

Jacek Bartyzel

## Krytyka teorii umowy społecznej przez tradycjonalistów francuskich

Kontraktualistyczna hipoteza wyjaśniająca pochodzenie społeczeństwa, władzy, prawa i państwa – a co za tym idzie, źródło zobowiązań społecznych jednostki – nie była oczywiście wytworem oświeceniowej i protorewolucyjnej myśli francuskiej. Jak wiadomo, starsze warianty tej teorii wypracowane zostały już w XVII-wiecznej, głównie angielskiej (Th. Hobbes, J. Locke), a także kontynentalnej (B. Spinoza), filozofii politycznej. Niezaprzeczalny atoli jest fakt, że w XVIII wieku największy rozgłos zdobyła sobie wersja kontraktualizmu szwajcarsko-francuskiego pisarza Jana Jakuba Rousseau, która w najbardziej dobitny sposób wiązała koncept umowy społecznej z ideologią „czystego” demokracji (ufundowanego na zasadzie „suwerenności ludu”), tym samym zaś w sposób również niepozostawiający wątpliwości delegitymizowała intencjonalnie każdą formę ustroju, która swojego pochodzenia z *contrat social* wykazać nie mogła – czyli każdego ustroju i każdego państwa, jakie do czasu „objawienia” przez „Obywatela Geneńskiego” (1762) tej normy prawowitości zaistniały w historii powszechnej. Ten rewolucyjny potencjał koncepcji Rousseau, ów lont podłożony pod gmach tradycyjnego europejskiego *ius publicum* już w pierwszym zdaniu pierwszego rozdziału książki I *Umowy społecznej*: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”<sup>1</sup>, eksplodował podczas rewolucji we Francji, kiedy to russoizm stał się wręcz *theologia civilis* państwa wymyślanego na nowo i na gruzach istniejącej od 1300 lat monarchii przez różne frakcje rewolucjonistów, choć skłócone ze sobą, to w wyznawaniu teorii *contrat social* wyjątkowo zgodne. Nic przeto dziwnego, że najbardziej całościową – i, dodajmy, równie zawziętą, co poglądy zwalczanych oponentów – krytykę teorii umowy społecznej odnaleźć można właśnie w filozofii politycznej francuskich konserwatystów (zwanych we Francji raczej tradycjonalistami<sup>2</sup>) i bezkompromisowych kontrrewolucjonistów. Należy też dodać, że krytyka ta koncentruje się na poglądach Rousseau i wielbiących go sprawców rewolucji 1789 roku, podczas gdy wcześniejsze wersje kontraktualizmu pozostają w zasadzie poza zasięgiem uwagi

<sup>1</sup> J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Warszawa 2002, s. 5.

<sup>2</sup> Jako że określenie „konserwatysta” przyłgnęło we Francji do wywodzących się z liberalnej prawicy zwolenników kompromisu między zasadami *ancien régime*’u i zasadami rewolucji, takich jak „doktrynerzy” (B. Constant, P.P. Royer-Collard) czy orleaniści (F. Guizot, A. Thiers), a od ostatnich dekad XIX wieku pogodzonych nawet z republikańską formą rządu.

myśliciele francuskich, jeśli zaś incydentalnie się pojawiają (jak np. teoria Hobbesa w rozważaniach de Maistre'a), to traktowane są z większą pobłażliwością.

Krytyka teorii umowy społecznej w myśli kontrrewolucjonistów francuskich koncentruje się wokół czterech, ściśle ze sobą związanych, i to w porządku wynikania, zagadnień: 1) hipotezy przedspołecznego *stanu natury*; 2) pojęcia *natury i prawa naturalnego* (resp. *praw naturalnych*); 3) pozytywnej tezy o naturalności stanu społecznego; 4) kwestii pochodzenia władzy, jej konieczności i prawowitości. W takiej też kolejności przedstawimy argumentację tradycjonalistów.

### 1. Krytyka hipotezy przedspołecznego „stanu natury”

Tradycjoniści odrzucają, jako ich zdaniem niedorzeczną, hipotezę istnienia kiedykolwiek jakiegoś *stanu naturalnego* w tym sensie, że przeciwstawnego stanowi społecznemu. Owszem, można rozróżnić czasy „przed” powstaniem społeczeństwa i „po” jego powstaniu, zwłaszcza najbardziej rozwiniętej formy wspólnoty, jaką jest państwo<sup>3</sup>, lecz cechę „naturalności” autorzy ci przypisują albo obu okresom, albo uznają ją za w pełni właściwą tylko okresowi życia społecznego. Zwłaszcza Louis vicomte de Bonald (1754–1840) celuje w wyszydzenie „nowoczesnych sofistów” szukających natury w „stanie niedoskonałym”, „pierwotnym” i „dzikim”<sup>4</sup>.

Trzeba jednakowoż zgodzić się ze spostrzeżeniem Jerzego Szackiego, że w myśli francuskich kontrrewolucjonistów wykryć można dwa różne sposoby refutacji oświeceniowej: kontraktualistycznej fikcji *stanu naturalnego* i *człowieka naturalnego* oraz odpowiadające im rodzaje argumentacji – częstokroć zresztą u tych samych autorów. „Pierwszy będzie polegać na gruntownej reinterpretacji pojęć oświeceniowych bez prób ich całkowitego odrzucenia; drugi – na ich całkowitym odrzuceniu w imię już to tradycyjnych nauk chrześcijańskich, już takich lub innych koncepcji nowych”<sup>5</sup>.

W pierwszym wypadku dopuszcza się, jak już wspomniano, istnienie przedspołecznych form egzystencji „człowieka pierwotnego”, ale podkreśla się, że są one w gruncie rzeczy „nie-ludzkie” i w najwyższym stopniu godne pożałowania. Taki *stan naturalny* to nie sielski żywot „dobrego dzikusa” rozczulającego reprezentantów sentymentalnego nurtu oświecenia, lecz kondycja najgorsza z możliwych,

<sup>3</sup> Zob. J.B. DuVoisin, *Essai polemique sur la religion naturelle*, w: tenże, *Œuvres complètes*, Paris 1856, s. 99–100.

<sup>4</sup> L. de Bonald, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Paris 1800, s. 127; tenże, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, [w:] tenże, *Œuvres complètes* [dalej: OC], Paris 1859, t. 1, s. 1128.

<sup>5</sup> Zob. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Warszawa 1965, s. 166.

bo właściwie zwierzęca, nadto oznaczająca życie w nieustannym strachu i braku poczucia bezpieczeństwa<sup>6</sup>. „Ucywilizowanie” dzikusa „zrodzonego na pustyni”, „przejście” do stanu społecznego, jest zyskaniem możliwości prawdziwego szczęścia; cywilizacja to niejako „drugie narodziny” człowieka uzyskującego „drugą naturę”<sup>7</sup> – a w gruncie rzeczy jedyną mu właściwą i prawdziwą. Jak przekonywał<sup>8</sup> Antoine Sabatier de Castres (1742–1817), „Ludzie rodzą się nadzy, a cywilizacja ich odziewa; rodzą się zwierzętami, a ona czyni z nich ludzi; rodzą się ciemni i dzicy, a ona ich poucza i obłaskawia”<sup>9</sup>. Człowiek nic zatem nie stracił na „przejściu” do stanu społecznego, toteż musiałby być szaleńcem, gdyby chciał „powrócić” do stanu nieucywilizowanego.

