

Krzysztof Kędziora

Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii

Studia Philosophiae Christianae 50/4, 31-55

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF KĘDZIORA

ALEXIS DE TOCQUEVILLE O EGZYSTENCJALNYM I SPOŁECZNYM ZNACZENIU RELIGII

Streszczenie. Artykuł poświęcony jest refleksji Alexisa de Tocqueville nad miejscem religii w społeczeństwie, a dokładniej ujmując, nad znaczeniem religii w społeczeństwie demokratycznym. Kwestia ta jest podjęta z dwóch perspektyw: z perspektywy egzystencjalnej oraz z perspektywy społecznej. W wymiarze egzystencjalnym religia (chrześcijaństwo) postrzegana jest jako naturalny stan człowieka. W wymiarze społecznym natomiast religia jest istotna dla właściwego funkcjonowania społeczeństwa i zachowania politycznej wolności.

Słowa kluczowe: Alexis de Tocqueville, religia, chrześcijaństwo, sfera publiczna, demokracja

1. Wstęp. 2. Religijne wychowanie i kryzys wiary. 3. Duch religii i duch wolności. 4. Dziejowy triumf egalitaryzmu. 5. Chrześcijański fundament egalitaryzmu. 6. Egzystencjalne i moralne znaczenie chrześcijaństwa. 7. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Alexis de Tocqueville jest myślicielem, który jako jeden z pierwszych dogłębnie przemyślał problem relacji między rodzącym się nowym porządkiem demokratycznym a religią, ściślej rzecz ujmując – chrześcijaństwem. Demokracji, z której funkcjonowaniem zapoznał się podczas swej podróży do Ameryki w roku 1831, nie postrzegał w ka-

tegoriach li tylko prawno-politycznych, jako określonej formy rządów, lecz widział w niej przede wszystkim nową formację społeczno-kulturową. Istoty demokracji nie należy upatrywać w ludowładztwie, lecz w równości. I to właśnie ta charakterystyczna dla demokracji egalitaryzująca tendencja jest dla niej także największym zagrożeniem. Równość jest zagrożeniem dla naszej wolności. Tocqueville, inaczej jednak niż wielu liberałów, wolności nie pojmuje w sensie negatywnym, lecz na sposób republikański – jako autonomię, panowanie nad własnym życiem, przede wszystkim w wymiarze politycznym.

Remedium na to niebezpieczeństwo upatruje Tocqueville w religii. Religię nie tylko można pogodzić z demokracją – wbrew temu, co utrzymywali oświeceniowi i ateistyczni filozofowie – ale jest ona także dla demokracji nieodzowna, o ile chcemy uniknąć losu politycznej tyranii, w demokracji raczej łagodnej i troskliwej niż okrutnej. Jednakże społeczna użyteczność religii dla Tocqueville’a nie jest wszystkim. „Prawda” religii leży w jej znaczeniu dla rozdartej konfliktem egzystencji ludzkiej, konfliktem między pogardą dla istnienia a jego pragnieniem.

W niniejszym artykule zostanie pokazane jak Tocqueville postrzegał społeczną użyteczność religii oraz jej egzystencjalne znaczenie. Wykażemy też, że w jego myśli nie sposób oddzielić społecznego i egzystencjalnego znaczenia religii – okazuje się, że Tocqueville był głębszym myślicielem niż przedstawiają to „szkolne” interpretacje jego myśli. Punktem wyjścia są informacje biograficzne, ważne dla zrekonstruowania kontekstu myśli Tocqueville’a. Następnie formuluje się praktyczno-filozoficzny problem, wobec jakiego Tocqueville stanął, a mianowicie problem pogodzenia nowego porządku społecznego z religią, by przejść do przedstawienia zaproponowanego przez Tocqueville’a rozwiązania. Należyta ekspozycja jego myśli wymaga zebrania w spójną całość rozrzuconych po wielu pismach różnorodnych wątków: z zakresu socjologii, historii, historiozofii, antropologii filozoficznej czy filozofii religii. Dzięki temu otrzymujemy spójny i głęboki obraz myśli Tocqueville’a.

2. RELIGIJNE WYCHOWANIE I KRYZYS WIARY

Alexis de Tocqueville urodził się w Paryżu 29 lipca 1805 roku. Pochodził z arystokratycznego rodu, którego przedstawiciele w przedrewolucyjnej Francji służyli „lojalnie kapetyńskiej monarchii na różnych (niekiedy dość wysokich) stanowiskach publicznych”¹. Za lojalność tę przyszło im podczas rewolucji francuskiej zapłacić wysoką cenę: pradziad Tocqueville’a ze strony matki, Chrétien-Guillaume Lamignon de Malesherbes – cenzor, przyjaciel encyklopedystów i Rousseau, obrońca Ludwika XVI przed rewolucyjnym trybunałem – został w kwietniu 1794 roku zgilotynowany; w tym samym roku więzienie opuszcza aresztowany, wraz ze swoją małżonką, w grudniu 1793 roku Hervé de Tocqueville, ojciec Alexisa. Pamięć rewolucyjnych wydarzeń w rodzinie Tocqueville’ów była żywa². Żywa była także pamięć świetności *ancien regime’u*, czasów arystokratycznej wielkości i porządku. To właśnie w pielęgnowanej atmosferze przedrewolucyjnej Francji – arystokratycznej, wiernej tronowi i Kościołowi – naznaczonej tęsknotą za utraconym światem i doświadczeniami rewolucji, wychowywał się Alexis de Tocqueville. I choć styl życia francuskiej arystokracji, jej gusta i przekonania wywarły na niego niezaprzeczalny wpływ – tak iż można powiedzieć, że arystokratą pozostał do końca swoich dni³ – to jednak przekroczył on moralne i intelektualne ograniczenia wynikające ze swojego wychowania.

Jednym z najcięższych doświadczeń, które wpłynęło na całe jego życie, było religijne zwątpienie i odejście od Kościoła Katolickiego⁴.

¹ J. Baszkiewicz, *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, tłum. z fr. A. W. Labuda, Wrocław 1987, vi. Najpełniejszą do tej pory biografię Tocqueville’a przedstawił H. Brogan, *Alexis de Tocqueville. Prophet of Democracy in the Age of Revolution*, London 2006. Na niej w dużej mierze oparte są niniejsze uwagi.

² A. de Tocqueville, *List do Teresy Lewis z 6 maja 1857 roku*, w: Tenże, *Listy*, wybór, wstęp i opracowanie I. Grudzińska-Gross, tłum. z fr. B. Janicka, Kraków 1999, 336.

³ H. Brogan, dz. cyt., 4.

⁴ M.R.R. Ossewaarde utrzymuje jednak, że „myśl Tocqueville’a jest nieodłączna od wyznawanych przezeń katolickich wartości”. M.R.R. Ossewaarde, *Tocqueville’s Political and Moral Thought*, New York 2004, xi.

