

MICHAŁ JASKÓLSKI

Uniwersytet Jagielloński



Organicyzm i mechanicyzm a zmienność pojęcia natury i jej praw

I

Przedstawiony niżej tekst nie pretenduje do niczego więcej niż pewnej liczby luźnych refleksji w znacznej mierze hipotetycznych i być może, tym samym, godnych zakwestionowania lub wręcz obalenia. Pewną prowokacją do jego powstania była konstatacja Karla Mannheima, że wzrastająca wiedza o żywym organizmie i postęp techniczny rozumiany jako zdolność do konstruowania mechanizmów pozwalają wyróżnić w historii myśli organicystycznej trzy etapy: pierwszy, kiedy poziom wiedzy i techniki nie pozwala na myślenie kategoriami mechanizmu, drugi, w którym przyjmuje się, że mechanika jest zasadą funkcjonowania rzeczywistości i że organizm jest mechanizmem oraz wreszcie etap ostatni, w którym pojawia się zdecydowane rozróżnienie pomiędzy mechanizmem i organizmem, wskutek czego zamienne używanie tych dwóch pojęć staje się niemożliwe. Sądzę, że pogląd ten nie tylko upraszcza cały problem, ale rozmija się z rzeczywistością historii idei. Na przykład, z horyzontu etapu pierwszego znikają postacie Archimedes, Pitagorasa czy Euklidesa. Owszem, istnieje dość oczywisty związek pomiędzy wiedzą o organizmie i postępowaniem technicznym, lecz wcale nie przekłada się on w sposób tak prosty na rozwój świata myśli. Tekst ten powinien spełnić dwa cele. Pierwszy, wskazać pewną alternatywę innego podziału czasowego. Drugi, uzasadnić chociażby pobieżnie i selektywnie, dlaczego istnieje taka konieczność. Dodać w tym miejscu pragnę, że wybór przykładów, jakie przytaczam, jest bardzo subiektywny i z pewnością niezadowolający, lecz dobrym prawem autora jest właśnie dokonanie takiego wyboru, jak również krytyka ze strony czytającego.

Proponowany tu podział sprowadza się do konstatacji występowania pewnych faz, zależnych od zmian relacji pomiędzy tytułowymi pojęciami i od ich treści w procesie historycznym. Faza pierwsza to okres **dominacji** myślenia organicystycznego nad refleksją mechanicystyczną; obejmuje ona niemal całą starożytność i średniowiecze.

Faza druga to **dezintegracja** lub **kontestacja** dawnej postaci organicyzmu lub w ogóle abstrahowanie od niej w okresie renesansu. Szczególnie istotna wydaje się faza trzecia, którą określić można jako fazę **przełomu** z racji utraty monopolu myślenia organicystycznego, co więcej – zupełnej zmiany jego oblicza. Faza ta mieści się w przybliżeniu w ramach wieku XVII i XVIII. Obejmuje okres gwałtownych sporów o charakter natury i jej praw, polemiki z inaczej rozumianym mechanicyzmem, toczonej na zgoła różnej płaszczyźnie, przynosząc nieoczekiwane kryzys tego sporu.

Wiek XIX i XX to, w moim przekonaniu, faza początkowego uśpienia kontrowersji, gdzie zaistniałe już refleksje rozwijają się inaczej i równolegle, na tle dążenia do monopolizacji światopoglądowej i ewentualnego uniwersalizmu własnego widzenia świata, w którym do głosu dochodzi przekładalny na świadomość zbiorową postęp naukowy i techniczny. Okres ten odznacza się pewnym **izolacjonizmem**, w ramach którego zachodzące zmiany w poznawaniu natury zarówno w skali makro, jak i mikro nie wpływają jeszcze na fundamentalne przewartościowania pojęć organicyzmu i mechanicyzmu, ale dokonują już pewnej atomizacji koncepcji z nich wynikających. Drugi okres tej fazy jest pogłębioną kontynuacją tychże procesów i prowadzi w wieku XX do erozji i rewizji dawnych poglądów. Okres ten trwa na naszych oczach, zaś określenie go mianem narastającego **pluralizmu** lub **entropii** jest już w znacznej mierze sprawą konwencji wkraczającej w sferę rozważań probabilistycznych i futurologicznych. Tytułem wyjaśnienia, pojęcia entropii używam przenosząc na tło tych rozważań termin zaczerpnięty z drugiej zasady termodynamiki Rudolfa E. Clausiusa i Ludwiga E. Boltzmana. W tym wypadku chodzi o miarę stopnia chaosu w danym stanie. Entropia wiążąca się zawsze z rozproszeniem zakłada, że istniejący stan danego układu jest jednocześnie stanem najbardziej nieuporządkowanym.

