprowadza się do stałych i intensywnych interakcji pomiędzy ich członkami¹⁴. Typ antynomiczny stanowi brak kontaktu kulturowego, przy czym wyklucza on dyfuzję¹⁵. Rozróżnienie tych kategorii jawi

¹⁰ Zob. E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2012, s. 86. Por. B.K. Finch, R. Frank, W.A. Vega, *Acculturation and Acculturation Stress: A Social-Epidemiological Approach to Mexican Migrant Farmworkers' Health*, „International Migration Review” 2004, vol. 38, nr 1, s. 237; P.R. Smokowski, R. Rose, M.L. Bacallao, *Acculturation and Latino Family Processes: How Cultural Involvement, Biculturalism, and Acculturation Gaps Influence Family Dynamics*, „Family Relations” 2008, vol. 57, nr 3, s. 295.

¹¹ Zob. R. Linton, *The Study of Man. An Introduction*, New York 1945, s. 324.

¹² Zob. ibidem, s. 334.

¹³ Zob. ibidem, s. 334–335.

¹⁴ Zob. E. Nowicka, *Bunt i ucieczka...* op. cit., s. 26. Zob. także: J.S. Slotkin, *An Intertribal Dancing Contest*, „The Journal of American Folklore” 1955, vol. 68, nr 268, s. 227–228.

¹⁵ Zob. nt. konstrukcji kontinuum, którego ekstrema stanowią zaproponowane typy idealne: J.H.M. Beattie, *Culture Contact and Social*

się jako konieczne gwoli uchwycenia istoty typów witalistycznych postaw kulturowych. O ile w przypadku wyrażania postawy witalistycznej intersocjalizacyjnej podmiot koncentruje się na kontakcie kulturowym, podczas ekspresji postawy witalistycznej akulturacyjnej poświęca swą uwagę dyfuzji.

Pierwsza ze wskazanych postaw, to znaczy witalistyczna intersocjalizacyjna, polega zatem na wyrażaniu akceptacji dla kultury obcej. Przejaw tego stanowi uświadomione, zorganizowane dążenie do zdeprecjonowania kultury rodzimej w obliczu obcej poprzez inicjowanie intensywnych i stałych interakcji pomiędzy reprezentantami różnych kultur, czyli zmierzanie do utrzymania maksymalnego stopnia kontaktu z obcymi. Uwidacznia się przy tym brak uzewnętrznienia aprobaty własnej przeszłości oraz sprzeciw wobec stanu własnej kultury. Co istotne – nie dochodzi jednak do jej negacji. Trzeba przy tym zauważyć, iż intersocjalizacja ma charakter świadomy i jest podporządkowana nadrzędnemu celowi, za jaki uznaje się wykazanie wyższości kultury obcej nad rodzimą. Niemniej jej charakter jest zdeterminowany celem szczegółowym, do którego realizacji ma posłużyć. W związku z powyższym wyróżnić można postawy: witalistyczną inkluzywno-intersocjalizacyjną, witalistyczną melioryzująco-intersocjalizacyjną, witalistyczną sakralizująco-intersocjalizacyjną.

Istotą postawy witalistycznej inkluzywno-intersocjalizacyjnej jest uświadomione dążenie do przyswojenia czy też włączenia do własnej kultury wybranych elementów obcej kultury poprzez doprowadzanie do intensywnych i stałych interakcji pomiędzy reprezentantami kultur. Odznacza ją w związku z powyższym reaktywny charakter, to znaczy

Change, „The British Journal of Sociology” 1961, vol. 12, nr 2, s. 165; I.C. Campbell, *The Culture of Culture Contact: Refractions from Polynesia*, „Journal of World History” 2003, vol. 14, nr 1, s. 63–86; S.W. Silliman, *Culture Contact or Colonialism? Challenges in the Archaeology of Native North America*, „American Antiquity” 2005, vol. 70, nr 1, s. 55–74.

konsekwencją zaistnienia relacji z kulturą obcą – której sam fakt ma kluczowe znaczenie w zakresie środka do realizacji celu szczegółowego – staje się zmiana w łonie kultury rodzimej w postaci: zastąpienia istniejących elementów nowymi, ich zmiana lub dodanie do niej całkiem nowych na skutek fascynacji wzorami kultury obcej. Stanowi ona przejaw zapotrzebowania na uzupełnienie treści własnej kultury, a jednocześnie oznakę niepełnej akceptacji dla stanu obecnego. Jest to skutkiem zetknięcia się z kulturą obcą, zrodzenia się przekonania o jej wyższości. Członkowie społeczeństwa celują przy tym w wykorzystaniu stałego kontaktu z kulturą obcą do trwałej modyfikacji kultury rodzimej.

Na tym etapie rozważań warto wyraźnie rozróżnić postawę witalistyczną melioryzująco-intersocjalizacyjną od witalistycznej sakralizująco-intersocjalizacyjnej. Pierwsza ze wskazanych sprowadza się do nadawania elementom kultury obcej zabarwienia pozytywnego. Jako ważna jawi się maksymalna intensyfikacja relacji, zmierzająca do zbliżenia ludzi poprzez unifikację wzorów kulturowych na kształt tych obcych. Bezpośrednim skutkiem intersocjalizacji jest zatem okazywanie fascynacji kulturą obcą. Druga z postaw polega natomiast na uświęcaniu elementów kultury obcej, przypisywaniu oraz nadawaniu im jako zjawiskom pozareligijnym sensu i charakteru religijnego, przy wykorzystaniu potencjału intersocjalizacji.

Postawa witalistyczna melioryzująco-intersocjalizacyjna polega więc na uświadomionym, zorganizowanym ekspozowaniu aprobaty oraz afirmacji kultury obcej poprzez inicjowanie intensywnych i stałych interakcji pomiędzy reprezentantami danej kultury, czyli zmierzanie do utrzymania maksymalnego stopnia kontaktu. To wyraz niezadowolenia z treści kultury rodzimej i jednocześnie wyraz potrzeby przypisania wybranym aspektom kultury obcej, będącej przedmiotem fascynacji powstałej na skutek relacji, melioratywnego

znaczenia. Może ono następnie stać się asumptem do ich włączenia do zasobu własnej kultury, to znaczy zaistnienia postawy witalistycznej inkluzywno-intersocjalizacyjnej, przy założeniu, iż środek pozostanie ten sam, a zmianie ulegnie jedynie cel szczegółowy członków społeczeństwa. Nie należy jednak wykluczyć takiej sytuacji, że do inkluzji nie dojdzie, a grupa ludzi poprzestanie na demonstrowaniu swoich preferencji powstałych na skutek interakcji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej melioryzująco-intersocjalizacyjnej. Niemniej jednak, może ona również przekształcić się w postawę witalistyczną sakralizująco-intersocjalizacyjną, ale będzie wówczas realizowała całkiem inny cel szczegółowy, przy zachowaniu tego samego typu środka.

Z kolei postawa witalistyczna sakralizująco-intersocjalizacyjna sprowadza się do uświadomionego, zorganizowanego dążenia do sakralizacji wybranych aspektów obcej kultury poprzez doprowadzanie do intensywnych i stałych interakcji pomiędzy reprezentantami danej kultury, to znaczy zmierzanie do utrzymania maksymalnego stopnia kontaktu. Warto podkreślić, że obiektem aspiracji członków społeczeństwa jest nadanie kulturze obcej statusu ważniejszej aniżeli kultura rodzima. Jawi się ona jako apoteoza elementów kultury obcej, będąca wyrazem woli jej gloryfikacji. Prowadzi do tego fascynacja stanowiąca efekt intersocjalizacji. Postawa ta może również stać się źródłem włączenia elementów kultury obcej do własnej kultury. Do inkluzji nie musi dojść, gdy członkowie społeczeństwa poprzestaną na manifestowaniu swoich preferencji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej sakralizująco-intersocjalizacyjnej. Jednakże istnieje również i taki wariant, iż postawę witalistyczną sakralizująco-intersocjalizacyjną zastąpi postawa witalistyczna melioryzująco-intersocjalizacyjna. O ile w każdym przypadku zmianie ulegnie realizowany za sprawą ekspresji przekazów

– odznaczających się wskazanymi cechami istotnościowymi postawy kulturowej – cel szczegółowy, to zasadniczy środek pozostanie ten sam.

Drugi typ kulturowej postawy witalistycznej, sformułowany według kryterium środka, to postawa witalistyczna akulturacyjna. Polega ona na wyrażaniu akceptacji dla kultury obcej poprzez zorganizowane dążenie i uświadomione doprowadzenie do dyfuzji, czyli przenikania elementów kultury obcej do kultury rodzimej. Prowadzi to do zdeprecjonowania kultury rodzimej w obliczu obcej poprzez włączenie do niej elementów jej obcych lub zastąpienie istniejących nowymi, czyli w konsekwencji do ujednolicenia odmiennych kultur. Uwidacznia się przy tym brak przedstawień akceptacji własnej przeszłości oraz sprzeciw wobec stanu własnej kultury. Warto jednak zastrzec, że nie dochodzi przy tym do jej negacji. Należy również zauważyć, iż akulturacja ma charakter świadomy i jest podporządkowana nadrzędnemu celowi, za jaki uznaje się wykazanie wyższości kultury obcej nad rodzimą. Jednakże jej charakter jest uwarunkowany celem szczegółowym, do którego realizacji ma posłużyć. W związku z tym wyróżnić można postawy: witalistyczną inkluzywno-akulturacyjną, witalistyczną melioryzująco-akulturacyjną, witalistyczną sakralizująco-akulturacyjną.

Istotą postawy witalistycznej inkluzywno-akulturacyjnej jest zorganizowane i uświadomione dążenie do przyswojenia czy też włączenia do własnej kultury wybranych elementów obcej kultury poprzez teleologiczne doprowadzenie do dyfuzji, czyli przenikania elementów kultury obcej do kultury rodzimej. Odznacza ją zatem reaktywny charakter, to znaczy konsekwencją zaistnienia kontaktu z kulturą obcą staje się zmiana w łonie kultury rodzimej w postaci: zastąpienia istniejących elementów nowymi lub dodanie do niej całkiem nowych na skutek fascynacji wzorami kultury obcej. Dowodzi

ona zapotrzebowania na uzupełnienie treści własnej kultury, a także niecałkowitej akceptacji dla stanu obecnego. Jest rezultatem zetknięcia się z kulturą obcą, zrodzenia przekonania o jej wyższości. Członkowie społeczeństwa koncentrują się przy tym na wykorzystaniu akulturacji do chronicznej modyfikacji kultury rodzimej.

Trzeba zwrócić uwagę na dystynkcję istniejącą pomiędzy postawą witalistyczną melioryzująco-akulturacyjną i witalistyczną sakralizująco-akulturacyjną. Pierwsza ze wspomnianych sprowadza się do nadawania elementom kultury obcej zabarwienia pozytywnego poprzez uświadomione doprowadzenie do dyfuzji, czyli przenikania elementów kultury obcej do kultury rodzimej. Wtedy też dochodzi do przypisania obcym wzorcom kulturowym wartości melioratywnej. Bezpośrednim skutkiem akulturacji jest zatem ujawnienie fascynacji kulturą obcą prowadząca do uznania tego, co obce za dobre i własne. Druga z postaw polega natomiast na uświęcaniu elementów kultury obcej, czyli identyfikowaniu zjawisk pozareligijnych jako mających sens i charakter religijny, przy wykorzystaniu potencjału akulturacji.

Postawa witalistyczna melioryzująco-akulturacyjna polega zatem na zorganizowanym i uświadomionym artykułowaniu aprobaty oraz afirmacji kultury obcej poprzez celowe doprowadzenie do dyfuzji. Stanowi ona świadectwo niezadowolenia z treści kultury rodzimej i jednocześnie wyraz potrzeby przypisania wybranym aspektom kultury obcej, będącym obiektem aspiracji członków społeczeństwa, melioratywnego znaczenia. Może ono następnie – niejako w konsekwencji – stać się powodem do ich włączenia do własnej kultury, to znaczy zaistnienia postawy witalistycznej inkluzywno-akulturacyjnej, jeśli środek pozostanie ten sam, a zmianie ulegnie jedynie cel szczegółowy członków społeczeństwa. Gdy grupa ludzi poprzeżanie na uzewnętrznianiu swoich preferencji powstałych na

skutek dyfuzji kulturowej, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej meliorująco-akulturacyjnej, inkluzja nie będzie miała miejsca. Niemniej może ona również przekształcić się w postawę witalistyczną sakralizująco-akulturacyjną, ale będzie wówczas realizowała całkiem inny cel szczegółowy, przy zachowaniu tego samego typu środka.