Tocqueville wychowywany był w katolickim środowisku, a jego pierwszym nauczycielem został domowy kapelan – ojciec Lesueur, który przekazał mu „podstawy wiary katolickiej”⁵, będącej, rzecz by można, z ducha jansenistycznej⁶. Młody Tocqueville wkrótce jednak opuszcza swojego nauczyciela, którego nazywać będzie „przyjacielem całego życia”⁷, by rozpocząć naukę w liceum w Metz. Tam też, późnym latem 1821 roku, podczas wakacji, dochodzi do wydarzenia, o którym ponad ćwierć wieku później będzie pisać tak: „Dotychczas moje życie płynęło w rodzinnym gronie pełnym wiary, która nie pozwoliła, by do mej duszy wślizgnęło się zwątpienie. Weszło więc do niej, a raczej wtargnęło z niespotykaną siłą, zwątpienie nie tylko w to czy owo, ale zwątpienie we wszystko. Doznałem nagle uczucia znanego z relacji ludzi, którzy przeżyli trzęsienie ziemi, kiedy to ziemia drży im pod nogami, ściany wokół nich, sufity nad głowami, meble pod rękami, cała przyroda pod oczyma. Ogarnęła mnie najczarniejsza melancholia, poczułem skrajne obrzydzenie do nieznanego mi życia i jakby przytłoczył mnie niepokój i przerażenie na widok drogi, jaka mi jeszcze pozostała do przebycia na tym świecie. (...) niekiedy wrażenia pierwszej młodości (miałem wówczas 16 lat) znowu biorą mnie we władanie. Widzę wtedy intelektualny świat, który się obraca, i czuję się zagubiony i przerażony pośród owego powszechnego ruchu, obalającego lub podważającego wszystkie prawdy, na których zbudowałem swe wierzenia i czyny. To smutna i przerażająca choroba”⁸.

⁵ M. Tracz-Tryniecki, *Mysł polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Kraków 2009, 13.

⁶ H. Brogan, dz. cyt., 51. Píše on, że z wielkich XVII-wiecznych i XVIII-wiecznych jansenistycznych sporów (dotyczących łaski czy konfliktu między jansenistami a jezuitami) w wieku XIX pozostała „mroczna moralność”, „nacisk na grzech pierworodny”, które mogły wpłynąć na Tocqueville’a. Bardziej pewne jest jednak to – stwierdza – że *abbé* Lesueur wychowywał go w „prostej wierze i wierności wobec Tronu i Ołtarza”.

⁷ A. de Tocqueville, *List do Edwarda de Tocqueville z 10 września 1831 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 67.

⁸ Tenże, *List do Sofii Swieczyny z 26 lutego 1857 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 328.

„Nienasycona ciekawość”, a może nawet nuda, o której egzystencjalnym znaczeniu pisał ceniony przez Tocqueville’a Pascal, przywiodła go do biblioteki ojca, gdzie zapoznał się najprawdopodobniej z pismami Kartezjusza, Woltera i Rousseau⁹. Młodzieńcze przekonanie, że „świat jest pełen prawd dowiedzionych i wystarczy uważnie patrzeć, by je dostrzec”¹⁰, legło w gruzach. Pragnienie i poszukiwanie pewności zamiast ją przynieść, doprowadziło „jedynie do wielkiej, czarnej dziury bez dna, w której burzliwie kłębią się ludzkie poglądy”¹¹. Dla Tocqueville’a utrata wiary, „owej opoki, owego stałego gruntu, na jakim powinno być zbudowane życie”¹², nie była wyzwoleniem. Nie był oświeceniowym sceptykiem, dla którego zerwanie z wiarą przodków oznaczało początek moralnego i intelektualnego odrodzenia. Wręcz przeciwnie. Stan głębokiego zwątpienia, w jaki popadł, był dlań egzystencjalnym koszmarem: „zwątpienie – pisał – zawsze wydawało mi się najnieznośniejszym z cierpień tego świata. Stale uważałem je za gorsze od samej śmierci, a ustępujące tylko chorobom”¹³.

Niewiara była dla niego „zбочeniem inteligencji”, rezultatem „gwałtu moralnego zadanego swej własnej naturze”¹⁴. Nieszczęsnym przypadkiem, którego konsekwencje są dla ludzkiego żywota tragiczne. Jej przyczyny mają charakter intelektualny, przecież to niemożliwa do zaspokojenia ciekawość i pragnienie pewności skłoniły młodego Tocqueville’a do poszukiwań. Można też powiedzieć, że niewiara jest w pewnym sensie dziełem przypadku. Gdybyż ta intelektualna przyгода przydarzyła mu się „w innym wieku”, gdy jego moralna natura była w należy sposób ukształtowana, to czyż nie miałyby ona odmiennego

⁹ H. Brogan, dz. cyt., 51.

¹⁰ A. de Tocqueville, *List do Karola Stoffelsa z 22 października 1831 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 71.

¹¹ Tenże, *List do Claude-François de Corcelle’a z 1 sierpnia 1850 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 251.

¹² Tamże, 250.

¹³ Tamże.

¹⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. z fr. B. Janicka, M. Król, Kraków – Warszawa 1996, t. 1, 250.

finału i nie skończyła się egzystencjalnymi katuszami? Zwątpienie jest czymś, co człowiekowi się przydarza i czymś na co jest ciągle narażony, i czego samodzielnie nie może przezwyciężyć. Wola wiary jest tutaj niewystarczająca. „Gdyby Pan znał jakąś receptę – zwraca się Tocqueville do jednego ze swych przyjaciół – by uwierzyć, na Boga, proszę mi ją dać. Jednak, jaki wpływ może mieć wola na swobodne dążenia umysłu? Gdyby do uwierzenia wystarczyły same chęci, od dawna byłbym pobożny, a raczej byłbym nim zawsze”¹⁵.

Utrata wiary nie była młodzieńczym kryzysem, który Tocqueville przezwyciężył w późniejszym, dojrzałym okresie, lecz towarzyszyła mu przez całe życie. Potwierdzają to pojawiające się w jego korespondencji zarówno reminiscencje z lata 1821 roku¹⁶, jak i fakt, że od czasu młodzieńczego kryzysu do komunii świętej przystąpił dopiero na łożu śmierci.

Wokół ostatnich dni Tocqueville’a narosło wiele kontrowersji¹⁷. Wydaje się jednak, że spór o to, czy Tocqueville umarł jako katolik, czy pomimo zewnętrznego dopełnienia sakramentów nie powrócił na łono Kościoła, nie może zostać rozstrzygnięty. Nikt nie ma bowiem wglądu w to, co dzieje się w ludzkiej psychice, a pozostawione w tym przypadku świadectwa bliskich Tocqueville’owi osób, również niewiele mogą wniesić. Jednakże dla zrozumienia jego myśli rozstrzygnięcie tego problemu wydaje się bez większego znaczenia. Jeśli ostatnie chwile jego życia miałyby rzucić jakiegokolwiek światło na jego przekonania, to potwierdziłyby to, co już wiemy, a mianowicie, że przez całe życie dotkliwie odczuwał konsekwencje młodzieńczego kryzysu. Rzutował on na jego postrzeganie roli wiary i religii w życiu człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społeczno-politycznym. Tocqueville przekonany był, iż dla właściwego funkcjonowania człowiek potrze-

¹⁵ Tenże, *List do Claude-François de Corcelle’a z 1 sierpnia 1850 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 250.

¹⁶ Por. daty przywołanych powyżej listów: rok 1831 (*List do Karola Stoffelsa*), 1850 (*List do Claude-François de Corcelle’a*), 1857 (*List do Sofii Swieczyny*).

¹⁷ D.S. Goldstein, *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville’s Thought*, New York 1975, 7–8.

buje wiary i religii w swym życiu, ale patrzył na ten problem przez pryzmat swojego religijnego kryzysu.