Podstawowym pytaniem zdaje się być w tym wypadku kwestia samej natury pojęć „organicyzmu” i „mechanicyzmu”. Określenie ich wyłącznie mianem *światopoglądu* budzi sprzeciw, albowiem nie implikują go one w sposób bezpośredni, choć niewątpliwie nań wpływają i to w sposób znaczący. Można oczywiście zaobserwować w *długim trwaniu Historii* (w Braudelowskim rozumieniu) zachodzące tu fluktuacje, a nawet prawidłowości, jednak każdy niemal przykład ma zawsze swój konkretny kontekst, realny i przeważnie prawdziwy w swym indywidualnym wymiarze, lecz jednocześnie zmienny i to często na bardzo krótkim odcinku czasu.

Włączenie tych dwóch pojęć w sferę konkretnych doktryn li tylko politycznych lub też ich zaplecza ideowego, a więc jakiś dychotomiczny podział na doktryny organicystyczne i mechanicystyczne rodzi również konfuzję. Historia doktryn może więc ustalać owe fluktuacje, badać ewentualne prawidłowości przemian, ale z pewnością nie może włączyć obu tych pojęć do katalogu grup, czy nurtów doktrynalnych, dla których tak organicyzm, jak i mechanicyzm stanowią nader owocne podglebie. Próba spojrzenia więc – z punktu widzenia historyka doktryn politycznych – na dwa najczęściej używane sposoby opisywania organicyzmu i mechanicyzmu nie daje w gruncie rzeczy żadnej odpowiedzi na pytanie o ich istotę i charakter.

Czy są one może synkretycznymi wizjami, dającymi wierzyć człowiekowi, że rozumie otaczający go świat i wszechświat i tym samym potrafi je racjonalizować? Czy może są też dla człowieka prostym i wręcz codziennym uzasadnieniem istniejącej wokół niego rzeczywistości lub pożądanej przyszłości? Czy wreszcie, są one zespołem ontologicznych i epistemologicznych mniemań tłumaczących związek człowieczeństwa w jego aspekcie fizycznym i duchowym oraz wyjaśniających zarazem sens jego pracy oraz jej wytworów? Zapewne w każdej z tych odpowiedzi może tkwić jakaś część prawdy, choć żadna w całości nie jest z pewnością wyczerpująca. Dzieje się tak po części z racji wspomnianej zmienności treści tych pojęć, jak również zmienności ich kontekstu historycznego. Trafne jest tu przywołanie słów Heraklita w odpowiedzi na pytanie postawione w Milecie: Co jest trwałe, kiedy zachodzą zmiany? Brzmiały one: Sama zmiana. Oddaje to może najlepiej kłopot, jaki sprawiają te dwa pojęcia, które intuicyjnie wyczuwalne i rozpoznawalne w konkretnym źródle lub tekście nie poddają się zabiegom definicyjnym. Należy jednak zadać pytanie: czy istnieje taka potrzeba? Warunkiem koniecznym dla przynajmniej w miarę ścisłych definicji jest istnienie pewnej stałości w czasie i przestrzeni przedmiotu definicji. W wypadku organicyzmu i mechanicyzmu, jak wspomniano wyżej, cechą immanentną wydaje się być zmienność i zarazem amorficzność. Dylematy te przypominają rozważania św. Augustyna nad naturą czasu i sprowadzają się do stwierdzenia: *gdy mnie nie pytacie – wiem; gdy mnie pytacie – nie wiem.*