Z kolei postawa witalistyczna sakralizująco-akulturacyjna sprowadza się do zorganizowanego i uświadomionego dążenia do sakralizacji wybranych aspektów obcej kultury poprzez również celowe doprowadzenie do dyfuzji. Warto podkreślić, że obiektem aspiracji członków społeczeństwa jest nadanie kulturze obcej statusu ważniejszej aniżeli kultura rodzima za sprawą użycia dyspozycji akulturacji. Jawi się ona jako apoteoza elementów kultury obcej, będąca wyrazem woli jej gloryfikacji. Prowadzi do tego bezgraniczna fascynacja stanowiąca efekt akulturacji. Postawa ta może również – także w konsekwencji – stać się inspiracją do włączenia elementów kultury obcej do własnej kultury. Nie musi jednak dojść do inkluzji, a członkowie społeczeństwa mogą poprzestać na uzewewnętrznianiu swoich preferencji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej sakralizująco-akulturacyjnej. Istnieje także i taki wariant, iż postawę witalistyczną sakralizująco-akulturacyjną zastąpi postawa witalistyczna meliorująco-akulturacyjna. O ile w każdym przypadku zmianie ulegnie realizowany za sprawą manifestacji postawy kulturowej cel szczegółowy, to środek pozostanie ten sam.

Trzeci typ kulturowej postawy witalistycznej, sformułowany według kryterium środka, to postawa witalistyczna autoidentyfikacyjna. Polega ona na uświadomionym wyrażaniu akceptacji dla kultury obcej poprzez celowe i zorganizowane poszukiwanie przez członków społeczeństwa odpowiadających im elementów kultury obcej oraz określanie własnej tożsamości kulturowej za sprawą uznawania ich jako własne,

to znaczy konstytutywne wzory kultury rodzimej. Dochodzi zatem do utożsamiania obcości z rodzimością. Konsekwencją tego jest deprecjacja kultury rodzimej w obliczu obcej poprzez autoidentyfikację z nią. Jako immanentny wówczas jawi się brak oznak akceptacji własnej przeszłości oraz sprzeciw wobec stanu własnej kultury, lecz nie dochodzi do jej negacji. Należy przy tym zauważyć, iż autoidentyfikacja ma charakter świadomy i jest podporządkowana nadrzędnemu celowi – wykazaniu wyższości kultury obcej nad rodzimą. Niemniej jej charakter jest uwarunkowany celem szczegółowym, do którego realizacji ma posłużyć. W związku z tym wyróżnić można postawy: witalistyczną inkluzywno-autoidentyfikacyjną, witalistyczną melioryzująco-autoidentyfikacyjną, witalistyczną sakralizująco-autoidentyfikacyjną.

Postawa witalistyczna inkluzywno-autoidentyfikacyjna polega na uświadomionym i zorganizowanym dążeniu do przyswojenia czy też włączenia do własnej kultury wybranych elementów obcej kultury poprzez celowe poszukiwanie przez członków społeczeństwa tych, które im odpowiadają oraz określanie własnej tożsamości kulturowej za sprawą uznawania ich jako własne, to znaczy za wzory właściwe kulturze rodzimej. Skutkiem tego jest utożsamienie obcości z rodzimością, by następnie dokonać absorpcji tej pierwszej. Odznacza ją zatem reaktywny charakter, to znaczy konsekwencją zaistnienia kontaktu z kulturą obcą staje się zmiana w łonie kultury rodzimej w postaci: zastąpienia istniejących elementów nowymi lub dodanie do niej całkiem nowych na skutek zachwyty nad wzorami kultury obcej. Stanowi ona przejaw zapotrzebowania na uzupełnienie treści własnej kultury, a jednocześnie oznakę niemaksymalnej akceptacji dla stanu obecnego, co jest skutkiem zetknięcia z kulturą obcą, zrodzenia się przekonania o jej wyższości. Warto dodać, że członkowie społeczeństwa zmierzają do wykorzystania autoidentyfikacji do zmiany kultury rodzimej.

Należy wskazać na dystynkcję istniejącą pomiędzy postawą witalistyczną melioryzująco-autoidentyfikacyjną i witalistyczną sakralizująco-autoidentyfikacyjną. Pierwsza ze wspomnianych sprowadza się do nadawania elementom kultury obcej zabarwienia pozytywnego poprzez celowe poszukiwanie przez członków społeczeństwa tych im odpowiadających oraz określanie własnej tożsamości kulturowej za sprawą uznawania ich jako własne, to znaczy za konstytutywne wzory kultury rodzimej. Wtedy też dochodzi do przypisania obcym wzorom kulturowym wartości melioratywnej, to znaczy realizacji obranego celu. Bezpośrednim skutkiem autoidentyfikacji jest zatem okazanie admiracji kultury obcej prowadzące do uznania tego, co obce za własne. Druga z postaw polega natomiast na uświęcaniu elementów kultury obcej, mianowicie uczynieniu ze zjawisk pozareligijnych zjawisk mających sens i charakter religijny, przy wykorzystaniu potencjału autoidentyfikacji.

Postawa witalistyczna melioryzująco-autoidentyfikacyjna polega z kolei na uświadomionym i zorganizowanym manifestowaniu aprobaty oraz afirmacji kultury obcej poprzez ukazywanie elementów obcej kultury jako własnych. Jawi się ona jako oznaka niezadowolenia z treści kultury rodzimej oraz wyraz potrzeby przypisania wybranym aspektom kultury obcej, uznanych za kluczowe dla określenia swojej tożsamości przez członków społeczeństwa, melioratywnego znaczenia. Może ono następnie stać się przyczyną ich włączenia do własnej kultury, to znaczy zaistnienia postawy witalistycznej inkluzywno-autoidentyfikacyjnej, jeśli środek pozostanie ten sam, a zmianie ulegnie jedynie cel ostateczny członków społeczeństwa. Akt inkluzji nie wystąpi, gdy grupa ludzi porzuci na artykulacji swoich preferencji powstały na skutek autoidentyfikacji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej melioryzująco-autoidentyfikacyjnej. Może ona

również przekształcić się w postawę witalistyczną sakralizująco-autoidentyfikacyjną, ale będzie wówczas realizowała całkiem inny cel szczegółowy, przy zachowaniu tego samego typu środka.

Natomiast postawa witalistyczna sakralizująco-autoidentyfikacyjna sprowadza się do uświadomionego i zorganizowanego dążenia do sakralizacji wybranych aspektów obcej kultury poprzez ukazywanie elementów obcej kultury jako własnych. Należy zauważyć, że obiektem aspiracji członków społeczeństwa jest uczynienie z kultury obcej kultury rodzimej. Inherentny czynnik wskazanej postawy stanowi apoteoza elementów kultury obcej, co jawi się jako wyraz woli jej gloryfikacji. Prowadzi do tego bezgraniczny podziw stanowiący efekt autoidentyfikacji. Postawa ta może również – także w konsekwencji – stać się przesłanką włączenia elementów kultury obcej do treści własnej kultury. Nie musi jednak dojść do inkluzji, a członkowie społeczeństwa mogą poprzestać na manifestowaniu swoich preferencji, które znalazły ujście pod postacią postawy witalistycznej sakralizująco-autoidentyfikacyjnej. Jednak istnieje i taki wariant, iż postawę witalistyczną sakralizująco-autoidentyfikacyjną zastąpi postawa witalistyczna meliorizująco-autoidentyfikacyjna. O ile w każdym przypadku zmianie ulegnie realizowany za sprawą artykulacji postawy kulturowej cel szczegółowy, to środek pozostanie ten sam.

Podsumowanie

Reasumując, należy podkreślić, iż w zaprezentowanym wywodzie na temat typologii postaw witalistycznych wyróżniono następujące typy postaw kulturowych według kryterium celu: witalistyczną inkluzyjną, witalistyczną meliorizującą,

witalistyczną sakralizującą. Natomiast ze względu na środek za pomocą, którego realizuje się te cele wyłoniono następujące typy postaw kulturowych: witalistyczną intersocjalizacyjną, witalistyczną akulturacyjną, witalistyczną autoidentyfikacyjną.

Przedstawione typologie jawią się jako użyteczne narzędzie służące nie tylko do badania idei zjednoczenia Europy¹⁶, ale także do opisu myśli politycznej populacji podlegających zachodzącym wpływom globalizacji. Mogą być zatem z powodzeniem wykorzystywane do ustalania podobieństw i różnic pomiędzy identyfikacjami witalistycznymi w czasie reprezentowanymi przez ten sam oraz różne podmioty¹⁷. Zarówno ich zastosowanie, jak i każda próba weryfikacji w ramach analiz o charakterze empirycznym może stanowić interesujące wyzwanie badawcze dla przedstawicieli nauk społecznych. Warto także rozważyć możliwość krytyki, modyfikacji czy uzupełnienia przedstawionego ujęcia teoretycznego w zakresie, w jakim pozwoli na uchwycenie poziomu dywersyfikacji cech istotnościowych przedmiotu badania. Nie jest ono bowiem jedyne ani ostateczne, a refleksja nad nim – powstała na podstawie ich praktycznego użycia czy krytycznego oglądu przyczyni się do poszerzenia zasobu wiedzy o rzeczywistości społecznej.

¹⁶ Zob. np. J. Loughlin, *“Europe of the Regions” and the Federalization of Europe*, „*Publius*” 1996, vol. 26, nr 4, s. 141–162; S. Woolf, *Europe and Its Historians*, „*Contemporary European History*” 2003, vol. 12, nr 3, s. 323–337.

¹⁷ Zob. W.R. Mead, *Finland in a Changing Europe*, „*The Geographical Journal*” 1991, vol. 157, nr 3, s. 307–315. Zobacz także nt. obciążeń tego typu podejścia badawczego: C.J. Nederman, *Empire and the Historiography of European Political Thought: Marsiglio of Padua, Nicholas of Cusa, and the Medieval/Modern Divide*, „*Journal of the History of Ideas*” 2005, vol. 66, nr 1, s. 1–15.

Bibliografia

- Bäcker R., *Nietradycyjna teoria polityki*, Toruń 2011.
- Bäcker R., *Przedmiot badania politologii w warunkach globalizacji*, [w:] B. Krauz-Mozer, P. Ścigaj (red.), *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, Kraków 2013.
- Bäcker R., *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007.
- Beattie J.H.M., *Culture Contact and Social Change*, „The British Journal of Sociology” 1961, vol. 12, nr 2.
- Campbell I.C., *The Culture of Culture Contact: Refractions from Polynesia*, „Journal of World History” 2003, vol. 14, nr 1.
- Dohrenwend B. P., Smith R. J., *Toward a Theory of Acculturation*, „South-western Journal of Anthropology” 1962, vol 18, nr 1.
- Eaton F.M., *The Osmotic and Vitalistic Interpretations of Exudation*, „American Journal of Botany” 1943, vol. 30, nr 9.
- Eller J.D., *Cultural anthropology: global forces, local lives*, Routledge, New York, London 2009.
- Faubion J.D., *Religion, Violence and the Vitalistic Economy*, „Anthropological Quarterly” 2003, vol. 76, nr 1.
- Finch B.K., Frank R., Vega W.A., *Acculturation and Acculturation Stress: A Social-Epidemiological Approach to Mexican Migrant Farmworkers' Health*, „International Migration Review” 2004, vol. 38, nr 1.
- Guariglia G., *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen bei den niedrigen Kulturen*, „Numen” 1958, vol. 5, nr 3.
- Inagaki K., Hatano G., *Young Children's Recognition of Commonalities between Animals and Plants*, „Child Development” 1996, vol. 67, nr 6.
- Jennings H.S., *Doctrines Held as Vitalism*, „The American Naturalist” 1913, vol. 47, nr 559.
- Lillie R.S., *The Nature of the Vitalistic Dilemma*, „The Journal of Philosophy” 1926, vol. 23, nr 25.
- Linton R., *The Study of Man. An Introduction*, New York 1945.