W przypadku autora *O demokracji w Ameryce* niełatwo jest – z racji powściągliwości samego Tocqueville’a w tej materii – zrekonstruować jego religijne przekonania¹⁸. Mimo że w liście do Artura de Gobineau zdecydowanie stwierdza: „ja sam nie jestem wierzący”¹⁹, to słów tych nie należy rozumieć jako deklaracji ateizmu. Tocqueville nie był ateistą. Nie utracił wiary całkowicie, lecz wierzył w osobowego boga i nieśmiertelność duszy²⁰. Bóg, jak i istnienie nieśmiertelnej duszy gwarantowało, że „dobro i zło zostaną wynagrodzone”²¹. Człowiek jest zaś według niego zdolny do ich rozpoznania²². Tocqueville wierzył także w moralną treść chrześcijaństwa, określając obowiązki, jakie mamy wobec bliźnich, jak i w Opatrzność rządzącą ludzkimi dziejami. Był więc osobą wierzącą w tym sensie, że zakładał istnienie osobowego boga czy nieśmiertelnej duszy, choć uzasadnienie dla tych przekonań znajdował głównie w ludzkiej psychologii, nie odwołując się do Objawienia. Był też Tocqueville chrześcijaninem w tym przynajmniej sensie, że najpełniejszy wyraz religijnych prawd dostrzegał w Ewangelii. Jego chrześcijaństwo było jednak chrześcijaństwem bezwyznaniowym, choć do Kościoła Katolickiego odnosił się z szacunkiem, a jego społeczny i polityczny los leżał mu na sercu.

¹⁸ Tamże, I.

¹⁹ A. de Tocqueville, *List do Artura de Gobineau z 2 października 1843 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 176.

²⁰ Tenże, *List do Edwarda de Tocqueville z 10 września 1831 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 68; *List do Gustawa de Beaumont z 22 kwietnia 1838 roku*, w: tenże, *Listy*, dz. cyt., 141–142.

²¹ Tenże, *List do Sofii Swieczyny z 26 lutego 1857 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 328.

²² „Jeśli Bóg nie wszystkim dał umiejętność sądenia tego, co prawdziwe, dał przynajmniej każdemu z nas moc odczuwania tego, co dobre i uczciwe”; Tenże, *List do Claude-François de Corcelle’a z 1 sierpnia 1850 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 251.

3. DUCH RELIGII I DUCH WOLNOŚCI

Tocqueville'a szczególnie zajmował problem „pogodzenia ducha liberalnego z duchem religijnym, nowego społeczeństwa z Kościołem”²³, na który patrzył z dwóch perspektyw. Z perspektywy polityka i męża stanu zainteresowanego miejscem Kościoła Katolickiego i katolicyzmu w laicyzującym się społeczeństwie francuskim, a jako że Francja była dlań uosobieniem Europy, także i na Starym Kontynencie; oraz z perspektywy myśliciela, którego interesował związek między religią, dokładniej chrześcijaństwem, a społeczeństwem, przede wszystkim społeczeństwem demokratycznym.

Tocqueville był głęboko rozczarowany stanem relacji między państwem i społeczeństwem francuskim a Kościołem. Nie widział też szans na zmianę tego stanu rzeczy. W liście do Claude-François de Corcelle'a – inspirowanym po części sporem o świeckość szkolnictwa we Francji i próbami ze strony Kościoła Katolickiego złamania państwowego monopolu na edukację – wyznaje swą „najtajniejszą myśl”, że „katolicyzm, który prowadzi niekiedy do tak wspaniałych efektów, iż jego władzę powinniśmy podtrzymywać z całej mocy, jako że we Francji duch religijny może istnieć tylko wraz z nim, nigdy nie uzna nowego społeczeństwa. Nigdy nie zapomni, jaką miał pozycję w dawnym społeczeństwie i ilekroć da mu się siłę, szybko zacznie jej nadużywać”²⁴. Kilka lat wcześniej, w wydanym w 1835 roku I tomie *O demokracji w Ameryce*, po naszkicowaniu trudnej europejskiej sytuacji – odejścia ludzi od chrześcijaństwa, religijnej obojętności z jednej strony, z drugiej zaś – religijnej wrogości, a także niemalże niemożliwego do rozplątania splotu religii i polityki – wyznaje: „nie wiem, co należałoby uczynić, by chrześcijaństwu w Europie przywrócić energię młodości” i dopowiada: „mógłby to sprawić tylko jeden Bóg”²⁵.

²³ Tenże, *List do Claude-François de Corcelle'a z 15 listopada 1843 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 191.

²⁴ Tamże, 193.

²⁵ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., t. 1, 308.

Przykład Ameryki dawał jednak nadzieję, że możliwe jest pogodzenie nowego, demokratycznego społeczeństwa z chrześcijaństwem, „ducha religii i ducha wolności”²⁶. Do Ameryki Tocqueville pojechał po to, by zrozumieć, czym jest demokracja w czystej postaci²⁷, poznać jej mechanizmy i zagrożenia na nią czyhające²⁸. I ujrzał tam egalitarne społeczeństwo, w którym polityczna wolność kwitła, a chrześcijaństwo miało się bardzo dobrze. Jak to jednak było możliwe, skoro filozofowie przekonani byli, że „gorliwość religijna (...) musi wygasać, w miarę jak rosną wolność i oświecenie”²⁹? Czy zatem jest rzeczywiście tak, że pomiędzy „nowym światem”³⁰ a religią istnieje sprzeczność? Tocqueville odpowiada zdecydowanie: „przykro mi, ale fakty wcale nie potwierdzają tej teorii”³¹.

Ameryka była nie tylko przykładem na to, że możliwe jest sprawne funkcjonowanie społeczeństwa demokratycznego i jednocześnie religijnego, choć był to przykład według Tocqueville’a niezwykle wymowny, lecz pokazywała coś więcej. Pokazywała mianowicie, że warunkiem dobrobytu społeczeństw demokratycznych i realizacji przez nie wartości moralnych jest religia. Można by rzec, warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym. Koniecznym w tym oto sensie,

²⁶ Tamże, 45.

²⁷ Warto przypomnieć, że pojęciem demokracji nie posługuje się Tocqueville, tak jak my dzisiaj, na oznaczenie pewnej formy rządów, lecz na oznaczenie społecznych warunków równości. Proces demokratyzacji ma charakter przede wszystkim społeczny i kulturowy i może on przybrać różne polityczne formy – różne na przykład w Ameryce i we Francji. Tam, gdzie nie precyzuję dokładnie, mówiąc o demokracji mam na myśli proces demokracji jako taki.

²⁸ Z pewnością już w II tomie *O demokracji w Ameryce* Tocqueville był świadom, że przed demokratycznymi społeczeństwami stoi następująca alternatywa: albo wolność (polityczna), albo jej brak, czyli tyrania i despotyzm. Ameryka była dlań uosobieniem społeczeństwa, któremu udało się pogodzić równość i wolność, zaś Francja była krajem na drodze ku demokratycznemu despotyzmowi, jeśli nie krajem, który już całkowicie pożegnał się z wolnością polityczną.

²⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, dz. cyt., 302.

³⁰ Tamże, 9.

³¹ Tamże 302.

że bez religii żadne społeczeństwo nie będzie właściwie funkcjonowało. Niewystarczającym dlatego, że spełnione muszą być jeszcze inne warunki, aby dana religia spełniła swoje społeczne funkcje i odegrała właściwą rolę w życiu jednostek i zbiorowości. Na ugruntowanie tych prawd pozwolił Tocqueville'owi wgląd w ludzką kondycję i historię³². Historia pokazała mu, że w dziejach działa Opatrzność, łącząc ze sobą demokrację i chrześcijaństwo, zaś wgląd w ludzką kondycję odkrył przed nim to, że człowiek jest istotą z natury swej religijną. Innymi słowy, z jednej strony mamy do czynienia z pochodem ludzkości wiedzionej przez Opatrzność ku równości, z drugiej zaś z taką kondycją człowieka, że religia jest dlań naturalna. W wymiarze zatem gatunkowym, jak i jednostkowym los człowieka związany zostaje ściśle z religią, a los społeczeństw zachodnich z chrześcijaństwem.