II

W języku potocznym, jak i pismach myślicieli politycznych oraz prawników co krok natykać będziemy się na terminy „inkorporacja”, „korporacja”, „głowa państwa”, „dekapitacja”, „zbrojne ramię”, „naturalizacja” i tak dalej. W czasach nam współczesnych coraz częściej napotykamy zbitki łączące pozornie odmienne genetycznie pojęcia, jak na przykład: „socjotechnika”, „psychotronika”, „astrofizyka”, „biotechnologia”, „bioetyka”, „inżynieria

genetyczna”, „mechanika kwantowa”. W moim przekonaniu nie jest to tylko zwykła konieczność poszukiwania nowych nazw, ale swoiste *signum temporis*, wskazujące na przemiany zachodzące w postrzeganiu świata, rozwoju bardzo określonej świadomości, a tym samym i w sferze idei. Tu na swój sposób staję się zwolennikiem poglądów Giambattisty Vico, protestującego przeciw sprowadzaniu mowy potocznej do widzenia w niej li tylko pustych związków frazeologicznych, lecz oddającej sposób myślenia ludzi danej epoki historycznej.

W literaturze przedmiotu tkwi na ogół aksjomat, że organicyzm jest genetycznie starszy od mechanicyzmu, zaś refleksja prawnonaturalna jest z nim dłużej i ściślej związana. Jest to zapewne prawda, choć w tym wypadku (podobnie jak w wielu innych) skazani jesteśmy na te najstarsze i szczątkowe źródła nie przynoszące przecież w pełni wiarygodnych odpowiedzi. Nie sądzę, by początek konkurowania dwóch sposobów postrzegania świata zaczął się wraz z filozofią grecką.

Pozostając jednak w konwencji przyjmowania za początek tej drogi filozofii Greków, pamiętać należy, że opis natury i jej praw zasadniczo zresztą zróżnicowany rozwijał się równoległe z tem organicystycznym. To zaś z kolei marginalizowało koncepcje mechanicystyczne, które z racji i poziomu wiedzy, i rozwoju techniki (w greckim rozumieniu *techne* jako umiejętność lub sztuka) zdawały się wzrastać nieco wolniej, co nie oznacza ich braku, lecz stopniowe dążenie do zajęcia poczesnego miejsca.

„Cud grecki” i jego następstwa ograniczane są często do przełomu polegającego na odejściu od prymitywnego monizmu tradycji i religii na rzecz dualizmu natury i jej praw w opozycji do konwencji, a więc zgody obywateli, na przykład co do formy państwa, jego funkcji i obowiązującego prawa. Rzadziej wspomina się o innym ważnym przełomie, pochodnym względem pierwszego, którym było rozróżnienie pomiędzy tym, co nie jest wytworem działalności ludzkiej, a więc istnieje obiektywnie i niezależnie poza człowiekiem, a tym, co jest efektem tejże działalności. Innymi słowy, prowadzi to pośrednio do dualizmu w sferze tego, co pierwotne, naturalne i właśnie organiczne, a co sztuczne i wtórne, a w konsekwencji również i mechaniczne.

Biorąc pod uwagę ogromny wpływ na rozwój tytułowych pojęć, trudno tu pominąć Platona i Arystotelesa; u obu zresztą wątek organiczny pojawia się dość wyraźnie. Dla idealisty Platona państwo doskonałe to ten twór, który jest najbardziej podobny do człowieka; to zaś jest czystej wody organicyzm, choć niewątpliwie w jego najbardziej popularnej formie. Konsekwentny Platon wyciągał stąd wnioski o koniecznej hierarchizacji społecznej, nienaruszalności owych podziałów i funkcji, jakie mają spełniać. Pozornie bezstronny obserwator Arystoteles, chłodno systematyzujący ustroje polityczne, też dostrzega wzrastający stopień dobroci danego państwa w jego zbliżeniu do analogii z organizmem człowieka. Akcent jednak jest tu poło-