- Loughlin J., "Europe of the Regions" and the Federalization of Europe, „Publius" 1996, vol. 26, nr 4.
- Mead W.R., *Finland in a Changing Europe*, „The Geographical Journal" 1991, vol. 157, nr 3.
- Megill A., *Globalization and the History of Ideas*, „Journal of the History of Ideas" 2005, vol. 66, nr 2, s. 179–187.
- Mildenberger F., *The Beer/Bethe/Uexküll Paper (1899) and Misinterpretations Surrounding 'Vitalistic Behaviorism'*, „History and Philosophy of the Life Sciences" 2006, vol. 28, nr 2.
- Nederman C.J., *Empire and the Historiography of European Political Thought: Marsiglio of Padua, Nicholas of Cusa, and the Medieval/Modern Divide*, „Journal of the History of Ideas" 2005, vol. 66, nr 1.
- Nowicka E., *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972.
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2012.
- Rose E., Willoughby G., *Culture Profiles and Emphases*, „American Journal of Sociology" 1958, vol. 63, nr 5.
- Senčar-Čupović I., *The rise and breakdown of vitalism in nineteenth century south slavic chemical literature*, „History and Philosophy of the Life Sciences" 1984, vol. 6, nr 2.
- Silliman S.W., *Culture Contact or Colonialism? Challenges in the Archaeology of Native North America*, „American Antiquity" 2005, vol. 70, nr 1.
- Slotkin J.S., *An Intertribal Dancing Contest*, „The Journal of American Folklore" 1955, vol. 68, nr 268.
- Smith J.H., *Living Religion as Vanishing Mediator: Schleiermacher, Early Romanticism, and Idealism*, „The German Quarterly" 2011, vol. 84, nr 2.
- Smith M.W., *Shamanism in the shaker religion of Northwest America*, „Man" 1954, vol. 54, nr 8.
- Smith M.W., *Towards a classification of cult movements*, „Man" 1959, vol. 59, nr 1.
- Smith M.W., *Towards a classification of cult movements: Some Farther Contributions III*, „Man" 1959, vol. 59, nr 2.
- Smokowski P.R., Rose R., Bacallao M.L., *Acculturation and Latino Family Processes: How Cultural Involvement, Biculturalism, and Acculturation Gaps Influence Family Dynamics*, „Family Relations" 2008, vol. 57, nr 3.

- Telban B., *The power of place: Spatio-temporality of a Melanesian religious movement*, „Anthropological Notebooks” 2013, vol. 19, nr 3.
- Teske, Jr. R.H.C., Nelson B. H., *Acculturation and Assimilation: A Clarification*, „American Ethnologist” 1974, vol. 1, nr 2.
- Wallace A.F.C., *Revitalization Movements*, „American Anthropologist” 1956, vol. 58, nr 2.
- Wallace A.F.C., *Towards a classification of cult movements: Some Farther Contributions I*, „Man” 1959, vol. 59, nr 2.
- Woolf S., *Europe and Its Historians*, „Contemporary European History” 2003, vol. 12, nr 3.
- Voget F.W., *Towards a classification of cult movements: Some Farther Contributions II*, „Man” 1959, vol. 59, nr 2.

Marta Weltrowska

Idea Partnerstwa Wschodniego jako próba rozszerzenia działalności Unii Europejskiej w zakresie zjednoczenia Europy

Partnerstwo Wschodnie to młoda inicjatywa Unii Europejskiej. Została wypracowana w ramach Europejskiej Polityki Sąsiedztwa. Jest doskonałym przykładem na chęć jednoczenia Europy w ramach Unii Europejskiej. Idea *Partnerstwa Wschodniego* poza wsparciem finansowym i gospodarczym państw partnerskich zakłada również poznanie przez kraje członkowskie historii i kultury Armenii, Azerbejdżanu, Gruzji, Białorusi, Ukrainy i Mołdawii. Ma to być inicjatywa powodująca nie tylko zmianę w podejściu państw partnerskich do standardów międzynarodowych, ale też zmianę w podejściu Unii do tychże państw, głównie w zakresie współpracy.

W ciągu 13 lat przemian ustrojowych w Europie Wschodniej brakowało jasnej i jednoznacznej polityki Unii Europejskiej wobec tego regionu. Monika Mardas w swym artykule¹ wskazuje, że:

(1) (...) polityka wschodnia UE była (...) niespójna i pozostawała w sferze deklaracji; (2) potencjał Federacji Rosyjskiej

¹ M. Mardas, *Unia Europejska wobec przemian w Europie Wschodniej. Polityka wschodnia UE na przykładzie stosunków z Rosją i Ukrainą*, [w:] K. Hajder (red.), *Współczesne wyzwania Unii Europejskiej w świetle polityki wschodniej*, Poznań 2008, s. 128.

i zachowawcza polityka UE przyczyniły się do powstania nowego podziału w Europie; (3) rozszerzenie UE na Wschód przyczyniło się do aktywizacji i wprowadzenia wielosektorowej polityki wobec wschodnich sąsiadów; (4) »Pomarańczowa rewolucja«² stała się przyczynkiem dla dalszego rozszerzania Unii Europejskiej³.

W połowie lat 90. zaczęła się kształtować polityka UE skierowana na jej wschodnich sąsiadów. „Jej najważniejszym celem było – jak pisze Krzysztof Kozłowski – ustanowienie demokratycznych rządów prawa oraz gospodarek rynkowych na obszarze postradzieckim”⁴. Po zawarciu sieci układów o partnerstwie i współpracy (PCA)⁵ skupiono się na wzmacnianiu spójności i koordynacji polityki zewnętrznej UE, czego wyrazem miała być nowa inicjatywa, czyli *Europejska Polityka Sąsiedztwa*⁶. Działania realizowane w ramach EPS miały polegać głównie na powolnym wdrażaniu w krajach partnerskich standardów i ustawodawstwa UE.

Partnerstwo Wschodnie to program Europejskiej Polityki Sąsiedztwa uwzględniający wymiar wschodni. *Partnerstwo*

² „Pomarańczowa rewolucja jest zwykle oceniana jako wyraz nadziei społecznych na zreformowanie państwa powiązanych z przyrzeczeniem przez jej liderów uzdrowienia sytuacji politycznej i społeczno-gospodarczej na Ukrainie po rządach Leonida Kuczmy. Reformatorzy zapowiadali koniec władzy oligarchicznych klanów, przeprowadzenie reformy konstytucyjnej, oparcie systemu politycznego na społeczeństwie obywatelskim i obranie w polityce zagranicznej kursu na integrację ze strukturami europejskimi. Wbrew oczekiwaniom wydarzenia 2004 roku nie stały się jednak impulsem do odejścia od poradzieckiego modelu regionalno-oligarchicznego”. K. Kozłowski, *Iluzje rewolucji. Rewolucja róż. Rewolucja pomarańczowa. Rewolucja tulipanów*, Warszawa 2011, s. 93.

³ M. Mardas, op. cit., s. 128.

⁴ K. Kozłowski, op. cit., s. 93.

⁵ PCA – Partnership and Cooperation Agreement.

⁶ Europejska Polityka Sąsiedztwa, dalej: EPS.

Wschodnie to część EPS, dlatego należy w pierwszym rzędzie opisać cele i założenia oficjalnej polityki Unii Europejskiej.

Celem nadrzędnym EPS jest

wspieranie bliskiej współpracy ekonomicznej, politycznej, kulturalnej oraz w dziedzinie bezpieczeństwa pomiędzy Unią Europejską a jej sąsiadami, opartej o katalog wspólnych, podzielanych przez obie strony wartości, takich jak demokracja, prawa człowieka, zasada państwa prawa, rozwój w oparciu o model gospodarki wolnorynkowej oraz współpraca w zwalczaniu wspólnych zagrożeń w polityce zagranicznej (np. terroryzm i rozprzestrzenianie broni masowego rażenia)⁷.

Nietrudno zauważyć, iż w najprostszym znaczeniu *Partnerstwo Wschodnie* zakłada demokratyzację państw nim objętych. Wszystkie wymienione dotyczą przede wszystkim państw demokratycznych. Warto się przyjrzeć pozostałym kwestiom przedstawionym w polityce UE.

Główne cele i założenia EPS:

Wspieranie sytuacji politycznej i reform – wspieranie zaangażowania na rzecz wspólnych wartości, intensyfikacja dialogu politycznego i współpracy politycznej; Zapewnienie sprawiedliwości, wolności i bezpieczeństwa – zarządzanie migracją, postępowanie z osobami ubiegającymi się o azyl i uchodźcami, zarządzanie granicami, uproszczenie procedur wizowych i readmisji nielegalnych imigrantów; Promowanie integracji gospodarczej i reform, dostęp do rynku wewnętrznego UE, walka z ubóstwem i rozwiązywanie problemów

⁷ P. Świeżak, *Europejska Polityka Sąsiedztwa. Bilans funkcjonowania na przykładzie Ukrainy*, Raport, 2007, www.psz.pl/168-archiwum/pawel-swiezak-europejska-polityka-sasiedztwa-bilans-funkcjonowania-na-przykladzie-ukrainy [19.11.2014].

społecznych; Pobudzanie handlu i inwestycji, likwidowanie barier handlowych – cło i bezpieczeństwo żywieniowe, poprawa klimatu inwestycyjnego; Budowanie kontaktów międzyludzkich, poprawa kształcenia i pomoc na rzecz młodzieży, działania na rzecz zdrowia publicznego, ułatwianie lokalnych przepływów transgranicznych, promowanie współpracy transgranicznej; Lepsze powiązania z sąsiadami, wzmacnianie powiązań energetycznych, rozwój transportu, ochrona środowiska naturalnego, rozwój społeczeństwa informacyjnego⁸.

Wszystkie wymienione wyżej cele zakładają, iż państwa będące uczestnikami EPS podzielają wartości i cele UE i dążą do pogłębiania wzajemnych stosunków. Warto jednocześnie zauważyć, iż państwa te nie są kandydatami do członkostwa w UE. Nazywane są partnerami, którzy poprzez swoje położenie geograficzne wyznaczają granice UE. Nazwanie krajów *Partnerstwa Wschodniego* krajami partnerskimi miało dodatkowo do spełnienia pewną rolę. Mianowicie stwierdzono, że państwa objęte partnerstwem będą czuły się zmuszone do współpracy z Unią, gdy nazwie się je krajami członkowskimi. *Partnerstwo Wschodnie* nie zakłada natomiast, że kraje nim objęte będą kandydatami do Unii Europejskiej.

Europejska Polityka Sąsiedztwa obejmuje wiele kwestii:

Po pierwsze: polityka bezpieczeństwa, z jej różnorodnymi instrumentami pomagającymi w walce z nowymi zagrożeniami, tj. terroryzmem, przestępczością międzynarodową i przemytem ludzi. Po drugie, polityka stabilności, poprzez promowanie instytucji demokratycznych, rządów prawa i kluczowych reform. Unia oferuje bliższe stosunki z państwami, które osiągnęły postęp w kierunku rządów demokratycznych, rozpoczęły

⁸ M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie. Wymiary realnej integracji*, Warszawa 2010, s. 14.

działania w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, czy wreszcie w dziedzinie edukacji. Po trzecie, to polityka dobrobytu, realizowana poprzez długoterminowy cel, jakim jest ustanowienie wewnętrznego rynku, osiągniętego drogą pogłębiania powiązań handlowych, ustanawiania stabilnych instrumentów makroekonomicznych i stwarzania klimatu pod inwestycje. Po czwarte, nowoczesna i »mądra« polityka, będąca czymś więcej niż tradycyjną dyplomacją, wykorzystująca szeroki i wyszukany wybór środków Unii Europejskiej, tworzących szczególnie silne powiązania z UE. Od dialogu politycznego i zarządzania kryzysowego do budowania instytucji, od wsparcia w wyborach do przestrzegania praw człowieka, od liberalizacji handlu do pomocy ekonomicznej, od powiązań energetycznych i transportowych do projektów ochrony środowiska, itd.⁹

W EPS w 2008 roku dokonał się rozłam na państwa sąsiadujące na południu oraz państwa sąsiadujące na wschodzie. To zjawisko jest niewątpliwie dowodem słabości EPS oraz dążeń UE do utrzymania dobrych stosunków z wszystkimi sąsiadami. W ramach EPS wyodrębniono dwa wymiary: południowy – Algieria, Egipt, Izrael, Jordania, Liban, Maroko, Syria, Tunezja, Autonomia Palestyńska, Turcja; wschodni – Armenia, Azerbejdżan, Białoruś, Gruzja, Mołdawia, Ukraina.