4. DZIEJOWY TRIUMF EGALITARYZMU

Tocqueville z „religijnym lękiem” obserwował demokratyczną rewolucję, „która kroczy od tyłu wieków przez wszelkie przeszkody i która jeszcze na naszych oczach postępuje naprzód wśród zniszczeń będących jej własnym dziełem”³³. Postrzegał ją jako dzieło Opatrzności: „Przeróżne wydarzenia w życiu narodów wszędzie służą sprawie demokracji. Wspierają ją wysiłki wszystkich ludzi; zarówno tych, którzy świadomie działają na jej rzecz, jak i tych, którzy bynajmniej nie mieli zamiaru jej służyć; wysiłki ludzi, którzy o nią walczą, i nawet tych, którzy ogłosili się jej wrogami. Wszyscy oni bez różnicy zostali pchnięci na jedną drogę, gdzie jedni nieświadomie, inni wbrew własnym przekonaniom pracowali – ślepe narzędzie w rękach Boga – nad dziełem demokracji”³⁴.

³² Sformułowań takich, jak, z jednej strony, „demokracja”, „równość szans”, „egalitaryzm”, „nowoczesność”, często nawet „wolność” czy „liberalizm”, z drugiej zaś „religia”, „chrześcijaństwo”, używam tutaj wymiennie, bowiem często także Tocqueville stawiał pomiędzy nimi znak równości. Tam, gdzie będzie to potrzebne, odpowiednie rozróżnienia zostaną dokonane.

³³ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, dz. cyt., 8.

³⁴ Tamże.

Tocqueville nie był jednak historycznym deterministą, co mógłby sugerować powyższy cytat. Co więcej, zdecydowanie odrzucał determinizm historyczny jako pogląd nie tyle fałszywy, ile moralnie niebezpieczny, a stanowiący tym większe zagrożenie, iż odpowiadał demokratycznej umysłowości skłonnej do wyjaśniania wszelkich zjawisk przez odwołanie się do ogólnych przyczyn, a także postrzegania społeczeństwa jako rezultatu „swobodnego i spontanicznego działania wszystkich obywateli”³⁵. Na czym jednak polegało to moralne niebezpieczeństwo? Determinizm historyczny jest niebezpieczny z tego względu, iż kwestionuje wolność (wolną wolę) jednostek, a zatem kwestionuje możliwość zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw do samostanowienia. Można powiedzieć, że determinizm odpowiada, tak jak i odpowiada panteizm³⁶, egalitarnym warunkom społecznym: izolacji jednostek, ich alienacji, poczuciu słabości i niepewności, a stąd przekonaniu, że nie są one zdolne do tego, aby same decydować o swoim losie.

Uznania procesu demokratyzacji za dzieło Opatrzności nie należy więc rozumieć wyłącznie w kategoriach deterministycznych. Sam Tocqueville skłaniał się do postrzegania historii jako rezultatu gry dwóch rodzajów przyczyn: „w każdej epoce część wydarzeń wypada przypisać zjawiskom bardzo ogólnym, część zaś partykularnym wpływom”³⁷. Historia jest więc wypadkową działań sił, które są poza wolą i świadomością jednostek, oraz tych, które są rezultatem ich wolnej woli. Inaczej rzecz ujmując, jednostki i społeczności mają możliwość samostanowienia o sobie w granicach zakreślonych przez działania sił od nich niezależnych. Co więcej, spada na nie obowiązek nadania odpowiedniego kształtu, w tym konkretnym wypadku – demokracji. Jest

³⁵ Tamże, t. 2, 92. Skłonność do takiego postrzegania rzeczywistości przypisywał Tocqueville, gwoli ścisłości, „historykom piszącym w czasach demokracji”.

³⁶ Panteizm jest obok determinizmu kolejnym niebezpieczeństwem zagrażającym umysłowości demokratycznej, na który jest ona szczególnie podatna. On też niszczy wolność jednostki. Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., 35–36, rozdz. VII: *Dlaczego mentalność ludów demokratycznych skłania się ku panteizmowi*.

³⁷ Tamże, 92.

ona czymś nieuchronnym, lecz to, jaki charakter będzie miała, zależy już od nas samych.

Powyższa interpretacja stwierdzenia Tocqueville'a, iż demokracja jest dziełem Opatrzności, wydaje się satysfakcjonująca, lecz nie tłumaczy wszystkiego. Pozostaje wciąż do wyjaśnienia to, dlaczego uznał on Opatrzność za tę siłę, która decyduje o tym, że proces egalitaryzacji jest „powszechny, trwały i nieustannie wymyka się ludzkiej władzy” i „służą mu wszystkie wydarzenia i wszyscy ludzie”³⁸. Bez wątpienia odwołanie się do Opatrzności pełniło funkcje retoryczne i skierowane było do tej części arystokratycznej i religijnie usposobionej publiczności czytającej, która z niechęcią odnosiła się do demokracji i miało na celu skłonienie jej do pogodzenia się z nowym porządkiem, który uzyskiwał boską sankcję. Nie ulega wątpliwości, że Tocqueville pisząc *O demokracji w Ameryce*, zwracał się do swoich współziomków i że to Francję miał na myśli, formułując ostrzeżenia przed niebezpieczeństwami związanymi z postępującym procesem demokratyzacji. Odwołanie się do Opatrzności służyło mu do przekonania tych, którzy postrzegali demokrację jako zaprzeczenie boskiego ładu ucieleśnionego w arystokratycznym porządku rzeczywistości, ale i też do przekonania demokratów, często o zdecydowanych przekonaniach antyreligijnych, do chrześcijaństwa³⁹.

5. CHRZEŚCIJAŃSKI FUNDAMENT EGALITARYZMU

Jednakże nie tylko o retoryczną moc stwierdzenia o wpływie Opatrzności na egalitaryzację stosunków społecznych chodziło Tocqueville'owi. Jak się wydaje, chciał on wskazać na ścisły związek, jaki zachodzi między demokracją a chrześcijaństwem. Z jednej strony, egalitaryzm zrodził się z chrześcijaństwa, z drugiej zaś – chrześcijaństwo odpowiadało egalitarnym formom społecznym. Autor *O demokracji w Ameryce* stwierdza jednoznacznie: „dopiero Chrystus ogłosił lu-

³⁸ Tamże, t. 1, 8.

³⁹ Zob. L. Guellec, *The Writer Engagé: Tocqueville and Political Rhetoric*, w: *The Cambridge Companion to Tocqueville*, ed. Ch. B. Welsch, New York 2006, 167–185.

dziom, iż są równi⁴⁰, a dokładniej rzecz ujmując, dopiero w chrześcijaństwie odnajdujemy „prostą myśl, iż ludzie są tacy sami i przychodzą na świat z tym samym prawem do wolności⁴¹”. Nie oznacza to jednak, że Tocqueville postrzegał chrześcijaństwo jako coś, co w dziejach nie miało swego precedensu. Jego pogląd na „nowość” chrześcijaństwa był bardziej znuansowany. W liście do Artura de Gobineau stwierdza wprawdzie, że wiele z zawartych w Ewangelii „doktryn”, to „doktryny absolutnie nowe”, będące czymś zdecydowanie różnym od wszystkiego, co znano wcześniej⁴². Jednakże w następnym liście, odpowiadając na wątpliwości swojego interlokutora, precyzuje, iż nie miał na myśli tego, że chrześcijaństwo jest „czymś absolutnie różnym od wszystkiego, co było przed nim⁴³ w tym sensie, że myśli i idee w nim zawarte nie funkcjonowały wcześniej w intelektualnym (filozoficznym i religijnym) obiegu. Nowość chrześcijaństwa polega na jego moralnej sile: na tym, że połączyło ono różne „zasady i idee w spójną całość”, która stała się „absolutnie nowym narzędziem władzy moralnej⁴⁴”. Trzeba podkreślić, że dla Tocqueville’a chrześcijaństwo nie było filozofią, czyli pewnym zbiorem idei, lecz religią, która kształtowała i kształtuje ludzkie działanie⁴⁵. Jego nowość polegała zatem na tym, iż wpływało ono na ludzkie postępowanie w sposób, z jakim do tej pory nie miano do czynienia. Chrześcijaństwo jako pierwsze tak ukształtowało ludzką samoświadomość, że zgodnie z nim ludzie zaczęli postrzegać siebie jako równych sobie, czy też, jak powiedziała by Tocqueville, jako takich

⁴⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., 20.