Kontrrewolucyjny pamflecista, zwany „Wolterem prawicy”, Antoine de Rivarol (1753–1801) szydził: „Najbardziej zaciekle nieprzyjacieli porządku politycznego – J.J. Rousseau powiedział, że człowiek jest z natury wolny, sprawiedliwy i dobry. Ale miał on na myśli człowieka samotnego, a to są kpiny: nie istnieje cnota bez stosunku. Ze względu na kogo istota samotna może być wolna, sprawiedliwa i dobra?”<sup>10</sup>. Z tych, i podobnych im wypowiedzi<sup>11</sup>, można wnosić, że aprobata hipotezy przedcywilizacyjnego *stanu natury* nawet w tej grupie – „umiarkowanych” i mających za sobą dłuższy lub krótszy epizod oświeceniowy w swoich biografiiach intelektualnych – myśliciele jest, prawdę mówiąc, pozorna. Fikcja *stanu naturalnego* służy im bowiem jedynie jako przydatne, bo samodemaskujące się, narzędzie do wykazania absurdalności i bezużyteczności hipotezy umowy społecznej.

Drugie stanowisko, tj. całkowite odrzucenie hipotezy stanu przedspołecznego, wiąże się, jak słusznie podkreśla Szacki<sup>12</sup>, z operowaniem odmiennym od oświeceniowych „naturalistów” rozumieniem słowa *natura*, które nie zakłada

<sup>6</sup> Widać w tym, wspomniany już wyżej fakt kierowania krytyki kontraktualizmu zasadniczo przeciwko jego wersji russowskiej, podczas gdy prezentowany tu obraz *stanu naturalnego* jest najzupełniej zgodny z przedoświeceniową a pesymistyczną koncepcją Hobbesa.

<sup>7</sup> E.L.H. de Launay, comte d'Antraignes, *Discours prononcé dans l'Assemblée Nationale... le lundi 3 Août 1789 au sujet de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, Paris 1789, s. 2–3.

<sup>8</sup> Związany w młodości z encyklopedystami i protegowany Helwecjusza.

<sup>9</sup> A. Sabatier de Castres, *Le véritable esprit de J.-J. Rousseau ou choix d'observations, de maximes et de principes sur la morale, la religion, la politique et la littérature, tiré des œuvres de cet écrivain et accompagné de notes de l'Éditeur*, Metz 1804, t. 1, s. XXXVI.

<sup>10</sup> [A. de] Rivarol, *De l'homme intellectuel et moral*, [w:] tenże, *Œuvres complètes* [dalej: OC], Paris 1808, t. 1, s. 349.

<sup>11</sup> Zob. m.in.: [J.G.M. Rocques, comte de] Montgaillard, *L'an 1795 ou conjectures sur les suites de la révolution française*, Hambourg 1795, s. 56; Ch.C.C.L.J.M. d'Agout, *Lettres à un jacobin, ou Réflexions politiques sur la constitution d'Angleterre et la Charte Royale considérée dans ses rapports avec l'ancienne constitution de la monarchie française*, Paris 1815.

<sup>12</sup> Zob. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, s. 169–170.

przeciwstawienia *natury* stanowi społecznemu (*resp.* kulturze, cywilizacji), lecz ich identyczność, w konsekwencji czego za „sztuczny” – w znaczeniu „spreparowany” czy też „sfabrykowany” – uchodzić musi stan izolacji człowieka samotnego – „idioty” (gr. *idios*), możliwy do uzyskania chyba tylko wskutek albo nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, albo laboratoryjnego eksperymentu, z góry jednak skazanego na niepowodzenie. Jak pisał Rivarol, „Potrzeba (...) wysiłków, by uzyskać człowieka samotnego, ale wystarczy zostawić go samego sobie, a znajdzie się on wkrótce w społeczeństwie. A zatem to człowiek społeczny jest człowiekiem naturalnym”<sup>13</sup>.

W sposób najbardziej oryginalny i kompletny zarazem oba ujęcia łączył Joseph comte de Maistre (1753–1821). Sabaudzki myśliciel zgadzał się z intuicją nakazującą poszukiwać prawdziwej natury człowieka u początku jego historii, zauważał jednakowoż, że początek instytucji politycznych jest nam nieznan. Nie należy zatem przeciwstawiać sobie pojęć: *naturalne* – *społeczne*, bo niepodobna ściśle zidentyfikować jakiegoś okresu dziejów poprzedzającego istnienie społeczeństwa. Jeżeli nawet istniał kiedykolwiek przedspołeczny etap egzystencji człowieka, to w każdym razie twierdzenia na ten temat nie są ani nie mogą być dowiedzione, lecz stanowią „metafizyczne”, „etyczne hipotezy, odrzucane przez zdrowy rozsądek i doświadczenie”<sup>14</sup>. Można sobie wprawdzie wyobrazić człowieka żyjącego w odosobnieniu, lecz taki *idiota* „nie jest (...) jeszcze człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, a społeczeństwo jeszcze nie istnieje” (WP, 146).

Aspołeczny „dzikus” przyrównywany jest przez de Maistre’a do niedojrzałego dziecka, też jeszcze niezdolnego w pełni zaktualizować potencję człowieczeństwa; tak samo zatem, jak (indywidualnej) natury człowieka dojrzałego nie należy rozpatrywać przez pryzmat wieku dziecięcego, również natury człowieka w ogóle nie powinno się szukać w niepewnych „pierwocinach społeczeństwa” (WP, 140). Ogólną przesłanką metodologiczną jest dla tych i wszystkich przypadków założenie, że jest „rzeczą absurdalną szukać cech jakiegokolwiek istoty w jej zarodku” (WP, 140). W tych zamierzonych pradžejach, kiedy rodzaj ludzki składał się z niedużej liczby osobników rozproszonych po wielkich obszarach, „nawet rodzaj ludzki nie był jeszcze wcale tym, czym być powinien” (WP, 139), czyli rozwiniętym społeczeństwem. Składał się bowiem jedynie z rodzin, te zaś są dopiero „embrionami ludów” (WP, 139). Widzimy tu zatem podwójne nawiązanie do Arystotelesa: i poprzez uznanie rodziny za archetyp oraz załówek społeczeństwa, i w teleologicznym sposobie rozumowania nakazującym poszukiwanie *natury* (istoty) każdej rzeczy w jej celu, czyli w tym, czym dana rzecz być powinna.

<sup>13</sup> [A. de] Rivarol, *De l’homme...*, s. 358–359.

<sup>14</sup> J. de Maistre, *Wybór pism*, przeł. J. Trybusiewicz, w: J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968 (dalej: WP), s. 139.