żony nie na jedność, podporządkowanie i stabilność jak u Platona, lecz na współpracę, harmonię i koherencję funkcjonowania owego organizmu państwowego, będącego zbiorem indywidualności połączonych naturalnym dążeniem do życia w państwie. Jeszcze bardziej interesująco przedstawiają się te koncepcje na przykładzie wielkości *polis*. U Platona sprowadzona jest do tajemniczej liczby 5040 obywateli, zaś u Arystotelesa mierzona stopniem autarchiczności, tak materialnej, jak i duchowej. W obu wypadkach mamy więc do czynienia ze sztucznym regulowaniem kształtu państwa, co jaskrawo widać u Platona i zalecanych przezeń eugenicznych manipulacjach mędrców-filozofów i podobnych manipulacjach względem własności. U Arystotelesa tę rolę w jakiejś mierze spełniać będą względy i zabiegi natury ekonomicznej. Relacje te nie rodziły jeszcze brzemiennych skutków w obrębie prawa. U Platona znamieną była aksjomatyczna wręcz teza, że wiedza jest legitymacją sprawowania władzy i jedynym źródłem sprawiedliwego prawa. U Arystotelesa wtapiało się to głębiej w pojęcie natury jako sprawcy harmonii świata, prawa z niej wynikające były i obiektywne, i niezależne od woli ludzkiej. Nie było więc konwencji, ale ta pozornie monolityczna konstrukcja ulegała zarysowaniu w oczach Arystotelesa – przyrodnika, uznającego państwo za twór natury, co zdaje się stać w opozycji do dualizmu rzeczy pierwotnych i wtórnych.

Wyłom i zarazem wyjątek stanowiły koncepcje Demokryta oraz w jakiejś mierze nawiązującego do nich Epikura i jego zwolenników. Atomizm i materializm połączony z empiryzmem i racjonalizmem metody badawczej dał grunt do stworzenia koncepcji na wskroś mechanicystycznej, o dziwo zachowującej do dziś swoją pierwotną wartość poznawczą. Fascynuje znana tylko z przekazów (nie zachowało się żadne dzieło) intuicja naukowa, która – przy braku właściwych narzędzi badawczych – prowadziła Demokryta w stronę współczesnej fizyki i jej praw, przynajmniej na poziomie nuklearnym. Nie bez powodu znający jego dzieła Cyzero zaliczył go obok Platona, jego oczywistego adwersarza, do grona najwybitniejszych filozofów greckich. Epikur zbliżał się do nauk Demokryta, zwłaszcza w postrzeganiu człowieka jako ślepego połączenia atomów. Przyjął i rozwinął we własnym kierunku również mechanikę poruszania się owego świata atomowego. Przyroda tłumaczyła się sama bez udziału bóstw, choć Epikur nie był ateistą. Wierzył w ich panteon, bierny wobec świata i wiodący żywot właśnie „epikurejski”, czyli spokojny i bez troski. Był jednocześnie promotorem kontraktualizmu, dostrzegając w nim rozumny pakt społeczny jako źródło powstania państwa. Sądząc po resztkach zachowanej spuścizny oraz przekazach Seneki, Epikur i jego wielki poprzednik Demokryt mogliby znaleźć się w epoce oświecenia, zajmując godne ich miejsce. Takie koncepcje nie mogły znaleźć odpowiednika w przyszłym świecie chrześcijańskim, dlatego słusznie i pragmatycznie zostały przezeń zapomniane aż po wiek XVII.