⁴¹ Tamże. Tocqueville często podkreśla, że w warunkach równości szans ludzie postrzegają się jako tacy sami. Twierdzeniu temu należy nadać sens normatywny. Ludzie są tacy sami, czyli mają takie prawo do samodecydowania o sobie, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i politycznym.

⁴² Tenże, *List do Artura de Gobineau z 2 października 1843 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 176.

⁴³ Tenże, *List do Artura de Gobineau z 22 października 1843 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 185.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tenże, *List do Artura de Gobineau z 2 października 1843 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 177.

samych. Zatem nie sama treść chrześcijaństwa była nowością, lecz jej praktyczny wpływ na umysły i postępowanie ludzi. Co więcej, chrześcijaństwo nie tylko wpływało na jednostkowe czyny ludzkie, lecz także na instytucjonalny kształt społeczeństw europejskich. Większość instytucji nowego, demokratycznego społeczeństwa, w tym nowoczesna moralność, jest proweniencji chrześcijańskiej, stwierdza Tocqueville⁴⁶.

Chrześcijaństwo nie tylko jednak kształtowało społeczeństwa demokratyczne, ale i według Tocqueville'a *odpowiadało* demokratycznym formom społecznym. Jak należy właściwie rozumieć to stwierdzenie? Tocqueville powiada, że chrześcijaństwo pojawiło się w określonym momencie historycznym – przygotowanym przez Opatrzność – a mianowicie w specyficznie pojmowanych warunkach równości, kiedy każdy podporządkowany był jednej władzy – cesarza Cesarstwa Rzymskiego. To podporządkowanie jednej władzy – pomimo innych, często znacznych różnic – decydowało o tym, że ludzie są lub przynajmniej postrzegają się jako równi. Równi w tym sensie, że podlegają tej samej władzy. Owe warunki równości zadecydowały, według autora *O demokracji w Ameryce*, o sukcesie chrześcijaństwa. Umysłowość demokratyczna skłania się bowiem do posługiwania się ogólnymi ideami, a chrześcijaństwo wyraża się właśnie w takich „ogólnych prawdach”⁴⁷, czyli prawdach pouczających nas o istnieniu jedyne go Stwórcy, naszych obowiązkach wobec niego i wobec naszych bliźnich. Dopiero w średniowieczu, wraz z jego arystokratycznymi formami społeczno-politycznymi, chrześcijański obraz rzeczywistości stał się bardziej złożony. Wprowadzono pomiędzy Boga a człowieka różnych „pośredników”: aniołów i świętych⁴⁸. Obraz rzeczywistości „niebiańskiej” *odpowiadał* zatem arystokratycznej, hierarchicznej rzeczywistości społeczno-politycznej⁴⁹. Wciąż jednak w łonie społeczeństw zachodnich zachodził proces egalitaryzacji stosunków społecznych, który

⁴⁶ Por. oba wspomniane powyżej listy do Artura de Gobineau.

⁴⁷ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., 28–29.

⁴⁸ Tamże, 29.

⁴⁹ Tocqueville powiada, że nasze wyobrażenia o porządku społecznym wzorowane są na naszych wyobrażeniach o Państwie Bożym.

doprowadził w ostateczności do całkowitej równości szans⁵⁰. Proces ten, według Tocqueville'a, prowadzić miał również do przekształcenia samego chrześcijaństwa, a mianowicie do zmniejszenia liczby zewnętrznych praktyk i form religijnych oraz do podkreślenia znaczenia bezpośredniej relacji z Bogiem (zapośredniczone formy relacji z Bogiem właściwe są, jak widzieliśmy, arystokratycznym stosunkom społeczno-politycznym).

Według Tocqueville'a mamy zatem do czynienia ze ścisłym związkiem pomiędzy demokracją a chrześcijaństwem. Autor *O demokracji w Ameryce* stwierdza, iż z jednej strony to właśnie chrześcijaństwo wprowadziło w ruch proces egalitaryzacji, który z pewnymi przerwami i zwrotami niestrudzenie prowadzi do całkowitej równości, z drugiej zaś, chrześcijaństwo według niego mogło pojawić się jedynie w warunkach równości. Innymi słowy, można powiedzieć, że dzięki chrześcijaństwu proces egalitaryzacji warunków społeczno-politycznych nabral rozpędu. Chrześcijaństwo można zatem rozumieć jako pewną siłę społeczną, która rozwinęła i utrwaliła warunki, w jakich się zrodziła, tj. warunki równości. Wyjaśnienie takie ma ten walor, że obywa się całkowicie bez metafizycznych i religijnych odwołań. Nie było to jednak tym, co Tocqueville miał na myśli. Był on bowiem przekonany, że Opatrzność rzeczywiście działa w dziejach, przygotowując ludzkość na przyjsie demokracji, której kształt i charakter pozostawiła w ludzkich rękach.

⁵⁰ W *Dawnym ustroju i rewolucji* (tłum. z fr. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994) pokazuje, jak zachodził proces egalitaryzacji w przedrewolucyjnej Francji, którego zwieńczeniem była rewolucja francuska. W dziele tym Tocqueville kreśli genealogię „administracyjnego despotyzmu”, czyli wyzbycia się wolności politycznej przez masy równych sobie obywateli i podporządkowania się życzliwej, troszczącej się o ich dobrobyt, racjonalnej administracji państwowej. Możliwa jest jednak alternatywna historia procesu demokratyzacji, wiodąca do wolności: „nie mogę uwierzyć – wyznaje w jednym z listów – by od kilkunastu stuleci Bóg popychał dwieście lub trzysta milionów ludzi ku równości możliwości po to, by ich doprowadzić do despotyzmu Tyberiusza i Klaudiusza. (...) Nie wiem, dlaczego w taki właśnie sposób wiedzie On nas ku demokracji?”. Tenże, *List do Ludwika de Kergolay z końca stycznia 1835 roku*, w: Tenże, *Listy*, dz. cyt., 91.

Co więcej, odwołanie się do Opatrzności pozwala na wprowadzenie perspektywy normatywnej. Dziejowy pochód demokracji nie jest po prostu faktem, który niezaangażowany obserwator może obiektywnie stwierdzić, lecz zjawiskiem z moralnej perspektywy pozytywnym. Bóg przecież w swym zamiśle troszczy się nie o dobrobyt niewielkiej grupy ludzi, faworyzowanej w arystokracji, lecz o „najlepsze życie wszystkich”⁵¹. „Równość nie jest może bardzo podniosła – stwierdza Tocqueville – lecz jest sprawiedliwa i ta sprawiedliwość stanowi o jej wielkości i o jej pięknie”⁵². Jak się więc okazuje, proces egalitaryzacji jest boskim sposobem na realizację sprawiedliwości w dziejach.