Jako że rozwiązania każdego problemu dotyczącego natury człowieka de Maistre nakazuje też szukać w historii, ta zaś unaocznia nam, że życie poza społeczeństwem i bez podlegania czyjejs władzy staje się wprost niemożnością przy wzroście liczby ludności „do pewnej granicy” (WP, 140), to istnienie „dzikich” wypada uznać za ewenement, z którego niepodobna wysnuwać żadnych wniosków odnośnie do natury ludzkiej: „Z tego (...), że w lasach Ameryki, kraju nowego, o którym nie wszystko jeszcze zostało powiedziane, znaleziono wędrowne hordy tak zwanych przez nas *dzikich*, wcale nie wynika, że człowiek nie jest z natury istotą społeczną: dziki jest wyjątkiem, a zatem niczego nie dowodzi; utracił on stan naturalny wskutek upadku, względnie do stanu tego jeszcze nie doszedł” (WP, 141–142). Skądinąd argument ten jest jeszcze mocniejszy, niż wskazuje sam de Maistre, albowiem „wędrowne hordy” też są już społeczeństwem (a nie luźnym agregatem indywiduów), tyle że na niższym od społeczności osiadłych i bardziej rozwiniętych poziomie ucywilizowania. Z drugiej strony, pojawia się tu już wstępny zarys interpretacji *stricte* teologicznej (rozwiniętej w *Wieczorach petersburskich*) stanu „dzikości” jako produktu degeneracji ludów *upadłych*, bynajmniej nie stanu „pierwotnego”.

Argumentem przeciwko „chimerze” *contrat social* jest, według de Maistre’a, także historyczna zmienność i wielość ustrojów: „Skoro bowiem tyle jest rządów, ile różnych ludów, skoro formy tych rządów są przepisane nieodwołalnie przez potęgę, która każdemu narodowi dała takie a nie inne stanowisko duchowe, fizyczne, geograficzne, handlowe itd., nie ma co tu mówić o pakcie” (WP, 148).

Z którejkolwiek zatem strony egzaminować hipotezę stanu przedspołecznego: czy to studiując historię, czy badając rozumowo naturę człowieka, czy wreszcie przekraczając empirię na płaszczyźnie teologicznej, za każdym razem dochodzi się, zdaniem de Maistre’a, do wykazania absurdu twierdzenia Rousseau i podobnych mu kontraktualistów o deliberacji nad dobrymi i złymi stronami stanu społecznego, prowadzonej przez lud w *stanie natury*, nieznający jeszcze ani praw, ani rządu, a mimo to zdolny do podjęcia racjonalnej decyzji o przejściu z jednego stanu do drugiego: „Tak więc trzeba między bajki włożyć pomysły o roli wyboru i rozmysłu w ustanawianiu społeczeństwa i zwierzchności. To dzieło jest bezpośrednim aktem natury, albo powiedzmy raczej, jej Twórcy” (WP, 147); „Kiedy mówimy o stanie *natury* jako o przeciwieństwie stanu społecznego – pleciemy brednie” (WP, 141).

## 2. „Natura” i „prawo(a) naturalne”

W sporze z kontraktualistami tradycjonałisci dawali wyraz dezaprobacie dla dezynwoltury czy wręcz semantycznych manipulacji, których, ich zdaniem, dopuszczali się autorzy oświeceniowi na pojęciach *natury*, *prawa naturalnego*

czy *praw naturalnych*. De Maistre, na przykład, zauważał, że: „Słowo *natura* jest jednym z tych terminów ogólnych, których nadużywa się tak, jak wszystkich terminów abstrakcyjnych” (WP, 141), a de Bonald – najwyraźniej podtrzymując stanowisko życzliwych absolutyzmowi monarchicznemu jusnaturalistów XVII-wiecznych, że prawo naturalne jest rozkazem prawowitego suwerena – utyskiwał, że teorie kontraktualistów oświeceniowych „zdają się (...) pozbawiać naturalności, tj. rozumności i sprawiedliwości wszelkie prawo pozytywne i wszelkie prawo pochodne, podczas gdy ustrojowe i regulaminowe prawa społeczeństwa są wszystkie prawami naturalnymi, jeżeli tylko są dobre”<sup>15</sup>.

Zdystansowanie zamętu wprowadzonego przez XVIII-wiecznych naturalistów przeciwstawiających anarchistyczny *stan natury* porządkowi społecznemu wymaga, zdaniem tradycjonalistów, przywrócenia słowu *natura* i pochodnym od niego pojęciom znaczenia porządku wiecznego, niezmiennego, koniecznego i ustanowionego przez Boga, a przeto niedającego podstaw do jakichkolwiek roszczeń do suwerenności wysuwanych w imieniu podmiotu wyposażonego jakoby w przysługujące mu *naturalne* uprawnienia (*les droits de l'homme*, *Natural Rights* jako *Rights of Man*). Idzie tu zatem o powrót do klasycznych ujęć jusnaturalistycznych, w których *prawo naturalne* (*la loi naturelle*, *Natural Law*) ma charakter obiektywny i przedmiotowy, a nie subiektywny i podmiotowy, stanowi zespół norm i powinności obligujących człowieka i konstytuujących ludzką naturę. Trzeba również unikać pomieszania ogółu *praw natury* jako całości stworzenia z prawami ustanowionymi przez Stwórcę dla poszczególnych rodzajów bytu, zgodnie z nadanym każdemu rodzajowi miejscem i właściwym mu celem. Specjalny nacisk na to rozróżnienie kładł de Maistre, zaznaczając, że: „W najszerszym swym znaczeniu słowo to [natura – J.B.] oznacza naprawdę całokształt wszystkich praw, sił, sprężyn, które *stanowią* [constituent] świat, a *natura indywidualna* takiej to a takiej istoty oznacza całokształt cech, które czynią ją tym, czym ona jest, i bez których byłaby ona czymś innym, nie mogąc już służyć celom Twórcy” (WP, 141). Inne są bowiem *prawa naturalne* „dla społeczeństwa mrówek i dla społeczeństwa pszczoł”, a inne „dla społeczeństwa ludzi”<sup>16</sup>. Te ostatnie de Bonald definiuje zwięźle jako „stosunki konieczne wynikające z natury bytów tworzących społeczeństwo [*des rapports nécessaires qui derivent de la nature des êtres qui composent la société*]”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> L. de Bonald, *Législation primitive...*, s. 1139.

<sup>16</sup> L. de Bonald, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, [w:] tenże, *OC*, t. 3, s. 1296.