Tematyka artykułu skłania do omówienia jedynie wymiaru wschodniego EPS. Już w 2001 i 2003 roku zostały zaprezentowane postulaty państwa polskiego, których

główną ideą – jak pisze Beata Przybylska-Maszner – były lepsze relacje z krajami, które miały znaleźć się po

⁹ B. Piskorska, *Wymiar wschodni Europejskiej Polityki Sąsiedztwa jako element Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa UE. Aplikacje dla Polski*, [w:] J. Jartyś, A. Staszczuk (red.), *Polityka sąsiedztwa Unii Europejskiej. Pomostowość czy buforowość?*, Szczecin 2008, s. 35.

zewnątrznej stronie granicy nowo rozszerzonej Unii, przede wszystkim z Białorusią, Mołdawią, Rosją i Ukrainą¹⁰.

Za Beatą Piskorską należy stwierdzić, że

(...) propozycje wymiaru wschodniego, w odróżnieniu od północnego, uwzględniały kwestie bezpieczeństwa militarnego. Dialog ze wschodnimi sąsiadami miał być elementem rozwijającym wspólną politykę zagraniczną i bezpieczeństwa Unii Europejskiej. Dostrzegano również i podkreślano rolę NATO¹¹.

Ta sama autorka wyróżnia kilka aspektów składających się na istotę wymiaru wschodniego polityki UE: (1) Budowanie podmiotowości politycznej Unii na arenie międzynarodowej – jest to wyraz dojrzałości Unii w postępowaniu z sąsiadami na wschodzie i jest niezbędne do realizacji polityki zagranicznej; (2) Wyraz zewnętrznej, transgranicznej polityki UE, której specyficznym celem jest zwrócenie uwagi na Europę Wschodnią; (3) Wyraz adaptacji UE do zmieniającego się środowiska zewnętrznego (nowe granice Europy); (4) Element całościowej strategii UE wobec nowych bezpośrednich sąsiadów¹².

Oceny możliwości zbliżenia się państw partnerskich *Partnerstwa Wschodniego* do UE dokonała Katarzyna Pełczyńska-Nałęcz, porównując systemy polityczne tych państw. Przedstawiono je w tabeli.

¹⁰ B. Przybylska-Maszner, A. Potyrała, *Leksykon integracji europejskiej w obszarze wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa i europejskiej polityki bezpieczeństwa i obrony*, Poznań 2009, s. 258. Cyt. za: M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie...*, s. 93.

¹¹ B. Piskorska, *Wymiar wschodni Unii Europejskiej – komplementarny czy konkurencyjny dla pozostałych kierunków polityki zagranicznej Unii?*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2009, nr 1–2, s. 203. Cyt. za: M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie...*, s. 93.

¹² B. Piskorska, *Wymiar wschodni Europejskiej Polityki Sąsiedztwa...*, s. 42.

Państwo	Rządzący w państwie	Opozycja polityczna
Armenia	W państwie rządzi zamknięta grupa ludzi, odporna na przenikanie z zewnątrz (klan). W ramach takiej struktury dochodzi niekiedy do zmiany władzy i przetasowań w polityce. Rządzący kontrolują większość zasobów gospodarczych państwa, dzielą między sobą dostęp do rynku.	Ma poparcie części społeczeństwa, jest zinstytucjonalizowana. Istnieją w niej rozwinięte elementy społeczeństwa obywatelskiego.
Azerbejdżan	Największą władzę w państwie ma prezydent. Stanowiska polityczne rozdzielone są pomiędzy przedstawicieli kilku koterii, do których należą przede wszystkim bliscy przyjaciele prezydenta. System władzy nosi znamiona zależności feudalnych, wyżsi urzędnicy odgrywają rolę patronów i protektorów. Bardzo utrudniony jest awans pionowy w strukturze władzy.	Brak zinstytucjonalizowanej opozycji.
Białoruś	Władza jest zmonopolizowana w ręku prezydenta. Prezydent dysponuje zasobami politycznymi i ekonomicznymi. W otoczeniu prezydenta figurują klany nomenklaturowe, które zabiegają o jego względy. Część środków jest redystrybuowana w ramach centralnie sterowanej gospodarki.	Opozycja polityczna jest słaba i podzielona. W państwie istnieje również dużo organizacji kontestujących reżim, działających w różnych środowiskach.

Gruzja	Gruzja jest jednym z najbardziej demokratycznych państw objętych <i>Partnerstwem Wschodnim</i> . W ostatnim czasie doszło do zmiany systemu władzy z prezydenckiego na parlamentarno-prezydencki, co zostało odebrane jako chęć pozostania u władzy przez obecnego prezydenta na stanowisku premiera.	W Gruzji istnieją liczne partie opozycyjne, są jednak słabe i rozdrobnione.
Mołdawia	W Mołdawii panuje system demokratyczny. Duży wpływ na władzę ma reżim mafijny.	Istnieją ugrupowania opozycyjne, które są trwałym elementem sceny politycznej. Partie opozycyjne są podzielone pod względem porządku politycznego i preferencji geopolitycznych.
Ukraina	Panuje formalna demokracja, w której jednak nie funkcjonują zasady państwa prawa. Prawo jest traktowane instrumentalnie jako mechanizm osiągania doraźnych korzyści politycznych i ekonomicznych. Bardzo wysoki poziom korupcji.	Legalnie funkcjonują partie opozycyjne, które są stałym elementem sceny politycznej. Opozycja polityczna jest podzielona. Podziały polityczne mają charakter biznesowo-personalny.

Źródło: K. Pełczyńska-Nałęcz, *Integracja czy imitacja? UE wobec wschodnich sąsiadów*, Prace OSW, Warszawa, kwiecień 2011, s. 14–16. Cyt. za: Ł. Potocki, *Od „Szerzej Europy” do Partnerstwa Wschodniego*, [w:] M. Pietraś, K. Stachurska-Szczesiak, J. Misiągiewicz (red.), *Europejska Polityka Sąsiedztwa Unii Europejskiej*, Lublin 2012, s. 61–62.

Rola Polski w realizacji EPS, w tym *Partnerstwa Wschodniego*, jest bardzo istotna, ponieważ

Polska, jako jeden z członków Unii Europejskiej, ma najdłuższą poza Finlandią – ale najbardziej nasyconą przejściami granicznymi – lądową granicę z państwami sąsiedzkimi leżącymi na wschód od nas. To tędy przechodzi ogromna masa towarowa z i do UE z państw byłego Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich¹³.

Polska ma zatem niebagatelną rolę do odegrania, głównie w zakresie ochrony wschodniej granicy UE. Dlatego też ważna jest działalność Służby Celnej i Straży Granicznej w zakresie zwalczania patologicznych zjawisk na granicy. Z racji graniczenia z dwoma dużymi państwami na wschodzie w polskim interesie jest to, aby polityka wschodnia UE rozwijała się prężnie oraz żeby to właśnie Polska odgrywała szczególną rolę w jej realizacji.

Dopiero po rozszerzeniu UE o kraje Europy Środkowej zauważono zmianę podejścia państw członkowskich UE w stosunku do wschodnich sąsiadów. Przez bliskość kulturową i historyczną widoczne jest zrozumienie, które może być przyczyną przyszłej integracji. Na tym polu szczególne zasługi może mieć Polska, która okazała się świetnym łącznikiem między Wschodem i Zachodem podczas pomarańczowej rewolucji¹⁴. Dzięki Polsce i jej zaangażowaniu w politykę wschodnią UE przestała zajmować się jedynie sferami, które dotyczą interesów politycznych i gospodarczych, i zacieśnia więzy z krajami partnerskimi na Wschodzie.

¹³ M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie...*, s. 107.

¹⁴ M. Mardas, *Unia Europejska wobec przemian w Europie Wschodniej...*, s. 139.

Lepsze poznanie i zrozumienie inicjatywy *Partnerstwa Wschodniego*, a przede wszystkim roli Polski, zagwarantuje krótki opis sąsiedztwa Polski z krajami na wschodzie:

Ukraina – w 2013 roku nie doszło do podpisania układu stowarzyszeniowego. Nasilały się również demonstracje, a kraj zaczął popadać w kryzys polityczny. Tworzenie się nowego rządu spotkało się ze sprzeciwem Rosji, która dokonała skutecznego przyłączenia Krymu do Federacji Rosyjskiej. Rosja zastosowała środki przymusu, ale zagwarantowała bardzo potrzebną pomoc. Z kolei Unia Europejska od momentu utworzenia nowego rządu ukraińskiego zobowiązała się do pomocy w zakresie stabilizacji sytuacji gospodarczej i finansowej kraju, oferując wsparcie w wysokości 11 mld euro. Efektem działań Unii wobec Ukrainy było podpisanie w 2014 roku postanowień politycznych układu o stowarzyszeniu¹⁵;

Białoruś – po wyborach prezydenckich z grudnia 2010 roku, kiedy to władza rozprawiła się z opozycją, nastąpił wzrost napięcia między Unią a Białorusią. Głównym tego powodem było nieprzestrzeganie międzynarodowych standardów. W 2014 roku UE nałożyła sankcje na Białoruś, m.in. zakaz podróżowania oraz zamrożenie aktywów 232 konkretnych osób i 25 przedsiębiorstw. Rozpoczęto jednak negocjacje w sprawie ułatwień wizowych umów o readmisji, czyli odsyłaniu nielegalnych emigrantów do państw, z których przybyli¹⁶.

Argumentami, które mogą potwierdzić, że to nasz kraj powinien być głównym realizatorem polityki wschodniej są: (1) położenie geopolityczne, (2) długotrwała wspólnota dziejów, (3) kontakty gospodarcze, (4) znajomość kultury wschodnich sąsiadów¹⁷.

¹⁵ *Partnerstwo Wschodnie*, dokumenty informacyjne o Unii Europejskiej – 2014, www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/pl/FTU_6.5.5.pdf [01.07.2015].

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie...*, s. 108.

Strategia *Partnerstwa Wschodniego* nie obejmuje Rosji, co ciekawe był to wybór tego kraju. Rosja zajęła stanowisko, iż partnerstwo jest skierowane przeciwko niej, dlatego też inicjatywa ta budzi niepokój Federacji Rosyjskiej. Dlatego też UE i Polska realizują z Rosją współpracę dwustronną, która nie wchodzi w zakres *Partnerstwa Wschodniego*. Unia Europejska realizuje współpracę z Rosją w ramach *Partnerstwa dla modernizacji*¹⁸. Potwierdzeniem negatywnego podejścia Rosji do *Partnerstwa Wschodniego* niech będą słowa Agnieszki Leguckiej:

W Rosji *Partnerstwo Wschodnie* zostało uznane za antyrosyjską prowokację i sposób realizacji przez Polskę, przy finansowym wsparciu UE, własnych interesów na obszarze poradzieckim¹⁹.

Samo *Partnerstwo Wschodnie* zainaugurowano w 2009 roku w ramach *Europejskiej Polityki Sąsiedztwa*. Powstało, aby wspierać w krajach nim objętych

¹⁸ „Według dostępnych publicznie informacji Komisja Europejska zaofiarowała wsparcie zapowiedzianych przez prezydenta Rosji działań na rzecz umocnienia praworządności, walki z korupcją, poprawy klimatu inwestycyjnego, rozwoju organizacji pozarządowych, a także przy adaptowaniu unijnych norm i standardów technicznych w celu modernizowania rosyjskiej gospodarki i administracji. Propozycja PdM [*Partnerstwa dla modernizacji* – dop. M.W.] opiera się na założeniu, że Rosja potrzebuje wsparcia UE w realizacji reform wewnętrznych. Dotychczasowe działania władz rosyjskich świadczą tymczasem o tym, że termin »modernizacja« rozumieją one wyłącznie, jako pozyskiwanie nowoczesnych technologii i unowocześnienie infrastruktury”. J. Ćwiek-Karpowicz, R. Formuszewicz, *Partnerstwo dla modernizacji – nowa inicjatywa UE wobec Rosji*, „Biuletyn PISM” 2012, nr 44 (652), s. 2173.