Powyższy wniosek, do jakiego dochodzi Tocqueville, wydawać się może w pewnym sensie zaskakujący. Skoro bowiem to demokracja jest pożądanym z moralnego punktu widzenia stanem społecznym, to czy nie należy uznać, że arystokracja jest pewną moralną anomalią? Autor *O demokracji w Ameryce* nie posuwa się aż tak daleko. Stwierdza wręcz, że ocenianie jednego „układu społecznego” w kategoriach zaczerpniętych z drugiego jest niewłaściwe⁵³, lecz sam z trudem opiera się tęsknocie za minionym porządkiem. Widok porządku demokratycznego „zasmuca” go i „przejmuje obawą”, tak że „niemal skłonny” jest „żałować społeczeństwa, którego już nie ma”⁵⁴. Jednakże zdaje sobie sprawę z tego, że to jego ograniczona, indywidualna, zakorzeniona wciąż w porządku arystokratycznym perspektywa daje mu niewłaściwy obraz rzeczywistości. Jeśli spróbować „spojrzeć na świat z punktu widzenia Boga” i stamtąd starać się „rozważać i oceniać sprawy ludzkie”⁵⁵, to ujrzy się odmienny od arystokratycznego, bardziej sprawiedliwy porządek społeczno-polityczny, w którym: „Duch obywateli jest osłabiony, lecz panują łagodne obyczaje i ludzkie prawa. Mało jest wielkich poświęceń, wzniosłych olśniewających i czystych cnót, lecz zwyczaje są umiarkowane i uregulowane, przemoc rzadka, zaś

⁵¹ Tenże, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., 343.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, 342.

⁵⁵ Tamże.

okrucieństwo prawie nie znane. Życie ludzi staje się dłuższe, a ich własność pewniejsza. Egzystencja pozbawiona jest przepychu, lecz jest łatwa i spokojna. Niewiele jest wyrafinowanych przyjemności, ale równie mało prymitywnych rozrywek, rzadkie są eleganckie manieiry, lecz nieczęste brutalne upodobania. Nie ma ani wielkich mędrców, ani całkowicie ciemnych społeczeństw. Geniusz staje się rzadszy, ale powszechniejsze jest oświecenie. Umysł ludzki rozwija się dzięki połączonym wysiłkom wielu ludzi, a nie za sprawą potężnej woli kilku jednostek. W dziejach ludzkich jest mniej doskonałości, ale więcej pożytku. Rozluźniają się więzy rasowe, klasowe, patriotyczne – zacieśnia się wielki związek ludzkości⁵⁶.

Nowy demokratyczny porządek pozbawiony jest wprawdzie charakterystycznej dla arystokracji wielkości, lecz urzeczywistnia „małe”, można by rzec, chrześcijańskie cnoty i zapewnia dobrobyt nie tylko wybranej grupie, lecz wszystkim ludziom. Przede wszystkim jednak w demokracji realizuje się chrześcijańska idea równości, według której „nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety” (Gal. 3, 28), a więc na znaczeniu tracą „rasowe, klasowe, patriotyczne” więzi. Można zatem powiedzieć, że w demokracji – jeśli, rzecz jasna, nie przerodzi się ona w tyranie czy despotyzm a zachowa polityczną wolność – urzeczywistnia się moralna treść chrześcijaństwa.

6. EGZYSTENCJALNE I MORALNE ZNACZENIE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Tak jak ściśle związane ze sobą są demokracja i chrześcijaństwo, tak też nieodłączną cechą ludzkiej kondycji jest religia. Jest ona naturalnym stanem człowieka, zaś niewiara jest anomalią: „niedowiarstwo jest czymś przypadkowym; tylko wiara jest stałym stanem ludzkości⁵⁷. Dzieje się tak, ponieważ natura ludzka rozdarta jest pomiędzy „przy-

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, t. 1, dz. cyt., 304.

rodzonym wstrętem do istnienia” a „ogromnym jego pragnieniem”⁵⁸; między dumą a pogardą dla samego siebie⁵⁹. Te sprzeczne pragnienia i namiętności są, jak się można domyślać, rezultatem niemożności osiągnięcia spełnienia w przeciągu krótkiego ludzkiego żywota i dlatego skłaniają człowieka do „rozmyślania o innym świecie”⁶⁰. Religia jest więc „szczególną formą nadziei”⁶¹ na to, że człowiek może osiągnąć pełnię swojej egzystencji dzięki nieśmiertelności duszy i istnieniu Boga. Z drugiej jednak strony Tocqueville zdecydowanie podkreśla, że leżąca w naturze ludzkiej skłonność do tego, co nieskończone i nieśmiertelne, choć zrodzona z pewnej niedoskonałości i braku, jest najszlachetniejszym ludzkim instynktem. Co więcej, ów religijny instynkt stanowi podstawę ludzkiej natury. Jest z nią tak ściśle związany, że nie można powiedzieć, iż jest pewnym przygodnym faktem. Można ów religijny instynkt co najwyżej „hamować i zniekształcać”, nie można go jednak wykorzenić⁶².

Religia chroni zatem jednostkę przed popadnięciem w pułapkę dialektyki pogardy dla własnego istnienia i jego jednoczesnego pragnienia, nienawiści do samego siebie i dumy. Religia zyskuje zatem na szczególnym znaczeniu w demokracji, gdzie jednostka jest narażona na niebezpieczeństwo utraty wolności. To właśnie rezygnacja z wolności czy też, innymi słowy, rezygnacja ze samostanowienia w wymiarze jednostkowym i zbiorowym (politycznym) jest według Tocqueville’a największym zagrożeniem, jakie niesie ze sobą demokracja. Wśród jej przyczyn wymienić przede wszystkim należy poddanie się tyranii opinii publicznej, materializm oraz swoiście przez autora *O demokracji w Ameryce* pojmowany indywidualizm (polegający na prywatyzacji

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, t. 2, dz. cyt., 261. Na temat politycznego znaczenia owego uwikłania w dialektykę pogardy dla samego siebie i dumy zob. H.C. Mansfield, D. Winthrop, *Tocqueville's New Political Science*, w: *The Cambridge Companion to Tocqueville*, dz. cyt., 81–103.

⁶⁰ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, dz. cyt., 304.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, t. 2, dz. cyt., 144.

życia, czyli wycofaniu się z życia publicznego i zajęciu się dobrobytem – niekoniecznie rozumianym tylko w kategoriach materialnych⁶³ – swoim i swoich najbliższych). Wszystkie te przyczyny rezygnacji z wolności sprowadzić można do jednego, a mianowicie do nierozwiązania lub niewłaściwego rozwiązania owego powyżej scharakteryzowanego konfliktu egzystencjalnego pomiędzy pragnieniem istnienia a jego odrzuceniem, pogardą a dumą.