<sup>17</sup> L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, Constance 1796, t. 2, s. 455 [Należy zgodzić się ze stwierdzeniem Adama Wielomskiego, że „słowo ‘konieczny (*nécessaire*)’ przewija się w pracach Bonalda w sposób graniczący z obsesją” (A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego*

Rozpoznając tak rozumianą *naturę* jako doskonałą i samowystarczającą, tradycjonalisci zupełnie odmiennie od oświeceniowych kontraktualistów rozpoznają relację pomiędzy nią a konkretną aktywnością człowieka. Teoretycy *contrat social*, na czele z Rousseau, wszelkiego możliwego dobra w społeczeństwie spodziewają się wyłącznie po owej aktywności kolektywnego, ludowego suwerena, a Prawodawcy społeczeństwa, będącemu „pod każdym względem człowiekiem w państwie nadzwyczajnym”, zarówno przez jego geniusz, jak i godność, przyznają zaiste nadludzką zdolność i prerogatywę do tego, by „zmienić naturę ludzką, przekształcić każdą jednostkę (...) w część większej całości, (...) osłabić ustrój człowieka, by go wzmocnić; (...) odjąć człowiekowi własne jego siły, by dać mu siły, które są dlań obce (...)”<sup>18</sup>. Tradycjonalisci natomiast podchodzą z najwyższą wstrzeźliwością do „kreatywności” władzy, wyznaczając jej rolę nie półboskiego Prawodawcy, lecz rozważnego administratora danego człowiekowi z góry *porządku naturalnego* i wykonawcy postanowień *natury* tworzącej społeczeństwo. „Monarcha – pouczał de Bonald – jest (...) tylko skrybą natury i pisze tylko pod jej dyktando”<sup>19</sup>; jego zadaniem nie jest tworzyć, lecz zachowywać wyższe (*resp. naturalne*) prawo: „Zadaniem władzy jest zapoznać poddanego z prawem i nakazać mu je przestrzegać”<sup>20</sup>. Ta zasadnicza rozbieżność w pojmowaniu zadań władzy ma źródło w fundamentalnej różnicy antropologii warunkujących obie filozofie polityczne. Demokratą i deistą Rousseau jest antropologicznym *optymistą*: wierzy w *naturalną* dobroć człowieka, psutego jedynie przez cywilizację, czyli przez wszystkie dotychczasowe, oparte na nierówności, hierarchii i własności prywatnej oraz niekontraktualistyczne formy egzystencji społeczeństwa. Konserwatysta i katolik de Bonald zna i wyznaje naukę Kościoła o skaleczeniu – stworzonej jako dobra, ale upadłej – ludzkiej *natury* przez grzech pierworodny, toteż jest antropologicznym *pesymistą*; dla niego „człowiek, będąc zasadniczo zdeprawowanym, psuje administrację lub zmierza bez ustanku do jej zepsucia”<sup>21</sup>.

*tradycjonalizmu 1789–1830*, Kraków 2003, s. 75). Z drugiej strony, należy też pamiętać o ważności terminu „konieczność” w kulturze francuskiej od epoki klasycyzmu będącego przeciwieństwem *sui generis* „absolutyzmem” w literaturze i sztuce; przypomnijmy choćby, że wielki Corneille przyznawał zasadzie „konieczności” prymat nad zasadą „prawdopodobieństwa” ( *vraisemblément*), modyfikując w ten sposób reguły poetyki Arystotelesowskiej – zob. P. Corneille, *Rozprawa o tragedii i sposobach podporządkowania jej prawdopodobieństwu lub konieczności*, w: R. Brandwajn, *Corneille i jego „Cyd”*. Szkice literackie i materiały, Warszawa 1968, s. 201–241.

<sup>18</sup> J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, s. 73.

<sup>19</sup> L. de Bonald, *Théorie du pouvoir...*, t. 1, s. 438.

<sup>20</sup> Tamże, t. 2, s. 71.

<sup>21</sup> L. de Bonald, *Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique*, [w:] tenże, *OC*, t. 1, s. 743.

W filozofii politycznej de Bonalda kluczowe w tym kontekście było pojęcie „konstytucji naturalnej” i „społeczeństwa ukonstytuowanego” (*constituée*) dzięki władzy pochodzącej „z góry”, na mocy sankcji religijnej, które to społeczeństwo jest, według niego, jedynym realnie istniejącym: „W istocie istnieje tylko jedna *konstytucja* społeczeństwa politycznego i jedna *konstytucja* społeczeństwa religijnego; połączenie obu tych *konstytucji* i obu tych społeczeństw *konstytuuje* społeczeństwo”<sup>22</sup>. „Alternatywny” model społeczeństwa politycznego, proponowany przez kontraktualistów i rewolucjonistów (i analogicznie model społeczeństwa religijnego, opartego na negacji autorytetu pontyfikalnego w Kościele hierarchicznym), nie jest po prostu inny, gorszy lub lepszy; w gruncie rzeczy jego po prostu nie ma, „jest” ontologicznym *minus*. Utopia Rousseau, republika jakobińska, nawet „półmonarchia” z „królem Francuzów” z łaski narodu w latach 1791–1792, to społeczeństwa nieistniejące, „nieukonstytuowane” (*nonconstituée*), to faktyczne „rozwiązanie” społeczeństwa.

*In concreto* „społeczeństwo ukonstytuowane” jest, w ujęciu de Bonalda, rezultatem trzech nieodzownie koniecznych elementów: przyczyny (*cause*), środka (*moyen*) i skutku (*effet*). Przyczyną społeczeństwa jest wola Boża, środkiem – człowiek, a skutkiem – społeczeństwo. W elementarnej komórce społecznej – rodzinie – przyczyną jest ojciec, środkiem – matka, skutkiem – dzieci. W najwyższej postaci społeczeństwa politycznego, czyli w państwie, przyczyną jest władca, środkiem są urzędnicy, a skutkiem – poddani<sup>23</sup>. Nie sięgając wyżyn wyrafinowanych „triad” Bonaldowskich, prościej, lecz mniej więcej to samo stwierdzał Jacob-Nicolas Moreau (1717–1804): „Z Bożej to woli rodzimy się jako obywatele i poddani tak samo, jak rodzimy się jako członkowie rodziny”<sup>24</sup>.

*Porządek naturalny*, tak jak rozpoznają go tradycjoniści, jest zatem ideą konsekwentnie teistyczną, a *natura* jest dla nich synonimem Bożej Opatrzności stwarzającej świat oraz nadającej mu prawa odpowiednie istocie i celowi każdej rzeczy. „Natura – powiada de Bonald – to nic innego, jak wola Stwórcy”<sup>25</sup>; „Bóg jest obecny w całej naturze poprzez swoje prawa”<sup>26</sup>. *Prawa naturalne* – zarówno te, które rządzą światem materialnym, jak i te, które rządzą (rozumnym) światem społecznym – są wyrazem Bożej woli albo, inaczej mówiąc, „myślą Boga”, który

<sup>22</sup> L. de Bonald, *Théorie du pouvoir...*, t. 1, s. III.

<sup>23</sup> Zob. L. de Bonald, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818, s. 3, 77–78.

<sup>24</sup> J.N. Moreau, *Maximes fondamentales du gouvernement français ou professions de foi nationale, renferment tous les dogmes essentiels de notre symbole politique*, Paris 1789, s. 8.

<sup>25</sup> L. de Bonald, *Essai analytique...*, s. 145.

<sup>26</sup> L. de Bonald, *Dissertation sur la pensée de l'homme*, w: tenże, *Législation primitive*, Paris 1847, s. 257.

jest „stwórcą i zachowawcą” (*créateur et conservateur*) wiecznego ładu (*l'ordre éternel*)<sup>27</sup>.