¹⁹ *Pierwsze reakcje na inicjatywę Wschodniego Partnerstwa*, „Tydzień na Wschodzie OSW”, nr 18 (52), 28.05.2008. Cyt. za: A. Legucka, *Porównanie koncepcji polityki wschodniej Unii Europejskiej*, [w:] J.M. Fiszer (red.), *Europejska Polityka Sąsiedztwa Unii Europejskiej. Geneza, doświadczenia, perspektywy*, Warszawa 2012, s. 89.

reformy polityczne, społeczne i gospodarcze zmierzające do zwiększenia demokratyzacji i dobrych rządów, bezpieczeństwa energetycznego, ochrony środowiska oraz rozwoju społeczno-gospodarczego²⁰.

W ocenie B. Piskorskiej *Partnerstwo Wschodnie* należy uznać za największy sukces EPS. Nie jest możliwa ocena skuteczności inicjatywy, ponieważ jest nowa i cały czas w trakcie realizacji. Realnymi sukcesami, zauważalnymi już dziś, są przede wszystkim negocjacje w sprawie umów stowarzyszeniowych z wszystkimi krajami partnerskimi (oprócz Białorusi), a także postęp w polityce wizowej (zwłaszcza w relacjach z Ukrainą i Mołdawią)²¹.

Podstawowe cele *Partnerstwa Wschodniego* to polityczny wyraz solidarności UE oraz wymierne wsparcie dla prowadzonych w tych państwach demokratycznych reform o charakterze rynkowym, a także dla konsolidacji ich państwowości oraz integralności terytorialnej. Służy to stabilności, bezpieczeństwu i dobrobytowi Unii i jej partnerów, a w rzeczywistości również całego kontynentu. Partnerstwo będzie realizowane równoległe do strategicznego partnerstwa UE z Rosją²². Nie należy zapominać o celu, którym jest stabilizacja i pokojowe ukształtowanie sytuacji na granicy UE, czyli ogólnie przejęcie odpowiedzialności za zapewnienie pokoju i dobrobytu dzięki wspólnym zasadom i wartościom w obszarze pojmowanym

²⁰ *Partnerstwo Wschodnie*, dokumenty informacyjne o Unii Europejskiej – 2014.

²¹ B. Piskorska, *Progres czy regres? Polityka wschodnia Unii Europejskiej po Traktacie z Lizbony*, [w:] K. Jędraszczyk, O. Krasiwski, W. Sobczak (red.), *Ukraina – Polska – Unia Europejska. Polityczny, gospodarczy i społeczno-kulturalny wymiar współpracy*, Poznań 2012, s. 30.

²² *Joint Statement on the Partnership for Modernisation EU-Russia Summit 31 May-1 June 2010*, cyt. za: M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie...*, s. 109.

jako strefa wpływów UE²³. W ocenie B. Piskorskiej *Partnerstwo Wschodnie* należy uznać za największy sukces EPS.

Współpraca w ramach *Partnerstwa Wschodniego* odbywa się na zasadzie: współpracy wielostronnej – opiera się na czterech platformach tematycznych oraz inicjatywach flagowych. Jeśli chodzi o platformy tematyczne, to wyróżnia się wśród nich określone obszary polityki: (1) demokracja, dobre zarządzanie i stabilność, (2) integracja gospodarcza i konwergencja z politykami UE, (3) bezpieczeństwo energetyczne, (4) kontakty międzyludzkie.

Idea funkcjonowania platform polega na planowaniu, uzgadnianiu i koordynowaniu przedsięwzięć. Praca platform wspierana jest przez panele eksperckie (np. ds. zintegrowanego zarządzania granicami, ds. walki z korupcją, ds. wsparcia reformy administracji publicznej, ds. migracji i azylu, ds. wsparcia reformy sądownictwa, ds. handlu, ds. wsparcia reformy małych i średnich przedsiębiorstw, ds. środowiska, ds. transportu), i polega na analizowaniu dotychczasowych przedsięwzięć.

Drugim aspektem wymienionym w programie współpracy wielostronnej są inicjatywy flagowe. Ich celem jest szybkie osiągnięcie efektów, które będzie można zaobserwować zarówno w krajach partnerskich, jak i na arenie międzynarodowej. Wśród inicjatyw flagowych wymienia się: (1) program zintegrowanego zarządzania granicami; (2) wsparcie dla rozwoju małych i średnich przedsiębiorstw; (3) regionalne rynki energetyczne, efektywność energetyczną i odnawialne źródła energii; (4) zarządzanie środowiskowe; (5) system zwalczania skutków katastrof naturalnych i spowodowanych przez człowieka²⁴.

²³ B. Piskorska, *Progres czy regres? Polityka wschodnia...*, s. 18.

²⁴ M. Dzierżanowski, *Partnerstwo Wschodnie*, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP – Departament Dyplomacji Publicznej i Kulturalnej, www.rpo.gov.pl/sites/default/files/5%20-%20MSZ%20PW%20PL.pdf, s. 21–28 [01.07.2015].

Inicjatywy flagowe, jak wcześniej wspomniano, powinny przynosić szybko efekty, które mają być widoczne. Dlatego też są to inicjatywy dotyczące stworzenia w państwach partnerskich warunków odpowiadających standardom UE. W związku z tym na pierwszy plan wysuwają się działania związane z zarządzaniem granicami oraz bezpieczeństwem energetycznym. Unii zależy na współpracy w zakresie energetyki głównie ze stroną wschodnią ze względu na duże zapotrzebowanie na energię. Wypracowanie stosownych porozumień w tym zakresie może przynieść wiele korzyści każdej ze stron. Zarządzanie środowiskiem, inaczej bezpieczeństwo ekologiczne, również odnosi się do przeniesienia na grunt wschodniego obszaru standardów wypracowanych przez UE. W zamian za współpracę przewidziano także wsparcie dla małych i średnich przedsiębiorstw, co ma również spowodować powolne wprowadzanie w krajach partnerskich gospodarki wolnorynkowej;

Współpraca dwustronna opiera się na wsparciu reform, umowach stowarzyszeniowych i tworzeniu strefy wolnego handlu. W aspekcie wspierania reform niezbędne jest powołanie w krajach objętych partnerstwem odpowiednich instytucji administracji publicznej. Dlatego w ramach polityki wschodniej UE uruchamiane są kompleksowe programy rozwoju instytucjonalnego. Dzięki temu projektowi kraje partnerskie będą mogły efektywnie spożytkować unijną pomoc i poniesione nakłady finansowe. Kolejnym sposobem współpracy dwustronnej jest realizacja umów stowarzyszeniowych. Są one bardziej wiążące niż umowy o partnerstwie i współpracy. Ich zadaniem jest zacieśnianie współpracy krajów partnerskich. Jednakże umowy stowarzyszeniowe mogą podpisywać jedynie ci partnerzy, którzy będą w stanie podjąć daleko idące zobowiązania względem UE. Ostatnim aspektem współpracy wielostronnej jest stworzenie stref

wolnego handlu. Kraje zainteresowane strefami wolnego handlu muszą spełnić określone kryteria. Wśród nich jest na przykład wprowadzenie zasad wolnego rynku. Dzięki strefom wolnego handlu kraje *Partnerstwa Wschodniego* mają szansę integracji gospodarczej, co może przynieść im wiele korzyści i zapewnić rozwój²⁵.

Inne formy współpracy dotyczą: (1) współpracy parlamentarnej (EuroNest), dzięki której ma dochodzić do porozumienia między przedstawicielami parlamentów państw partnerskich; (2) Forum Społeczeństwa Obywatelskiego, które ma być platformą porozumienia między organizacjami pozarządowymi państw partnerskich a organizacjami pozarządowymi państw członkowskich UE; (3) Komitetu Regionów, który zainaugurował CORLEAP²⁶. Ocenia on przepisy przygotowane przez UE, a poprzez działalność samorządów terytorialnych ma wspierać rozwój demokracji i kontaktów międzyludzkich; (4) Forum Biznesu Partnerstwa Wschodniego, czyli forum przedstawicieli organizacji biznesu, przedsiębiorców, przedstawicieli rządów i instytucji z UE i krajów partnerskich²⁷.

Wszystkie przedstawione wcześniej formy współpracy, prowadzić mają do jednego celu, którym jest ujednoczenie porządku prawnego państw partnerskich i UE oraz przekazanie im obowiązujących w UE standardów. Każda okazana pomoc wiąże się ze spełnieniem konkretnych wymogów. Są one dużo mniej restrykcyjne niż w przypadku kandydatów do członkostwa w UE, jednak nawet taki pośredni impuls jest zapowiedzią chęci nawiązania przez UE ścisłej współpracy z krajami partnerskimi. Należy tym samym stwierdzić, iż idea *Partnerstwa Wschodniego* ma na celu zbliżenie krajów

²⁵ Ibidem, s. 14–19.

²⁶ CORLEAP – Conference of Regional of Local Authorities for the Eastern Partnership.

²⁷ Ibidem, s. 30–32.

partnerskich z UE i chociaż nie są one potencjalnymi kandydatami do członkostwa, idea *Partnerstwa Wschodniego* daje duże szanse, aby taką możliwość stworzyć.

Wdrażanie wszystkich wyżej wymienionych inicjatyw realizowane jest w czasie trwania programu, więc trudno go rozliczać w tej chwili. Sprawozdania, których zadaniem jest ocena jakości inicjatyw oraz skuteczność ich wdrażania powstaną po zakończeniu programu i dopiero wtedy będzie można ocenić, czy polityka UE w zakresie wschodniej współpracy miała sens i odnosi pożądany skutek. Warto jedynie dodać, iż niezwykle ważną inicjatywą wdrażaną w ramach *Partnerstwa Wschodniego* jest proces liberalizacji wizowej. Ukraina, Mołdawia i Gruzja zaczynają zacieśniać współpracę w tym zakresie z UE, jednakże na propozycję współdziałania nie odpowiedziała jeszcze Białoruś. Nietrudno się domyślić, ile ułatwiłaby wspólna polityka wizowa oraz o ile sprawniejszy byłby ruch na granicach. Jest to jedna z ważniejszych wdrażanych polityk.

Warto zająć się teraz kwestią partnerstwa z Białorusią. Głównym partnerem we współpracy z tym krajem jest Polska. W ocenie naszej dyplomacji współpraca i zacieśnianie stosunków UE z Białorusią będzie możliwe jedynie wtedy, gdy zostanie jasno określony cel, którym ma być znacząca poprawa warunków życia dzięki integracji z UE²⁸. Jest to cel daleki, ale najważniejsze, by była widoczna możliwość osiągnięcia go. Dopiero wtedy można zyskać przychylność strony białoruskiej. Wojciech Śleszyński wprost wymienia najpilniejsze zadania przewidziane dla *Partnerstwa Wschodniego*, w zakresie współpracy z Białorusią:

²⁸ W. Śleszyński, *Polityka Unii Europejskiej wobec Republiki Białorusi po 2004 roku – Europejska Polityka Sąsiedztwa i Partnerstwo Wschodnie*, [w:] J.M. Fiszer, op. cit., s. 167.

(1) (...) pomoc dla Białorusi w przeprowadzeniu transformacji gospodarczej, a co za tym idzie większe uniezależnienie się od związku z Rosją; (2) Przyznanie przywilejów wynikających z sąsiedowania przez Białoruś z krajami członkowskimi Unii Europejskiej (ułatwienia wizowe, zniesienie obowiązku wizowego w małym ruchu granicznym, wydzielanie środków pomocowych); (3) Wsparcie w modernizacji przemysłu i stopniowe dostosowywanie go do nowoczesnych standardów europejskich; (4) Wspieranie współpracy na poziomie samorządów oraz uczelni wyższych; (5) Zaoferowanie jeszcze większej liczby stypendiów białoruskiej młodzieży; (6) Podjęcie aktywnej współpracy w takich dziedzinach jak edukacja, kultura, turystyka czy opieka zdrowotna²⁹.