W demokracji jednostkę charakteryzuje – co Tocqueville często podkreśla – słabość, niemoc, osamotnienie, bezradność. Jest ona niespokojna i znajduje się w ciągłym ruchu. W takich to warunkach rodzi się pogarda dla samego siebie, przekonanie o tym, że wielkość nie leży w zasięgu człowieka, który godzien jest tylko rzeczy małych, takich, które łatwo osiągnąć, czyli materialnego dobrobytu. Tej pogardzie dla samego siebie towarzyszy ambicja, będąca dla Tocqueville’a przejawem dumy. „Ambicja stała się powszechną namiętnością – zauważa autor *O demokracji w Ameryce* – ale zniknęły wielkie ambicje”⁶⁴. Powszechna w demokracji ambicja dotyczy jednak tego, co leży w zasięgu człowieka, a więc materialnego dobrobytu – „zaspokojenia wszystkich potrzeb ciała” i „drobnych udogodnień życiowych”⁶⁵. Demokratyczny materializm daleki jest od charakterystycznej dla arystokracji „ostentacji w zepsuciu i jawnej sprzedajności”⁶⁶. Jest on „uczciwym materializmem”: nie skłania ludzi do „rozpusty”, lecz do „wygodnictwa”⁶⁷. Nie stoi w sprzeczności z moralnością i obyczajnością, nie zachęca bowiem ludzi do poszukiwania zakazanych przyjemności, przez co tym bardziej, można by powiedzieć, jest niebezpieczny. A dzieje się tak, ponieważ „osłabia” ludzkie dusze i „bezglównie” pozbawia je „wszelkich motorów działania”⁶⁸. Demokratyczny materializm niszczy ludzką wolność, skłaniając ludzi do pogoni za materialnym dobro-

⁶³ Według Tocqueville’a można być dobrym człowiekiem i złym obywatelem.

⁶⁴ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, dz. cyt., 342.

⁶⁵ Tamże, 138.

⁶⁶ Tamże, 141.

⁶⁷ Tamże, 142.

⁶⁸ Tamże, 143.

bytem i do wycofania się z życia publicznego. Powoduje, że jedyną ludzką namiętnością jest pragnienie wygodnego życia i zaspokajania cielesnych przyjemności.

Nieograniczone dążenie do materialnego dobrobytu, tak powszechne w demokracji, grozi moralną degradacją człowieka, polegającą na wyzbyciu się wolności i wycofaniu się z życia publicznego. Niebezpieczeństwo to może zostać odsunięte – jak pokazuje przykład Ameryki – dzięki religii. Religia dostarcza człowiekowi szlachetniejszego wyobrażenia o sobie samym: „wiara w jakiś niematerialny i nieśmiertelny pierwiastek, zjednoczony na pewien czas z materią, jest (...) konieczna dla wielkości człowieka”⁶⁹. Dzięki temu może on wykroczyć poza ciasny horyzont materialnego dobrobytu i podjąć się zadania samostanowienia o sobie i o społeczeństwie, w którym żyje. Jednakże – co stanowi o specyfice amerykańskiej, a zatem i demokratycznej – w porządku demokratycznym religia, przypominając o wielkości człowieka, nie wymaga od niego ascetyzmu, odwrócenia się od świata doczesnego i rezygnacji z pogoni za materialnym dobrobytem. Demokratyczna religijność dostosowana jest do warunków równości i najpełniej przejawia się w tym, co Tocqueville nazwał „doktryną dobrze rozumianego interesu”. Jest ona dziełem „oświeconej miłości do samego siebie”, dzięki której jednostki zdolne są do rozpoznania tego, że „w interesie każdego leży uczciwe postępowanie”⁷⁰. Doktryna dobrze rozumianego interesu jest „doktryną niezbyt podniosłą, lecz jasną i pewną. Nie dąży do osiągnięcia szlachetnych celów, ale bez większego wysiłku osiąga wszystkie cele, do których zmierza. A że leży w zasięgu każdej inteligencji, wszyscy ją z łatwością rozumieją i bez trudu zapamiętują. Ponieważ świetnie pasuje do słabostek ludzkich, łatwo zdobywa nad nimi ogromną władzę i bez trudu ją utrzymuje, gdyż interes osobisty obraca przeciwko niemu samemu, a dla sterowania namiętnościami posługuje się bodźcem, który je podsycy”⁷¹.

⁶⁹ Tamże, 157.

⁷⁰ Tamże, 132.

⁷¹ Tamże, 133.

Doktryna dobrze rozumianego interesu znajduje również zastosowanie do samej religii, czyli wiary w nieśmiertelność duszy i osobowego Boga, przez co demokratyczna religijność ma w pewnym sensie charakter pragmatyczny i polega na rozpoznaniu społecznej użyteczności religii, a mianowicie tego, że religia sprzyja „wolności i porządkowi publicznemu”⁷². To pragmatyczne podejście do religii jest tak w Ameryce widoczne, że aż „trudno się często zorientować, czy głównym celem religii jest zapewnienie wieczystego szczęścia na tamtym świecie czy dobrobytu na tym”⁷³. Tocqueville daleki jest jednak od tego, aby istoty religijności upatrywać w praktykowaniu cnoty ze względu na nagrodę. I choć wydaje się, że w Ameryce religia jest praktykowana ze względu na korzyści, jakie może przynieść na tym i na tamtym świecie⁷⁴, to jednak ten rodzaj religijności przywieść może ludzi żyjących w warunkach demokracji do autentycznego doświadczenia religijnego: „interes jest głównym instrumentem, którym posługują się same religie, by kierować ludźmi, i nie wątpię, że właśnie od [tej] strony trafiają do mas i stają się popularne”⁷⁵. Można by dodać, że to właśnie Opatrzność w taki sposób działa w dziejach.

7. PODSUMOWANIE

Refleksja Tocqueville’a nad religią prowadzona jest z dwóch perspektyw. Z jednej strony jest on zainteresowany religią jako egzystencjalnym i moralnym zjawiskiem – religią, można by rzec, w jej prawdzie, z drugiej zaś – jej użytecznością. Religia łądzi egzystencjalne rozdarcie, na jakie podatna jest każda jednostka, szczególnie żyjąca w demokracji. Dzieje się tak dlatego, że religia pozwala jednostce spoj-

⁷² Tamże, 137.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tocqueville często podkreśla religijny konformizm Amerykanów. „Wolno sądzić – pisze w pierwszym tomie *O demokracji w Ameryce* – że oddając cześć Bogu, pewna liczba Amerykanów idzie raczej za głosem przyzwyczajenia niż przekonania. Zresztą w Stanach Zjednoczonych suweren jest pobożny, a co za tym idzie hipokryzja musi tam być na porządku dziennym”. Tamże, t. 1, 298.

⁷⁵ Tamże, t. 2, 136.

rzec na siebie z dumą i uznać swoją wielkość, choćby skrojoną na miarę demokratycznych czasów. „Daleki jestem od przekonania – deklaruje Tocqueville – że współczesnym należy zalecać pokorę, chciałbym, by próbowano dać im wyższe pojęcie człowieczeństwa. Pokora ludziom nie służy; brakuje im raczej dumy. Za tę wadę chętnie oddałbym wiele naszych cnót”⁷⁶. Dzięki temu jednostka może czynić użytek ze swej własnej woli, stanowić o sobie i zmierzać do celów, które odpowiadają jej prawdziwej naturze, czyli wykroczyć poza ciasny horyzont swojej własnej egzystencji. Pozwala to na przezwyciężenie dwóch głównych bolączek demokracji: materializmu i indywidualizmu, prowadzących do despotyzmu.

Na religię patrzy jednak Tocqueville także jako na zjawisko społeczne, abstrahując od jej prawdziwości⁷⁷. Te „funkcjonalistyczne” rozważania stanowią znaną część refleksji autora *O demokracji w Ameryce* o relacji między społeczeństwem, demokracją i religią. Wystarczy więc tylko przypomnieć, że religia ma, według niego, oddziaływać na życie polityczne nie bezpośrednio wpływając na proces tworzenia prawa, lecz pośrednio kształtując obyczaje, czyli przekonania i postawy obywateli. W tym sensie stanowi ona podstawę moralnego konsensu, umożliwiającego działanie realizujące wolność w warunkach równości. Chroni więc jednostki przed negatywnymi konsekwencjami charakterystycznego dla demokracji „kartzjanizmu”, czyli myślenia na własny rachunek, wolnego od autorytetu, tradycji, uwarunkowań klasowych, itd., skutkującego jednak tym, że nic nie jawi się jako pewne, a wszystko jako niestałe i zmienne, a działanie nie jest możliwe⁷⁸. Pożytkiem płynącym z religii jest zatem to, że kształtuje ona ludzkie

⁷⁶ Tamże, 261.