Identyfikacji *natury* z Bogiem wprost dokonuje również de Maistre, wywodząc, że: „Tak jak w równaniu jeden z członów można zawsze wziąć za drugi, gdyż są sobie równe, podobnie rzecz się ma ze słowem ‘natura’: ponieważ zawsze ilekroć wyraża ono jakieś działanie, może to oznaczać jedynie działanie boskie, przejawiające się bezpośrednio albo za pośrednictwem jakiegoś czynnika wtórnego, a zatem można, nie zmieniając w niczym wartości, zastąpić wartość ‘Bóg’ przez wartość ‘natura’” (WP, 143). *Prawdziwa* konstytucja – czyli nie ta, która jest zapisana za pomocą odrobiny atramentu, więc nietrwałym, świstkiem papieru, czy też, jak mówi ks. Félicité-Robert de La Mennais (1782–1854), ład „prawdziwych stosunków społecznych (*les vrais rapports sociaux*)”<sup>28</sup> – nie może być dziełem ludzkim, lecz tylko boskim, ponieważ istotą *prawdziwego* prawa jest to, że nie można go anulować (WP, 171–173). Dla „wczesnego” La Mennais – ultramontanina porządek ustanowiony autonomicznie i suwerennie przez ludzi jest, tak samo jak dla de Bonalda i de Maistre’a, po prostu niemożliwy; to tylko „płynąca z pychy fikcja”<sup>29</sup>.

Zachodzi atoli pytanie, w jakim sensie prawa obowiązujące w społeczeństwie pochodzą od Boga, skoro zarówno prawa zwyczajowe, jak wszelkie prawo stanowione są tak czy inaczej *bezpośrednio* dziełem samych ludzi, niezależnie od stopnia, w jakim wyrażają uprzednio istniejące i wyrte w ludzkich duszach prawo naturalne. Wyjaśnia to de Maistre, akcentując *pośredni*<sup>30</sup> sposób pochodzenia tych praw od Boga, jako stwórcy *natury* człowieka: „...Bóg to bowiem uczynił *człowieka* istotą społeczną, a ponieważ *chciał* On społeczeństwa, *chciał* również zwierzchności i praw, bez których nie może istnieć żadne społeczeństwo. Prawa pochodzą więc od Boga w tym sensie, że pragnie On, by prawa istniały i by ludzie byli im posłuszni; a przecież owe prawa pochodzą również od ludzi, ponieważ zostały przez ludzi utworzone” (WP, 146). Do życia w społeczeństwie przeznaczył człowieka Bóg, obdarzając go „popędem społecznym” oraz umieszczając w sieci *naturalnych* zależności od innych ludzi.

Nieodzowna, zdaniem de Maistre’a, jest umiejętność rozróżnienia w każdym zjawisku społecznym dwóch stron: *empirycznej* i *metafizycznej*. Tylko ta pierwsza

<sup>27</sup> L. de Bonald, *Du divorce...*, s. 256, 88–89.

<sup>28</sup> F.R. de La Mennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris 1825, t. 1, s. 39, 50, 58, 263.

<sup>29</sup> Tamże, s. 413.

<sup>30</sup> W *Rozprawie o suwerenności* de Maistre pisze wprawdzie, że „społeczeństwo (...) jest (...) *bezpośrednim* [podkr. J.B.] wynikiem woli Stwórcy”, ale wyjaśnia to słowami niemal identycznymi, jak w cytowanej dalej analizie krytycznej *Rozprawy o nierówności* Rousseau: „który pragnął, by człowiek był tym, czym jest on zawsze i wszędzie” (WP, 140).

jest pochodzenia ludzkiego, ale też właśnie dlatego odznacza się brakiem doskonałości i kruchością. Pierwiastek twórczy każdej konstytucji jest natomiast pochodzenia boskiego, dlatego nawet jeśli w jego wykonaniu uczestniczą ludzie niewielkich zdolności, dzieła ich zadziwiają trwałością, gdy są podejmowane we współdziałaniu z Bogiem. Zadzierzgnięta w ten sposób więź społeczna wyrasta z mistycznej jedności całej ludzkości w Bogu; ma charakter sakralny, toteż jest niezniszczalna. To ów nieodgadniony w pełni dla ludzkiego rozumu metafizyczny pierwiastek *konstytucji naturalnej* społeczeństwa sprawia, że – jak pisał de Bonald – „ludzie zbuntują się [*s'écarterent*] przeciw naturze, ale nie mogą jej zniszczyć”<sup>31</sup>.

### 3. Naturalność stanu społecznego

Doprecyzowanie pojęć *natury*, *stanu naturalnego* i *prawa naturalnego* pozwoliło tradycjonalistom przeciwstawić *nominalistycznym* „wypaczeniom” kontraktualistów argumenty pozytywne za (ontologicznie *realistyczną*) tezę o *naturalności* stanu społecznego. *Natura*, w ich ujęciu, to synonim słowa *cywilizacja*: „Pan Burke – pisał de Maistre – wyraził się w sposób, którego głębia winna budzić bezgraniczny podziw, że sztuka jest naturą człowieka. Ależ tak, oczywiście: człowiek ze wszystkimi swymi upodobaniami, całą swą wiedzą i sztuką jest prawdziwie *człowiekiem natury* i płótno zrobione przez tkacza jest równie *naturalne* jak sieć pająka” (WP, 141). Prawdziwymi „ludźmi natury” – dopowiada de Bonald – są Bossuet, Fénelon i Leibniz, a nie Karaib czy Irokez<sup>32</sup>.

Jak widać, tradycjonalistów francuskich zachwycała lapidarna formuła Edmunda Burke’a, że to „sztuka jest naturą człowieka”<sup>33</sup>. J. Szacki, idąc tu zresztą za B. Willeyem<sup>34</sup>, nazywa koncepcję wyrażaną przez tę formułę „historycznym” pojęciem *natury*<sup>35</sup>. Odkrycie znaczenia tradycji historycznej jako kumulacji doświadczeń wzbogacających człowieka, a przeto konstytuujących jego społeczną istotę, jest z pewnością oryginalnym wkładem Burke’a do antropologii filozoficznej. Bezzasadne jednak wydaje się przeciwstawianie tej koncepcji przez Szackiego typowi argumentacji „teologicznej” za naturą społeczną człowieka (będącej taką właśnie dlatego, że Bóg stworzył człowieka skłonny do życia w spo-