Finansowanie *Partnerstwa Wschodniego* realizowane jest przez różne podmioty, m.in.: Europejski Instrument Sąsiedztwa i Partnerstwa, Europejski Instrument na rzecz Demokracji i Praw Człowieka, Instrument Inwestycyjny na rzecz Sąsiedztwa, Europejski Bank Inwestycyjny, Europejski Bank Odbudowy i Rozwoju, Europejski Fundusz na rzecz Demokracji, Instrument Wspierania Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego, Międzynarodowy Fundusz Wyszehradzki³⁰.

Na lata 2010–2013 Komisja Europejska na finansowanie *Partnerstwa Wschodniego* przeznaczyła 600 mln euro. Pojawia się natomiast pytanie o budżet na lata 2014–2020. Agata Włodkowska przypuszcza, że płatnicy netto do budżetu UE, tacy jak chociażby Niemcy, Francja, Portugalia, Włochy czy Holandia, nie będą chcieli zwiększać ilości środków³¹.

²⁹ Ibidem.

³⁰ M. Dzierżanowski, *Partnerstwo Wschodnie*, op. cit., s. 38–42.

³¹ A. Włodkowska, *Perspektywy Partnerstwa Wschodniego*, [w:] J.M. Fiszer (red.), op. cit., s. 325.

Idea *Partnerstwa Wschodniego* jest niezwykle istotna, ponieważ w dużej mierze jest to inicjatywa polska. Sam fakt, iż to właśnie nasz kraj wspólnie ze Szwecją zainicjował *Partnerstwo Wschodnie*, obliguje nas do intensywnych działań w realizacji polityki UE. Dodatkowo rola naszego kraju jest niebagatelna ze względu na położenie geograficzne, tj. na granicy UE z państwami partnerskimi. Stanowimy linię graniczną między krajami członkowskimi i krajami partnerskimi. W założeniach UE *Partnerstwo Wschodnie* ma sprawić, że państwa partnerskie w znacznym stopniu przestaną się różnić od krajów członkowskich. Warto nadmienić, że po akcesji Polski nasze stosunki ze wschodnimi sąsiadami nie były zbyt dobre. Przystąpienie do UE negatywnie wpłynęło przede wszystkim na handel przygraniczny z Ukrainą, Białorusią i Rosją. Wschodni partnerzy zaczęli stosować różnego rodzaju ograniczenia w imporcie polskich produktów (np. zakaz wwozu mięsa i innych produktów rolno-spożywczych) oraz zmiany taryf celnych. Gwałtownie wzrósł również czas oczekiwania na granicy³². Okres, w którym Polska kandydowała do UE oraz okres po jej akcesji wskazuje na negatywne stosunki z wschodnimi sąsiadami.

Polskie zaangażowanie można zobrazować, wskazując wybrane inicjatywy w ramach *Partnerstwa Wschodniego*: (1) Inicjatywa ryska – propozycja zmierzająca do umacniania współpracy państw poprzez jednoczenie Europy. Uczestnicy konferencji opowiedzieli się za realizacją programów współpracy bez tworzenia nowych struktur. Zwrócono uwagę na wzajemne poparcie w procesie kontynuowania transformacji społeczno-ekonomicznej i budowy demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego oraz gospodarki rynkowej. W zakresie zapewniania bezpieczeństwa międzynarodowego

³² M. Zdanowicz, T. Dubowski, A. Piekutowska, *Partnerstwo Wschodnie...*, s. 113..

uczestnicy podkreślali wagę współpracy na rzecz zwalczania terroryzmu, zorganizowanej przestępczości, przemytu i nielegalnej migracji³³; (2) Grupa Przyjaciół Partnerstwa Wschodniego (Grupa Informacyjno-Koordynacyjna) – w jej skład wchodzi zarówno państwa, które chcą obserwować realizację poszczególnych projektów *Partnerstwa Wschodniego* (Armenia, Azerbejdżan, Gruzja, Białoruś, Ukraina i Mołdawia), jak i te kraje, które pomogą w realizacji projektów³⁴. Grupa stanowi forum współpracy z państwami niebędącymi członkami Unii, ale zainteresowanymi wsparciem *Partnerstwa Wschodniego*. Wśród tych krajów należy wymienić: Stany Zjednoczone, Norwegię, Japonię, Kanadę, Szwajcarię, Rosję i Turcję³⁵. Współpraca ma się objawiać pomocą finansową lub pomocą w realizowaniu działań.

Obecnie Polska popiera kolejne inicjatywy, które mogą być powołane do osiągnięcia celów *Partnerstwa Wschodniego*. Wśród nich wymienić należy: (1) Europejską Fundację na rzecz Demokracji – wspiera podmioty działające na rzecz demokracji w krajach *Partnerstwa Wschodniego*; (2) Instrument Wspierania Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego – wspiera koncepcję społeczeństwa obywatelskiego jako inicjatywę kluczową dla demokracji³⁶.

³³ Spotkanie Prezydenta RP z uczestnikami Konferencji „Inicjatywa ryska – Europa bez podziałów”, www.prezydent.pl/archiwalne-aktualnosci/rok-2003/art,156,spotkanie-prezydenta-rp-z-uczestnikami-konferencji-inicjatywa-ryska-europa-bez-podzialow.html [8.12.2014].

³⁴ Powstanie grupa przyjaciół Partnerstwa Wschodniego, www.kresy.pl/wydarzenia?zobacz/powstanie-grupa-przyjaciol-partnerstwa-wschodniego# [8.12.2014].

³⁵ M. Dzierżanowski, *Partnerstwo Wschodnie*, op. cit., s. 43.

³⁶ P. Lickiewicz, *Wywiad: Dr Katarzyna Pisarska podsumowuje polską prezydenturę*, 13.01.2012 www.eastbook.eu/2012/01/material/news/wywiad-dr-katarzyna-pisarska-podsumowuje-polska-prezydenturę/ [8.12.2014].

Partnerstwo Wschodnie miało być wspierane przez Europejską Służbę Działań Zewnętrznych (ESDZ), która miała poprawić kondycję unijnej polityki zewnętrznej. W efekcie w ogóle tej polityki nie poprawiła i dodatkowo doprowadziła do wielu sporów międzyinstytucjonalnych, a także wydłużenia procesu decyzyjnego. ESDZ miała też usprawnić koordynację *Partnerstwa Wschodniego*. Realizacja tego zadania powinna się odbywać wraz ze spełnieniem określonych warunków:

(1) aktywność dyplomatyczna powinna być prowadzona przede wszystkim przez ESDZ (...). Należy wyjaśnić podział kompetencji w zakresie polityki zagranicznej między tymi instytucjami a Stałym Przewodniczącym Rady Europejskiej – można rozważyć podpisanie w tej sprawie porozumienia międzyinstytucjonalnego. Ponadto powinno być wypracowane stałe porozumienie w zakresie reprezentowania Unii Europejskiej w krajach trzecich między delegacjami a państwami sprawującymi Prezydencję rotacyjną; (2) W związku z rozwojem *Partnerstwa Wschodniego* należy zwiększyć liczbę pracowników ESDZ zajmujących się merytorycznie tym zagadnieniem – zarówno w centrali, jak i w delegacjach. Powiększenie przyszłego budżetu ESDZ na ten cel jest mało prawdopodobne, dlatego rozwiązaniem może być oddelegowanie narodowych ekspertów z nowych krajów członkowskich; (3) ESDZ powinna zlecić przeprowadzenie zewnętrznej, niezależnej oceny struktury zarządzania i na jej podstawie zmodyfikować organizację pracy, w tym przepływ informacji i podział zadań między różnymi wydziałami. Należy na przykład doprecyzować podział kompetencji w ESDZ (...) w zakresie rozwiązywania konfliktów regionalnych; (4) W celu zwiększenia spójności procesu programowania pomocy finansowej w krajach *Partnerstwa Wschodniego* urzędnicy ESDZ powinni na jak najwcześniejszym etapie włączać się w prace

Komisji Europejskiej, w tym brać udział we wspólnych misjach w pierwszej fazie programowania pomocy; (5) Aby delegacje wydawały sprawnie środki pomocowe, należy dopracować procedury decyzyjne w zakresie pomocy finansowej i wyjaśnić kompetencje poszczególnych pracowników, zwłaszcza w zakresie autoryzacji wydatków budżetowych³⁷.

Reasumując, *Partnerstwo Wschodnie* jest inicjatywą, która może pomóc krajom Europy Wschodniej w przyjmowaniu standardów i prawodawstwa Unii Europejskiej. W przeciwieństwie do Europejskiej Polityki Sąsiedztwa *Partnerstwo Wschodnie* wprowadza inicjatywy, które realnie sprawdzają się podczas wdrażania szeroko pojętej polityki Unii. Właśnie takie dopasowanie odpowiednich instrumentów, ale też zwrócenie uwagi na wymiar lokalny przynoszą niezaprzeczalne efekty. Można powołać się chociażby na ułatwienia wizowe oraz programy wdrażające standardy w zakresie administracji. Obecnie ocena *Partnerstwa Wschodniego* jest niemożliwa, ponieważ program jest w trakcie realizacji. Wiadomo jedynie, iż po zakończeniu obecnej jego edycji planowana jest kolejna.

Bibliografia

- Ćwiek-Karpowicz J., Formuszewicz R., *Partnerstwo dla modernizacji – nowa inicjatywa UE wobec Rosji*, „Biuletyn PISM” 2012, nr 44 (652).
Dzierżanowski M., *Partnerstwo Wschodnie*, Ministerstwo Spraw Zagranicznych RP – Departament Dyplomacji Publicznej i Kulturalnej, www.

³⁷ E. Kaca, M. Sus, *Trudne początki. Nowa unijna dyplomacja a Partnerstwo Wschodnie*, Instytut Spraw Publicznych 2011, nr 120, www.academia.edu/826489/Trudne_pocz%C4%85tki._Nowa_unijna_dyplomacja_a_Partnerstwo_Wschodnie [dostęp: 01.07.2015].

- rpo.gov.pl/sites/default/files/5%20-%20MSZ%20PW%20PL.pdf, [01.07.2015].
- Joint Statement on the Partnership for Modernisation EU-Russia Summit 31 May-1 June 2010.*
- Kaca E., Sus M., *Trudne początki. Nowa unijna dyplomacja a Partnerstwo Wschodnie*, Instytut Spraw Publicznych 2011, nr 120, www.academia.edu/826489/Trudne_pocz%C4%85tki_Nowa_unijna_dyplomacja_a_Partnersstwo_Wschodnie [01.07.2015].
- Kozłowski K., *Iluzje rewolucji. Rewolucja róż. Rewolucja pomarańczowa. Rewolucja tulipanów*, Warszawa 2011.
- Legucka A., *Porównanie koncepcji polityki wschodniej Unii Europejskiej*, [w:] J.M. Fiszer (red.), *Europejska Polityka Sąsiedztwa Unii Europejskiej. Geneza, doświadczenia, perspektywy*, Warszawa 2012.
- Lickiewicz P., *Wywiad: Dr Katarzyna Pisarska podsumowuje polską prezydenturę*, 13.01.2012 www.eastbook.eu/2012/01/material/news/wywiad-dr-katarzyna-pisarska-podsumowuje-polska-prezydencje/ [8.12.2014].
- Mardas M., *Unia Europejska wobec przemian w Europie Wschodniej. Polityka wschodnia UE na przykładzie stosunków z Rosją i Ukrainą*, [w:] K. Hajder (red.), *Współczesne wyzwania Unii Europejskiej w świetle polityki wschodniej*, Poznań 2008.
- Partnerstwo Wschodnie*, dokumenty informacyjne o Unii Europejskiej – 2014, www.europarl.europa.eu/ftu/pdf/pl/FTU_6.5.5.pdf [01.07.2015].
- Pierwsze reakcje na inicjatywę Wschodniego Partnerstwa*, „Tydzień na Wschodzie OSW”, nr 18 (52), 28.05.2008.
- Piskorska B., *Wymiar wschodni Europejskiej Polityki Sąsiedztwa jako element Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa UE. Aplikacje dla Polski*, [w:] J. Jartyś, A. Staszczuk (red.), *Polityka sąsiedztwa Unii Europejskiej. Pomostowość czy buforowość?*, Szczecin 2008.
- Piskorska B., *Wymiar wschodni Unii Europejskiej – komplementarny czy konkurencyjny dla pozostałych kierunków polityki zagranicznej Unii?*, „Środkoeuropejskie Studia Polityczne” 2009, nr 1–2.