⁷⁷ Tamże, t. 1, 297–298.

⁷⁸ „(...) krótkie trwanie ludzkiego życia oraz ograniczenie ludzkiego umysłu sprawiają – zauważa Tocqueville – że człowiek nie ma ani czasu, ani możliwości, by postępować inaczej, musi przyjąć za pewne mnóstwo faktów i opinii, których nie mógłby sam zbadać i sprawdzić, lecz do których doszli zdolniejsi od niego lub które zostały przyjęte powszechnie”. Tamże, t. 2, 14–15.

obyczaje, sposobiąc do wolności, a także to, że umożliwia ona wspólne działanie, gwarantując moralny konsens.

Refleksja nad religią z perspektywy jej społecznej użyteczności stanowi istotny wkład w namysł nad relacją między religią a demokracją, lecz o wiele istotniejsze, przynajmniej z punktu widzenia samego Tocqueville'a, było zrozumienie religii jako fenomenu egzystencjalnego i moralnego. Tym bardziej ciekawe, że egzystencjalno-moralna refleksja, wypływająca u niego z jego osobistych doświadczeń, łączy się u niego z namysłem nad kondycją człowieka w demokracji, nad jego słabością, alienacją, czyhającą na niego groźbą materializmu, indywidualizmu i zwątpienia. I to religia właśnie, według autora *O demokracji w Ameryce*, stanowić ma remedium na egzystencjalne i moralne bolączki nowoczesności i demokracji.

We współczesnej myśli filozoficznej refleksja Tocqueville'a nad egzystencjalnym znaczeniem religii nie znalazła większego odzewu. Natomiast szczególnym uznaniem cieszy się jego wkład do debaty dotyczącej relacji między religią a polityką, a szczególnie między religią a demokracją. W zachodnich i liberalnych społeczeństwach za normę przyjęto – postulowany przez Tocqueville'a – rozdział Kościoła i państwa. I choć rozwiązanie to pozwoliło na przerwanie destrukcyjnego zarówno dla religii, jak i dla polityki związku Kościoła z państwem, a którego to związku negatywne konsekwencje opisywał Tocqueville na przykładzie współczesnej mu Francji, to we współczesnych społeczeństwach zachodnich borykamy się z problemami na linii religia-polityka, które także w pewnym stopniu konceptualizował. Głównym problemem współczesnych społeczeństw jest określenie właściwych granic pluralizmu, przede wszystkim pluralizmu religijnego, a także warunków, na jakich wspólnoty religijne i wierzące jednostki zgodnie ze swoją wiarą mogły brać udział w procesie demokratycznym. Stajemy więc wobec takich pytań: Co z grupami i jednostkami, które kwestionują liberalny i demokratyczny porządek społeczno-polityczny? Czy obywatele w debacie publicznej mogą odwoływać się do racji o charakterze religijnym, wiedząc, że nie są one podzielane przez innych? A jeśli tak, to na jakich warunkach? Czy szkolnictwo,

szczególnie na poziomie podstawowym, powinno zachować świecki charakter, czy też uznać wielość odmiennych, często radykalnie, światopoglądów?

Tocqueville oczywiście nie mógł udzielić odpowiedzi na te pytania, nie mógł ich sobie nawet wyobrazić, choć w Ameryce obserwował narodziny społeczeństwa nie tylko egalitarnego, ale i także pluralistycznego. Zasługa Tocqueville'a polega jednak na tym, że wyraził on w sposób szczególnie silny i sugestywny myśl, że religia i demokracja nie są skazane na wrogość, lecz mogą pokojowo współegzystować, a nawet więcej, w określonych warunkach wzajemnie się uzupełniać i wspierać. Myśl ta jednak została na tyle ogólnie sformułowana – co nie oznacza, że nie została uzasadniona, jak widzieliśmy, wręcz przeciwnie – że pozwala na różnorodne interpretacje. I tak, z jednej strony, mamy komunitarystów, wskazujących na to, że religia, a szczególnie chrześcijaństwo, dostarczą moralnych „treści” pozwalających na kształtowanie się dojrzałych obywateli i wolnego społeczeństwa, a dokładniej rzecz ujmując, wspólnoty, zjednoczonej podzielanymi wyobrażeniami moralnymi. Z drugiej strony, także i liberałowie, tacy jak John Rawls, odwołują się do Tocqueville'a, by pokazać, że postulatu liberalnej neutralności światopoglądowej państwa nie należy utożsamiać z jego świeckim charakterem. Liberalne społeczeństwo i liberalne państwo nie muszą oznaczać, że religia zostaje zepchnięta do sfery prywatnej i że w sferze publicznej dominuje świecki dyskurs. Liberalne społeczeństwo – i będące jego instytucjonalnym ucieleśnieniem państwo – jest społeczeństwem zarówno świeckich, jak i wierzących obywateli, a sztuka demokratycznej polityki polega na określeniu sprawiedliwych warunków ich wspólnego życia.

BIBLIOGRAFIA

- Baszkiewicz J., *Wstęp*, w: A. de Tocqueville, *Wspomnienia*, tłum. z fr. A. W. Labuda, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Brogan H., *Alexis de Tocqueville. Prophet of Democracy in the Age of Revolution*, Profile Books, London 2006.

- Goldstein D.S., *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, Elsevier, New York 1975.
- Guellec L., *The Writer Engagé: Tocqueville and Political Rhetoric*, w: *The Cambridge Companion to Tocqueville*, ed. by Ch.B. Welsch, Cambridge University Press, New York 2006, 167–187.
- Mansfield H. C., Winthrop D., *Tocqueville's New Political Science*, w: *The Cambridge Companion to Tocqueville*, ed. by Ch. B. Welsch, Cambridge University Press, New York 2006, 81–107.
- Mitchell J., *Tocqueville on Democratic Religious Experience*, w: *The Cambridge Companion to Tocqueville*, ed. by Ch. B. Welsch, Cambridge University Press, New York 2006, 276–302.
- Ossewaarde M.R.R., *Tocqueville's Political and Moral Thought*, Routledge, New York 2004.
- Tocqueville A. de, *Listy*, wybór, wstęp i opracowanie I. Grudzińska-Gross, tłum z fr. B. Janicka, Znak, Kraków 1999.
- Tocqueville A. de, *O demokracji w Ameryce*, t. 1–2, tłum. z fr. B. Janicka, M. Król, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1996.
- Tocqueville A. de, *Wspomnienia*, tłum. z fr. A. W. Labuda, wstęp J. Baszkiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987.
- Tracz-Tryniecki M., *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE ON THE EXISTENTIAL AND SOCIAL RELEVANCE OF RELIGION

Abstract. This article looks at Alexis de Tocqueville's reflection on the place of religion in society; strictly speaking the significance of religion in a democratic society. This problem is taken up from two perspectives: from an existential point of view and from a social point of view. In the existential dimension, religion (Christianity) is seen as a natural condition of mankind. In the social dimension, religion is vital to the proper functioning of a society and the preservation of political freedom.

Keywords: Alexis de Tocqueville, religion, Christianity, public sphere, democracy