czeństwie), obecnej w myśli Moreau, DuVoisina, de Bonalda, de Maistre’a i innych tradycjonalistów francuskich, a kwitowanej przez polskiego komentatora wręcz pogardliwie jako „najbardziej staroświecka”<sup>36</sup>. Również Burke pisze przecież wyraźnie, wprowadzając w konwencji referowania przekonań „nie najgorzej wykształconej i myślącej części obywateli tego [brytyjskiego – J.B.] królestwa”, ale zapewniając jednocześnie, że nie przedstawia „tu jakiejś osobliwej wizji”, lecz „przekonania (...) które w istocie tak wrosły w moją duszę, że nie potrafię odróżnić, czego nauczyłem się od innych, a co stanowi rezultat moich rozmyślań”, że ci, którzy wyznają te przekonania, i jako jednostki, i jako zbiorowość, „czują się zobligowani do składania narodowego hołdu założycielowi, twórcy i protektorowi obywatelskiego społeczeństwa, bez którego człowiek nie mógłby żadną miarą osiągnąć tej doskonałości, do jakiej zdolny jest z natury, a nawet być jej odległym i mizernym przybliżeniem. Uważają, że Ten, który zarządził, byśmy naturę naszą doskonalili dzięki cnotcie, chciał, żeby pojawiły się konieczne dla tego doskonalenia środki. Chciał, by powstało państwo. Chciał jego powiązania ze źródłem i prawzorem wszelkiej doskonałości”<sup>37</sup>. Ani u Burke’a, ani u Moreau, DuVoisina, de Maistre’a czy de Bonalda nie ma zatem sprzeczności między „historycznym” pojęciem *natury* a przekonaniem, że nominalizm socjologiczny jest także błędem *bezbożności*. Przy całym swoim historyzmie także Burke (a wraz z nim tradycjoniści francuscy) jest „staroświecki”, tzn. powraca do klasycznej, przednowożytnej tradycji *prawa naturalnego pochodzenia boskiego*, co w pełni harmonizuje z równie klasycznym pojmowaniem *kultury* jako „uprawy” *natury*.

*Naturalne* i *konieczne* są według tradycjonalistów: rodzina, władza, własność, hierarchia, nierówność, posłuszeństwo, religia. Człowiek, jako istota z *natury* społeczna, nie żyje i żyć nie może w izolacji; partycypuje on w *porządku naturalnym* wyłącznie za pośrednictwem społeczeństwa: „Wierzono, że to człowiek tworzy społeczeństwo, ja zaś wierzę, że to społeczeństwo tworzy człowieka”<sup>38</sup>. „Kto mówi *społeczeństwo* – wywodzi Antoine comte Ferrand (1751–1825) – zakłada koniecznie istnienie *stosunków*; kto mówi *stosunki*, mówi o wzajemnych powiązaniach między jakościami, jakimi obdarzone są byty związane stosunkami. Otóż skoro człowiek jest dzięki swojej esencji istotą religijną, dzięki swym uczuciom istotą moralną, a dzięki swym stosunkom istotą polityczną i cywilną, nie można rozpatrywać go w społeczeństwie bez brania pod uwagę tych wszystkich stosunków; nie można ich zniszczyć bez zniszczenia więzów, które

<sup>31</sup> L. de Bonald, *Du divorce...*, s. 149.

<sup>32</sup> L. de Bonald, *De l'état natif et de l'état naturel*, w: tenże, *OC*, t. 3, s. 451.

<sup>33</sup> De Maistre powtarza ją także w badaniu krytycznym *Rozprawy o nierówności* Rousseau: „A zatem sztuka jest naturą człowieka, a porządek, którego jesteśmy świadkami, jest porządkiem naturalnym”, (WP, 142).

<sup>34</sup> Zob. B. Willey, *The Eighteenth-Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*, Boston 1961.

<sup>35</sup> Zob. J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, s. 79, 101, 169–170.

<sup>36</sup> Tamże, s. 170.

<sup>37</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków, Warszawa 1994, s. 113, 115, 114.

<sup>38</sup> L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, [w:] tenże, *OC*, t. 1, s. 35.

łączą człowieka ze społeczeństwem, czyli ostatecznie bez zniszczenia samego społeczeństwa”<sup>39</sup>.

Najwięcej pomysłowych argumentów za społeczną naturą człowieka przedstawił de Maistre. Przemawiać za tym mają: 1) doświadczenie – „(...) naturą człowieka jest być zwierzęciem rozumnym, religijnym i społecznym. Doświadczenie niezmiennie nas o tym poucza i nie widzę nic, co można by mu przeciwstawić” (WP, 141); 2) historia – „*Stanem natury* jest więc dla człowieka – być tym czym jest dziś i czym był zawsze, to znaczy *istotą społeczną*. Wszystkie kroniki świata stwierdzają tę prawdę” (WP, 142); 3) anatomia człowieka (ściślej: sprawności fizyczne i moralne) – „Zdolności człowieka stanowią (...) dowód, że został on stworzony dla życia społecznego, ponieważ stworzenie nie mogłoby otrzymać zdolności po to, by z nich nie czynić żadnego użytku” (WP, 143). Najważniejszy jest jednak argument teologiczny – pochodzące od Boga pragnienie jedności i dobra, *compassion* odczuwane wobec drugiego człowieka; to ono sprawia, że: „Od człowieka zależy czynienie dobrze lub źle w społeczeństwie, ale nie zależy od niego bycie albo niebycie społecznym”<sup>40</sup>.

#### 4. Pochodzenie władzy

Rozstrzygnięcie kwestii *naturalności* stanu społecznego pociągało za sobą odrzucenie – zawartego w tezie kontraktualistów demokratycznych o ustanowieniu władzy w drodze umowy pierwotnie wolnych i równych jednostek – rozszereżenia do delegitymizacji władzy nie pochodzącej z wyboru i, *a contrario*, do uznania za jedynie prawowitą takiej władzy, która swoją „pierwszą przyczynę” ma w owym „historycznym” lub hipotetycznym kontrakcie. Dokonując refutacji tego twierdzenia, tradycjoniści bronili, rzecz jasna, przekonani w tej materii powszechnie wyznawanych w epoce przedoświeceniowej i przedrewolucyjnej, dorzucając wszelako nowe argumenty na ich rzecz.

Istnienie władzy – podkreśla de Maistre – nie jest kwestią wyboru, nie wynika ani wynikać nie może z umowy, lecz tylko z samej *natury rzeczy*, tzn. ze społecznej natury człowieka i zarazem z jego ułomności: „Jest niemożliwe, by człowiek był tym, czym jest i nie był rządzony, gdyż istota społeczna i zła musi znajdować się w jarzmie. (...) Człowiek nic sobie nie nadał: wszystko otrzymał. Posiada on wodzów dlatego, że nie może się bez nich obejść, a społeczeństwo nie powstało i nie mogło powstać na mocy paktu, powstało bowiem z mocy prawa [naturalnego – J.B.]” (WP, 144–145). To nie lud tworzy władców, lecz władca tworzy lud; bez

*suwerena* pojęcie *ludu* w ogóle nie ma sensu. Mówiąc dokładniej: „Jeżeli zwierchność nie poprzedza *ludu*, to w każdym razie te dwa pojęcia idą ze sobą w parze, ponieważ dla utworzenia ludu niezbędny jest władca. Równą niemożliwością jest wyobrazić sobie społeczeństwo ludzkie, lud bez władcy, co ul i rój bez królowej (...). Społeczeństwo i zwierchność rodzą się razem i nie sposób rozdzielić tych dwóch pojęć” (WP, 146). Przesłanek na rzecz tego twierdzenia dostarcza przede wszystkim historia, dzięki której możemy prześledzić rozwój form wspólnot społecznych: „Pierwszy człowiek był królem własnych dzieci i każda oddzielnie żyjąca rodzina rządzona była w ten sam sposób. Od kiedy wszakże rodziny zaczęły stykać się ze sobą, stał się im potrzebny władca i ów władca, nadając im prawa, stworzył z nich lud, jako że społeczeństwo istnieje tylko dzięki władcy” (WP, 146–147). W tym samym duchu – i odwołując się do analogicznego jak w archeologii historycznej sposobu identyfikowania przez paleontologów kształtu prehistorycznych zwierząt na podstawie zachowanych szczątków kopalnianych – konkluduje de Bonald: „historia polityczna społeczeństwa to nic innego, jak historia jego władzy”<sup>41</sup>.