- Piskorska B., *Progres czy regres? Polityka wschodnia Unii Europejskiej po Traktacie z Lizbony*, [w:] K. Jędraszczyk, O. Krasiński, W. Sobczak (red.), *Ukraina – Polska – Unia Europejska. Polityczny, gospodarczy i społeczno-kulturalny wymiar współpracy*, Poznań 2012.
- Powstanie grupa przyjaciół Partnerstwa Wschodniego, www.kresy.pl/wydarzenia?zobacz/powstanie-grupa-przyjaciol-partnerstwa-wschodniego# [8.12.2014].
- Przybylska-Maszner B., Potyrała A., *Leksykon integracji europejskiej w obszarze wspólnej polityki zagranicznej i bezpieczeństwa i europejskiej polityki bezpieczeństwa i obrony*, Poznań 2009.
- Spotkanie Prezydenta RP z uczestnikami Konferencji „Inicjatywa ryska – Europa bez podziałów”, www.prezydent.pl/archiwalne-aktualnosci/rok-2003/art,156,spotkanie-prezydenta-rp-z-uczestnikami-konferencji-inicjatywa-ryska-europa-bez-podzialow.html [8.12.2014].
- Śleszyński W., *Polityka Unii Europejskiej wobec Republiki Białorusi po 2004 roku – Europejska Polityka Sąsiedztwa i Partnerstwo Wschodnie*, [w:] J.M. Fiszer (red.), *Europejska Polityka Sąsiedztwa Unii Europejskiej. Geneza, doświadczenia, perspektywy*, Warszawa 2012.
- Świeżak P., *Europejska Polityka Sąsiedztwa. Bilans funkcjonowania na przykładzie Ukrainy*, Raport, 2007, www.psz.pl/168-archiwum/pawel-swiezak-europejska-polityka-sasiedztwa-bilans-funkcjonowania-na-przykladzie-ukrainy [19.11.2014].
- Włodkowska A., *Perspektywy Partnerstwa Wschodniego*, [w:] J.M. Fiszer (red.), *Europejska Polityka Sąsiedztwa Unii Europejskiej. Geneza, doświadczenia, perspektywy*, Warszawa 2012.
- Zdanowicz M., Dubowski T., Piekutowska A., *Partnerstwo Wschodnie. Wymiary realnej integracji*, Warszawa 2010.

Abstracts

Jacek Bartyzel

For the New Saint Empire. Universalist, Federationalist and Missionalist Monarchy in F. Elias de Tejada's vision

The subject-matter of the article is the vision of the new, universal and Christian empire, which Francisco Elias de Tejada y Spinola (1917–1978), the traditional Spanish philosopher, presented in the lecture titled “The Saint Empire and the supranational orders” (*Sacrum Imperium und überstaatliche Ordnung*) that was given in 06.08.1952 during formal gathering of Western Academy (*Abendländische Akademie*) in the medieval Eichstätt bishop's palace (Bavaria). In the author's interpretation the empire is not a sort of supranational order but that which wants to be recognised as the only one on the whole world (*resp.* ecumenical). In his opinion there should be four necessary elements connected with one another within the idea of the Saint Empire: “boundless” universalism, monarchic form that meets aspirations of the nations federalism and Christian, Catholic missionism. Only that kind of empire would be capable of suppressing and defeating the communistic Soviet Empire which also represents the universal idea but in the dimension of “the satanic majesty of evil”.

Adam Wielomski

Papal political ecclesiology as an archetype of modern universal state

The purpose of this text is the presentation of the sources of the modern idea of state. The author discusses an idea that theories of modern state are the source in modern regalism and legalism of Jean Bodin. The first modern state was medieval papacy. Popes, Catholic journalists, lawyers and churchmen have created theories necessary for the birth of the modern state. It is the doctrine that the pope has sovereignty over the world directly and does not need the mediation of the emperor and kings. This thesis is

formulated by Augustine of Ancona. Earlier in practice played this idea Pope Innocent IV. Contribution of the modern thinkers is in the breakdown of universal papal sovereignty, and translate this sovereignty into many nation-states. Sovereign national monarchy of the sixteenth and seventeenth centuries is “parish” structure, but its idea is borrowed from the canon law.

Józef Kossecki

Natiocracy and the unification of Europe

The paper presents an analysis of the processes of formation modern nations. Conceptual grid and methods of the Polish school of civilization sociology, especially Feliks Koneczny, Leon Petrażycki, Henryk Piętka and sociocybernetic, were used. On the basis of conceptual and methodological framework was defined natiocracy, which is a mutation of contemporary nationalism, entering as a demand full external and internal independence for all nations. The essence of the external independence is having own sovereign state and the internal independence is having real possibility to effectively confront the impact of foreign impact channels. Traditional nationalism in the interwar period of the twentieth century did not raise such a postulate, preferring the interests of their own nations. European unification within the EU has been achieved through bureaucratic manipulations taking place in accordance with the interests of the rich and powerful countries. Currently, as a result of changes in the international balance of power, caused by the reduction of the United States role while increasing the China role, is fundamental trial period for the European Union. If rich and powerful countries will ignore the interests of the weaker countries, the European Union will fall apart. Condition of surviving is respecting the interests of all its members – which is in line with the demands of natiocracy.

Ryszard Polak

Feliks Koneczny's theory of civilizations and the idea of United Europe

The article presents an analysis of Feliks Koneczny's views on eventual creation of a single, united european state. Polish historiosopher opposed

the creation of such a state unless it were founded on one latin civilization, catholic faith, Greek philosophy and Roman law. He saw the unification of different states from different civilizations as an impossible project.

Robert Marszałek

The concepts of unification in the German Idealism and the European Union

EU controls and coordinates its member states. Mechanical EU has little to do with the organic concepts of unification. But Kant and his followers provided no place for any central government nor for a single universal system of law. Kant replaced the unlimited democracy with republic and federation of sovereign states. Fichte restricted the classical republicanism. He opted to introduce the constitution, also to strengthen the state, only to show mankind its fulfilment in religion. Similarly for Schelling the unity with God was the aim of individual life. Yet the state had its place in his writings too. Hegel stood nearer to collectivist Fichte and agreed with Kant on the unceasing collision of interests that parallels the tendency towards perpetual peace. All these concepts assume an organic formation of the rational state order. Hence there's no way to accommodate the automatic *steering* or the supranational *sovereign* to the deep political message of the classical German idealism.

Jacek Kępa

From sacred violence to sacred democracy – the evolution of Thomas Mann's *Weltanschauung* (1914–1922)

In his „Reflections of an Unpolitical Man” Thomas Mann contrasts German monarchy and the democratic West. He claims that enlightened reason is a threat to Germanness. He looks for its foundation in both Protestantism and Darwin's theory of evolution. He expresses views that could be described as sacred violence. The process of evolution of his beliefs started in „Reflections” leads to formation of the rule of irony and idea of the center evolved in „The German Republic” essay in which Mann supports Weimar Republic.

Andrzej Gniazdowski

The unity of Europe in phenomenological view

The objective of this paper is to analyse the possibility of phenomenological philosophy of politics and its application to determine the meaning of the not only “spiritual”, but also political European identity. I reconstruct the answer of this question among the early phenomenologists in trying to clarify, why their political philosophy could not be something else than antipositivistic, antirelativistic and antinaturalistic one. I examine the phenomenological presumptions of Max Scheler’s personalist anthropology as well as his social ethics and conclude by considering the national determinations and political implications of his idea of „European patriotism”.

Tomasz Scheffler

The unification of Europe in political thought of the opposition in the Third Reich: an attempt of recapitulation

The article presents several concepts of the unification of Europe. Having discussed views of E.J. Jung, E. Niekisch, E. Jünger and U. von Hassell the author comes to the conclusion that the opposition in the Third Reich has not developed any homogenous concept of a new international order and the unification of Europe. The article discusses those ideas that were a matter of disagreement among political opponents of the Nazi regime.

Magdalena Ziętek-Wielomska

The idea of *Neuordnung* as a source of German concepts of European integration

The idea of *Neuordnung* very well expresses one of the fundamental characteristics of the German way of thinking and political action. The word means the same as “new ordering” or “to order newly”. The *Neuordnung* idea expresses a desire of new ordering a geopolitical space, mainly by using legal tools. The idea of *Neuordnung* clearly expresses the characteristic feature of German politics, that is a strong attachment to the law made by the state as the basic institution in the shaping the social order on the geopolitical space. In my paper I illustrate this thesis by presenting

positions of selected representatives of German lawyers and politicians, as well as political projects implemented by the authorities of the Third Reich and the Federal Republic of Germany.

Maciej Wojtacki

„United States of Europe” or „Mitteleuropa”? The Polish press with regard to the project of the building of an European Union at the turn of the twenties and thirties of 20th century

The vision of the building of a federation of European Nations articulated by the French Foreign Minister in the forum of the League of Nations had become the basis for analyses and assessments formulated by such well-known Polish journalists of the interwar period as Adolf Nowaczyński, Jan Maurycy Borski, Stanisław Cat-Mackiewicz or Stanisław Kozicki. Briand's Pan-European concept was discussed by the majority of the Polish dailies from the perspective of Polish-German and Polish-French relations and its possible influence on the relations between Europe and the rest of the world. The opinions indicating fundamental differences in the understanding of the European integration between Paris and Berlin, which were to make this idea impossible to realize, prevailed. The French politicians were thought to see in their project of the European Union a tool enabling the pacification of the moods in the postwar Europe, whereas the German ones apparently perceived the future European organization as a new formula of German „Mitteleuropa”. Being afraid of the increase in the importance of Germany in Central Europe, the Polish public treated the proceedings of the Commission of Enquiry for European Union, which was one of the special committee within the League of Nations, with reserve. The above mentioned ideological and structural divergences were supposed to be the cause of the failure of Briand's Pan-European concept.

Wojciech Wierzejski

The concept of a united Europe and the future of European integration in the views of J. Habermas and A. Giddens

The article is devoted to presenting and compared the views of two prominent contemporary European thinkers – J. Habermas and A. Giddens

on the EU itself: what is it, what is its nature, on what basis is constructed. The paper presents also proposals (social and political) formulated for the future of the EU. Both thinkers support of further integration. The differences between them concern of views on the written constitution, the social model, the future of nation-states, federalism and the shape of the new European identity.

Arkadiusz Indraszczyk

Peasant's and popular parties to the idea of Europe

In the article the author is dealing with the issue of the attitude of peasant and popular parties to the European integration. Such parties were analysed as: the Polish Peasants' Party, Peasant Party, Croatian Peasant Party, Agrarian Party in Czechoslovakia, Bulgarian Folk Peasant Union, Austrian Popular Party, Popular Party in Spain, and international organizations: International Peasant Union, Central European Federalists. Peasant and popular parties already from the XIX turning point and the 20th century pulled plans of the European integration. All the way to 1989 they were mainly the projects concerning integration of Central Europe. They were seeking federal forms, of political integration. They wanted at first to integrate Central Europe, and only later whole of Europe. After 1989 peasant parties didn't already move own projects of integration. A rate was assumed for integration with the European Union what became a *raison d'état*. Peasant parties lean towards the European Union as Europe of Homelands. Similar attitude is presenting by popular parties, but the Austrian Popular Party lean towards to European integration as federation.

Anna Raźny

European integration from Russia's perspective

In Russia, the main modern concepts on uniting Europe link to the nineteenth century's ideas. Nevertheless, the concept originated from Moscow – Third Rome and contains elements of Christian messianism, along with imperialism and political missionism: to the *Russian idea*. Its illustration on neoeurasianism is shaped by Dugin on the foundations of

geopolitics. Thanks to the works of Panarin within his studies, differentiation should be expressed towards the tendencies of ethical-civilizational with anthropological dominants. Within both tendencies – equally seen in Dugin, likewise in Panarin – there is a visible role on religious, metaphysical as well as eschatological elements. They also decide on the originality of Russian concepts on uniting Europe.