Warto zwrócić uwagę na owo podwójne uzasadnienie *konieczności* władzy: z popędu społecznego i z grzesznej ułomności człowieka. W ten sposób tradycjoniści, zwłaszcza de Maistre, łączą dwa wątki chrześcijańskiej teologii politycznej: tomistyczny i augustyński. Św. Tomasz z Akwinu akcentował społeczną naturę człowieka, św. Augustyn – jego grzeszność, a stąd (*propter peccatum*) konieczność władzy karzącej występku. Dla de Maistre’a ten drugi powód jest bodaj jeśli nie ważniejszy, to w każdym razie bardziej bezpośrednio odczuwany: człowiek jest „z istoty swej występny [*corrompu dans son essence*], a zatem potrzebuje rządu”<sup>42</sup>. De Maistre łączy jednak w sposób interesujący również motywowany religijnie pesymizm antropologiczny Augustyna z nie mniej silnym, lecz naturalistycznym pesymizmem Hobbesa. Powiada bowiem, że „Hobbes ma całkowitą rację, jeżeli nie nadawać jego zasadom nadmiernie szerokiego znaczenia. Społeczeństwo jest rzeczywiście stanem wojny: w tym właśnie leży konieczność rządu, skoro bowiem człowiek jest zły – musi być rządzony, *skoro wielu pragnie tej samej rzeczy*, trzeba, by wyższa władza przysądziła ją wszelkim pretendantom i nie pozwoliła im walczyć ze sobą. Muszą zatem istnieć władca i prawa” (WP, 144). Jak jednak należy rozumieć to intrygujące stwierdzenie, że Hobbes ma rację, pod warunkiem nienadawania jego twierdzeniom *nadmiernie* szerokiego znaczenia? Jakie znaczenie jest *dopuszczalnie* szerokie? Wydaje się, że z punktu widzenia de Maistre’a Hobbes trafnie opisuje stan rzeczy, w którym autorytet władzy słabnie i pojawia się groźba anarchii, idzie natomiast zbyt daleko, traktując ów realistyczny opis ludzkich skłonności i namiętności jako podstawę do konstruowania nie tylko

<sup>39</sup> A. Ferrand, *Le Rétablissement de la monarchie*, bnmw 1793, s. 99.

<sup>40</sup> J. de Maistre, *Examen d'un écrit de J.-J. Rousseau «Sur l'inégalité des conditions parmi les hommes»*, [w:] tenże, *Œuvres complètes*, Lyon 1884–1887, t. 7, s. 533.

<sup>41</sup> L. de Bonald, *De la manière d'écrire l'histoire*, [w:] tenże, *OC*, t. 3, s. 1061–1062.

<sup>42</sup> J. de Maistre, *Examen...*, s. 566.

fikcyjnej, lecz i szkodliwej hipotezy dotyczącej genezy społeczeństwa politycznego i władzy. Szkodliwej – albowiem podważającej prawomocność władzy realnie istniejącej, która nie byłaby niczym innym niż „stałą władzą uśmierającą, co staje bez przerwy między obywatelami, by wzbraniać przemocy, nakazywać pokój i karać gwałcicieli wielkiego *rozejmu bożego*” (WP, 144).

Przekonanie o tym, że władza nie może być efektem dobrowolnej zgody, lecz przeciwnie: człowiek musi być rządzony przez swojego bliźniego, a zatem istotę *ontologicznie* mu równą, lecz *przypadłościowo* (społecznie) od niego wyższą, uzasadniał de Maistre tym, że Bóg, „Twórca wszystkich rzeczy nie uważał za właściwe poddać człowieka panowaniu istot o wyższej naturze” (WP, 145). Ten argument ciekawie rozwinął jeden z ostatnich epigonów kontrrewolucyjnego tradycjonalizmu we Francji ks. Henri Delassus (1836–1921). Podejmując krytykę demokratycznej utopii równości społecznej i politycznej, Delassus odwołał się do zróżnicowanego trybu powoływania do istnienia oraz statusu ontycznego różnych bytów w boskim dziele stworzenia. Bóg – wywodził Delassus – tworząc anioły, stworzył odrębnie każdego z nich, w taki sposób, by każdy anioł stanowił sam przez się odrębny rodzaj odpowiadający jakiejś szczególnej idei. Chociaż zatem każdy anioł stworzony został bezpośrednio przez Boga, pomiędzy aniołami też nie ma równości, bo realizacje przypisanych im idei (różnej rangi) tworzą hierarchię bytów odzwierciedlającą Boży zamiar. Człowieka natomiast Bóg stworzył w inny sposób, bezpośrednio powołując do istnienia tylko jednego osobnika – Adama, będącego jednak załącznikiem i reprezentantem rodzaju ludzkiego. Ponieważ – w przeciwieństwie do aniołów, pośród których każdy byt pojedynczy jest odrębnym rodzajem – rodzaj ludzki jest we wszystkich swoich egzemplarzach jednostkowych identyczny gatunkowo, panowałaby w nim równość, gdyby wszyscy ludzie swoje istnienie otrzymali bezpośrednio z rąk Stwórcy. Bóg jednak postąpił inaczej: „Chciał, byśmy otrzymali życie jedni od drugich i byli tak właśnie stworzeni, nie w wolności i równości społecznej, lecz w zależności od naszych rodziców i w hierarchii, która musiała zrodzić się z tej zależności”; stworzył tylko pierwszego człowieka, a następnie dał mu towarzyszkę życia – Ewę, stwarzając tym samym rodzinę. W samym pochodzeniu rodzaju ludzkiego – konkluduje Delassus – odnajdujemy „trzy wielkie prawa społeczne: autorytet, hierarchię i jedność. Autorytet, który należy do dawców życia. Hierarchię, która przyznaje mężczyźnie pozycję dominującą w rodzinie i sprawia, że rodzice stają się przełożonymi dziećmi. Jedność, którą muszą utrzymywać między sobą ci, w których płynie ta sama krew”<sup>43</sup>.

Ze zręcznością, na którą zapewne nie byłoby stać mniej wyrafinowane intelektualnie i mniej subtelne umysły kontrrewolucjonistów, de Maistre potra-

<sup>43</sup> H. Delassus, *Duch rodzinny w domu, społeczeństwie i państwie*, przeł. (z portug.) T. Fernandes-Świątkiewicz, Kraków 2005, s. 24.

fił na niekorzyść kontraktualistów odwrócić argument o niejasnych i zapewne mało chlubnych początkach najbardziej szacownych dynastii panujących. To, co u bardziej lękliwych i mniej lotnych legitymistów mogłoby przyczynić się do zachwiania ich „wiary monarchicznej” w prawowitość, u de Maistre’a staje się jeszcze jednym dowodem niemożności *contrat social*. Gdyby bowiem żadna chmura nie spowijała mrokiem początków panowania, to z konieczności musielibyśmy cokolwiek wiedzieć o jakimś sposobie ustanawiania rządzących przy udziale lub przynajmniej milczącej zgodzie innych ludzi: „znaczyłoby to, że władza może panować prawowicie tylko na zasadzie uchwały całego ludu, to znaczy *z łaski ludu*. To zaś nigdy nie będzie miało miejsca, gdyż (...) lud zawsze godzi się na swych panów, a nigdy ich nie wybiera. Początek zwierzchności musi okazać się zawsze poza zasięgiem mocy ludzkiej, tak by nawet ludzie, co wydają się bezpośrednio w tym uczestniczyć, występowali jedynie jako okoliczności. Jeżeli zaś zasada prawowitości może wydawać się niejasna, to Bóg wypowiada się tu przez swego premiera dla departamentu, jakim jest ten świat: wypowiada się przez *Czas*” (WP, 163). Na ten sam czynnik zwracał uwagę François-René vicomte de Chateaubriand (1768–1848): „To z pewnością praca czasu daje rzeczom ludzkim zasadę istnienia, której nie mają one bynajmniej same w sobie”<sup>44</sup>.

Należy podkreślić, że w dyskusji na temat pochodzenia władzy de Maistre obrał zdroworoządkową strategię perswazyjną, którą z pewnością traktował jako propozycję rozwiązania sporu tyleż – w jego przekonaniu – absurdalnego, co tragicznego w skutkach, bo prowadzącego do rozlewania morza krwi przez ludzi opętanych jedną ideą wykoncypowaną w abstrakcji od realnego doświadczenia historycznego. O tym jak wielką wagę przywiązywał do rozwikłania tego gordyjskiego węzła, świadczy okoliczność, że obszernie i finezyjne wywody idące po tej samej linii rozumowania przedstawił w aż dwóch swoich fundamentalnych dziełach: *Analizie „Rozprawy o nierówności” J. J. Rousseau* i traktacie *O papieżu*. Sednem jego stanowiska było spostrzeżenie, że roznamiętniający antagonistów spór o to, czy władza pochodzi od Boga, czy też od ludzi, jest w pewnym sensie bezprzedmiotowy, jako że oba twierdzenia są jednocześnie prawdziwe, tyle że na różnych – i nierównego znaczenia – poziomach identyfikacji: metafizycznym (czyli co do zasady) i empirycznym (co do techniki). Na poziomie empirii społecznej jakiś (niekoniecznie aktywny) sposób wyrażenia przyzwolenia poddanych na czyjekolwiek panowanie jest nieodzowny, tym bardziej że – jak już wiemy – ci, którym Bóg daje władzę, nie są istotami nadprzyrodzonymi i wyposażonymi w nadludzkie zdolności pozwalające im zniewolić ludzi bez szans na stawienie oporu. Gdyby „jakikolwiek lud nagle odmówił zgodnie posłuszeństwa, zwierzchność zniknęłaby; trudno sobie wyobrazić ustanowienie zwierzchności

<sup>44</sup> Cyt. za: J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, s. 136.



bez zgody ludu na posłuszeństwo. Jeśli więc przeciwnicy boskiego pochodzenia zwierzchności chcą powiedzieć tylko tyle, to mają rację i *nie ma o co się spierać* [podkr. J.B.]. Ponieważ Bóg nie uznał za stosowne użyć środków nadnaturalnych przy ustanawianiu państw, to pewna, że wszystko musi się dokonać za pośrednictwem ludzi. Ale powiedzieć, że zwierzchność nie pochodzi od Boga, dlatego, że posługuje się On ludźmi dla jej ustanowienia, to tak samo jak gdyby ktoś rzekł, że Bóg nie jest stwórcą człowieka, bo każdy z nas ma ojca i matkę” (WP, 145).

Sposób ustanowienia władzy (tzn. rola odgrywana w tym przez ludzi) jest zatem rzeczą drugorzędą w stosunku do *zasady* uprawomocniającej fakt, że jedni ludzie są rządzącymi, a inni rządzonymi. Ze względu na to, że i jedni, i drudzy, należąc do tego samego gatunku i partycypując w tej samej naturze ludzkiej, są bytowo identyczni, tej zasady, czyli źródła *autorytetu* przysługującego władzy, niepodobna znaleźć w człowieku. Musi ona zatem być *transcendentna* w stosunku do wszystkich: rządzących i rządzonych, a autorytet zwierzchności może być jej tylko *przydany* „z góry”: „Zwolennicy władzy bożej nie mogą więc przeczyć, że wola ludzka odgrywa pewną rolę w ustanawianiu rządów, a zwolennicy systemu przeciwnego nie mogą z kolei przeczyć, że Bóg jest – w pełnym znaczeniu tego słowa i w sposób oczywisty – stwórcą tychże rządów” (WP, 146).

Nie dość jest podkreślać, że tę pojednawczą propozycję rozwiązania antynomii dwóch teorii suwerenności<sup>45</sup> przedstawił myśliciel uchodzący powszechnie za najbardziej *intransigent* i „skrajnego” przedstawiciela „zwoleńników władzy bożej”. Historia myśli społecznej unaocznia nam, że późniejsi reprezentanci „stronnictwa prawa bożego” szli jeszcze dalej w swojej otwartości na kompromis z akolitami „stronnictwa prawa ludzkiego” – by wspomnieć choćby gotowość hierarchii Kościoła katolickiego do (uwarunkowanej respektowaniem prawa bożego) akceptacji ustroju demokratycznego, poczynwszy od orędzia papieża Piusa XII na Boże Narodzenie 1944 roku, czy Jacques’a Maritaina teorię władzy jako „namiestnictwa zbiorowości” (*resp.* rządzących jako „namiestników ludu”)<sup>46</sup>. Propozycja ta nie została jednak nigdy przyjęta przez „zwoleńników systemu przeciwnego”, czego nieostatnim zapewne przykładem jest ich zacięty opór przeciwko umieszczeniu nawet możliwie najbardziej „rozrzedzonej” formuły obecności „prawa bożego”, w postaci zapisu o „dziedzictwie chrześcijańskim”, w preambule traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej. Unaocznia to, że spór o pochodzenie i usprawiedliwienie władzy jest, wbrew oczekiwaniom de Maistre’a, naprawdę nie do rozstrzygnięcia.

<sup>45</sup> W swojej istocie bliską dosyć tej, którą niedługo potem zaprezentował J.M. Hoene Wroński – zob. tenże, *Popularne przedstawienie obecnego stanu ludzkości*, przeł. H. Rosnerowa, [w:] *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*, Warszawa 1977, s. 133–136; tenże, *Polityczny sekret Napoleona*, [w:] *700 lat...*, s. 152–153.

<sup>46</sup> Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 140–146.