Marcin Jendrzyszczak

Political and economical roots of European integration and disintegration according to the Austrian School of Economics

This article addresses the issue of European integration from perspective of the Austrian School of economics. I focus it on two representatives of this school: Hans Herman Hoppe and Philip Bagusie. Hoppe distinguished economic and political integration. In the second he sees a sign of increasing power of the state and its domination over free market. In his view, European integration is a step toward creation of a global state under the leadership of the United States. In turn, Philip Bagus focuses on the monetary aspects of integration, namely a common currency – Euro. In his opinion, this currency favors inflationary policies of Mediterranean countries particularly Greece. This is the disadvantage for Germany. At the end of the article I make my own assessment of the views of Hoppe and Bagus. In my opinion they are interesting, but also not free of simplifications and prejudices.

Joanna Rak

The typology of vitalistic attitudes as a device for analysing ideas of Europe unity

The typology of vitalistic attitudes towards foreign cultures is still an unsolved problem in specialist literature. This paper contains four studies of individual types of cultural attitudes. Each of them contains description, interpretation and criticism of current theoretical propositions. Those which fallacy had been proven were replaced with new, authorial concepts. The typology of vitalistic attitudes was laid out according to the

criteria of aim and mean. Mixed types were taken into consideration too. They all make up the typology which is a useful device for analysing ideas of Europe unity, as well as political thought of populations influenced by globalization.

Marta Weltrowska

The idea of Eastern Partnership as an attempt of widening the European Union's activity in unification of Europe

Eastern Partnership is an initiative of the European Union. The *Eastern Partnership* was developed by Union for the Mediterranean. The idea of the *Eastern Partnership* is financial and economic assistance for eastern neighbours. In addition *Eastern Partnership* assumes knowledge of culture and history of the neighbours (Armenia, Azerbaijan, Georgia, Moldova, Ukraine, Belarus). *Eastern Partnership* is an initiative, which implements European Union standards and legislation in Eastern European countries. In contrast to Union for the Mediterranean, *Eastern Partnership* implements initiatives, which work in practice. *Eastern Partnership* is implemented through multilateral cooperation, bilateral cooperation and other forms of cooperation (EuroNest, CORLEAP).

Noty o autorach

Jacek Bartyzel – prof. dr hab. nauk społecznych; teatrolog, historyk idei, filozof polityki, publicysta; kierownik Katedry Hermeneutyki Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK oraz profesor WSKSiM w Toruniu; członek polskich i zagranicznych towarzystw naukowych, w tym Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II; członek Kapituły Nagrody im. Józefa Mackiewicza; autor kilkunastu książek oraz kilkuset artykułów naukowych i publicystycznych, współautor i redaktor naczelny *Encyklopedii Politycznej*, współpracownik *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, *Encyklopedii Katolickiej* i *Encyklopedii „Białych Plam”*; laureat nagród naukowych i kulturalnych, w tym Nagrody KLIIO; kawaler Krzyża Oficerskiego Orderu Odrodzenia Polski.

Andrzej Gniazdowski – dr hab., prof. nadzw. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Prezes Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Autor książek *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996 oraz *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Warszawa 2007 r. Publikował m. in. w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficzno-Literackim”, „Przeglądzie Politycznym”, „Teologii politycznej”, „Znaku”. W swoich publikacjach podejmuje zagadnienia z zakresu fenomenologii, filozofii politycznej i historii idei.

Arkadiusz Indraszczyk – historyk i politolog, ukończył studia na kierunku historia na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (1999). W 2004 r. obronił rozprawę doktorską pt. *Adam Bień 1899–1998. Działalność społeczna i polityczna* na Akademii Podlaskiej w Siedlcach (obecnie Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach). W 2014 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie nauk o polityce nadany przez Radę Wydziału Politologii UMCS w Lublinie. Od

2004 r. pracuje w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa UP-H w Siedlcach. Jest kierownikiem Pracowni Studiów nad Zagrożeniami. Od 1999 r. pracuje w Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie – obecnie na stanowisku starszego kustosa, kierownika Instytutu Ruchu Ludowego w tymże Muzeum. Jest sekretarzem Zarządu Głównego Ludowego Towarzystwa Naukowo-Kulturalnego, skarbnikiem Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Nauk o Bezpieczeństwie, członkiem Siedleckiego Towarzystwa Naukowego. Pełni funkcję sekretarza redakcji „Rocznika Historycznego Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego” i redaktora naczelnego „Myśli Ludowej”.

Marcin Jendrzeczek – uzyskał w 2013 r. na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach stopień doktora historii myśli politycznej na podstawie pracy *Kulturowe korzenie demokratycznego kapitalizmu według Michaela Novaka*. Obecnie związany z Uniwersytetem Ekonomicznym w Katowicach. Pracuje jako dziennikarz i publicysta zajmujący się tematyką polityczną i ekonomiczną.

Jacek Kępa – doktor nauk humanistycznych, absolwent filologii polskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, filologii niemieckiej Uniwersytetu Wrocławskiego oraz studiów podyplomowych z administracji samorządowej Uniwersytetu Łódzkiego. Pracownik samorządu gminnego. Autor książki pod tytułem *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna* (2008), tłumacz fragmentów dzieł pisarza oraz tekstów poświęconych jego twórczości, publikowanych w kwartalnikach „Kresy”, „Przegląd Polityczny” i „Wyspa”. Autor kilku opowiadań zamieszczonych w czasopismach „Odra” i „Akant” oraz opracowań o tematyce samorządowej.

Józef Kossecki – polski inżynier, politolog i cybernetyk społeczny, dziennikarz i polityk. Pod wpływem lektury dzieł Mariana Mazura zmienił dyscyplinę z nauk technicznych na nauki społeczne. Współpracował z M. Mazurem, który był jednym z recenzentów jego dorobku dla CKK. Teorię systemów autonomicznych M. Mazura uogólnił tworząc teorię procesów

autonomicznych i zastosował ją, tworząc własną socjocybernetyczną teorię procesów sterowania międzynarodowego. Uogólnił też Mazurowską jakościową teorię informacji tworząc logikę aksjomatyczno informacyjną. Po przejściu na emeryturę zajmuje się społecznie działalnością naukową i dydaktyczną w ramach nieformalnej inicjatywy o nazwie Narodowa Akademia Informacyjna.

Robert Marszałek – doktor habilitowany filozofii, autor książek *Wolność racjonalnej interakcji. W poszukiwaniu etycznego paradygmatu współczesności* (1998), *Słownik terminów polskiego przekładu Wprowadzenia do metafizyki Martina Heideggera* (2001), *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga* (2004), *Mythos redivivus* (2010) oraz *Ex oriente dux. Idea jedności Słowian a historiozofia polska i europejska XIX i XX wieku* (2015).

Ryszard Polak – filozof i historyk, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, prof. nadzw. Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie, Wydział Turystyki i Zdrowia w Białej Podlaskiej. Pełni funkcję kierownika Zakładu Społecznych Podstaw Aktywności Fizycznej na tej uczelni. Autor wielu haseł encyklopedycznych i artykułów z zakresu historii i filozofii. Członek Rady Naukowej pisma „Pro Fide, Rege et Lege”. Opublikował m. in. książki: *Cywilizacje a moralność w myśli Feliksa Konecznego* (2001) oraz *Religia rzymskokatolicka w szkołach II Rzeczypospolitej* (2007). Uczestniczył w wielu konferencjach naukowych organizowanych przez uczelnie w kraju i za granicą. Jest autorem licznych recenzji wydawniczych publikacji z zakresu historii i filozofii.

Joanna Rak – absolwentka politologii spec. marketing polityczny i komunikacja medialna oraz bezpieczeństwa wewnętrznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Doktorantka w Katedrze Teorii Polityki na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK. Zainteresowania naukowe koncentruje na myśli politycznej, antropologii kulturowej i teorii polityki.

Anna Rażny – prof. dr hab., kulturoznawca-rosjoznawca, emerytowany profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, członek: Rady Naukowej Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności, Komitetu Emigrantologii PAN, Komisji Słownoznawstwa PAN – Oddział w Krakowie, Komisji Historycznoliterackiej PAN – Oddział w Krakowie, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego – Oddział w Krakowie, redakcji „Politei”, redaktor serii Wyd. UJ Prace Katedry Rosyjskiej Kultury Nowożytnej UJ. Autor prac z zakresu rosyjskiej kultury XIX i XX wieku, historii myśli rosyjskiej, totalitaryzmu komunistycznego, antropologii kultury, stosunków polsko-rosyjskich. Do najważniejszych zalicza książki: *Fiodor Dostojewski. Filozofia człowieka a problemy poetyki* (1988), *Literatura wobec zniewolenia totalitarnego. Warłama Szalamowa świadectwo prawdy* (1999).

Tomasz Scheffler – prawnik, doktrynolog, adiunkt na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Specjalizuje się w zakresie niemieckiej i włoskiej, XX-wiecznej myśli polityczno-prawnej ze szczególnym uwzględnieniem badań nad problematyką funkcjonowania prawa w systemach totalitarnych. Obecnie zajmuje się również przedsokratejskimi koncepcjami polityczno-prawnymi oraz prawem i polityką w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego.

Łukasz Świącicki – politolog, kierownik projektu badawczego na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach, laureat Diamentowego Grantu (2012) Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, doktorant na kierunku nauki o bezpieczeństwie na Wydziale Humanistycznym UP-H w Siedlcach. Zajmuje się niemiecką myślą polityczno-prawną XX wieku oraz bezpieczeństwem politycznym.

Marta Weltrowska – absolwentka bezpieczeństwa wewnętrznego na Wydziale Politologii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Od 2013 roku prezes Koła Naukowego Bezpieczeństwa Wewnętrznego na tym samym wydziale. Jej zainteresowania naukowe obejmują kształtowanie się stosunków międzynarodowych

w Europie Środkowo-Wschodniej po aneksji Polski do UE. Dodatkowo zainteresowania dotyczą kryminologii, a zwłaszcza przyczyn przestępczości.

Adam Wielomski – dr hab. nauk politycznych, profesor Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Kierownik Zakładu Polityki i Systemów Bezpieczeństwa w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa UP-H. Autor ponad dwustu publikacji naukowych nt. współczesnej myśli politycznej. Redaktor Naczelny półrocznika „Pro Fide, Rege et Lege”.

Wojciech Wierzejski – doktor nauk społecznych (ISP PAN), etyk, filozof polityki. Absolwent WFiS UW. Ukończył studia z rolnictwa na SGGW i studia z nauk o polityce w Collegium Civitas/ISP PAN. W latach 2002–2004 Radny Sejmiku Mazowieckiego i Wicemarszałek Województwa Mazowieckiego. W latach 2004–2005 poseł do Parlamentu Europejskiego, członek Komisji Konstytucyjnej PE; 2005–2007 poseł na Sejm RP, wiceprzewodniczący sejmowej komisji UE. Zaangażowany w Fundację CRSiO. Wykłada na Wydziale Pedagogiki UKSW. Żonaty, dwoje dzieci.

Maciej Wojtacki – dr nauk humanistycznych w zakresie historii. Od 2006 roku wykładowca Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, Jednostka: Instytut Nauk o Polityce, Kierownik Zakładu Współczesnej Myśli Społecznej i Politycznej. Autor dwóch monografii. Publikował m.in. na łamach „Atheneum”, „Historii i Polityki”, „Przeglądu Politologicznego” i „Zeszytów Prasoznawczych”. W swych badaniach koncentruje się na zagadnieniach z zakresu polskiej myśli polityczno-prawnej w okresie II Rzeczypospolitej oraz historii prasy polskiej w pierwszej połowie XX wieku.

Magdalena Ziętek-Wielomska – absolwentka Wydziału Prawa i Administracji oraz Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, była stypendystka Fundacji Konrada Adenauera oraz była pracownik naukowy Uniwersytetu Technicznego w Akwizgranie oraz Uniwersytetu Europejskiego Viadrina, doktorantka na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Bonn, Prezes Fundacji Instytut Badawczy Pro vita bona.