Dobry grunt pod dominację organicyzmu w wydaniu chrześcijańskim stworzyła Stoa, zwłaszcza średnia i późna. Na swój sposób tworzyła ona bowiem w sumie dość luźny system poglądów, który z punktu widzenia rządzących mógł być adaptowany do różnych reżimów politycznych. Swoisty kosmopolityzm tej filozofii, zrodzony na gruncie doświadczenia wielonarodowego i wielokulturowego imperium Aleksandra Macedońskiego, widzący jednostkę nie tyle w państwie, ile w społeczeństwie, stanowił o jej wartości adaptacyjnej w różnych konstelacjach politycznych. Wyjaśnia to zarówno kariery polityczne niektórych przedstawicieli, jak również wręcz modę na filozofów tej szkoły w Rzymie, zarówno republikańskim jak i cesarskim. Stoicy byli materialistami, ale nie na modłę Demokryta czy epikurejczyków. Miejsce atomizmu zajęła u nich koncepcja *pneumy*, czyli tchnienia o dość zróżnicowanym zrozumieniu. *Pneumy* pozostającej w stałym „tonicznym” ruchu, różnicującym rzeczy będące jednorodnymi. Był to więc materializm o charakterze dynamistycznym. Nie przeszkadzało to, by uznawali oni świat za organiczną jedność i jedno organiczne ciało. Świat ten był wieczny, nieograniczony i nieskończony, a jednocześnie żywy, rozumny i celowy, ergo każda rzecz nosiła cechę boskości. Logicznym wnioskiem było więc, że ową jednością świata rządzi uniwersalne, jedno i najwyższe prawo natury, pojmowane jako zbiór nakazów Rozumu. Swoisty relatywizm tej refleksji filozoficznej sprzyjał w zasadzie wyborowi postaw życiowych, stąd wielu ludzi i dziś sięga chętnie do pism Seneki czy *Rozmyślań* cesarza Marka Aureliusza. Lektura ta jest do pewnego stopnia kojąca, choć pamiętam zawsze o miałości moralnej Seneki i nieco udawanej skromności cesarza-filozofa, przy jego jednoczesnym samozadowoleniu.

Wchodząc w czasy rzymskie, chrystianizacji Cesarstwa, wreszcie w idee średniowiecza, na wyróżnienie zasługują te koncepcje, które są albo nowe, albo stanowią kontynuację filozofii greckiej i hellenistycznej wraz z oczywistymi modyfikacjami. Jeśli miałbym zupełnie subiektywnie wskazać na okres Cesarstwa, to nie rozmiągając się chyba z prawdą oceniłbym, iż kontynuacją była organiczna wizja świata w stylu stoickim lub potem neoplatonistycznym, ale już w II wieku nasilenie się wpływu religii wschodnich i kultu solarnego – mitraizmu – otwierało drogę monoteizmowi i nauce o cesarzu jako namiestniku Boga (J. Baszkiewicz), a tym samym ułatwiało wejście zorganizowanego chrześcijaństwa w nurt wiodący w stronę doktryn cesaropapizmu. Nowością natomiast, zasługującą na szczególną uwagę, było osiągnięcie przez prawników rzymskich doprecyzowania pojęć prawa natury, prawa narodów (*ius gentium*) i prawa cywilnego (*ius civile*). Rozróżnienie pierwszego i drugiego będzie miało brzemienne skutki w wieku XVII. W połączeniu z rolą cesarza – namiestnika Boga, a potem równego apostołom (*isapostolos*), zrodzi tezę o woli władcy, która jest prawem, gdyż lud tak chciał przelewając nań całą władzę. I ta idea również rozkwitnie w średnio-

wieczu, zarówno w wersji uniwersalizmu cesarskiego, jak i w niektórych odmianach idei monarchii narodowych. Dalekosiężne znaczenie będzie też miała konstatacja św. Pawła o władzach przez Boga ustanowionych i nie-sprzeciwianiu się w tym wypadku bożemu postanowieniu. Podobną rolę odegra jego nauka o prawie naturalnym wpisanym w serca wszystkich, w tym również i pogan, a opartej na podstawowej zasadzie miłości bliźniego. Nauka ta zbliżała się do niektórych postulatów etycznych Stoi.

Dualizmem wielowymiarowym stała się nauka św. Augustyna. W sferze światopoglądowej przełom „nocy mediolańskiej” był dlań wydarzeniem piorunującym, ale przecież nie zatarł on do końca w jego poglądach dualizmu manichejskiego i neoplatonizmu z pierwszego etapu życia. Kontradycja *civitas Dei* i *civitas diaboli*, przenikanie się świata ziemskiego i pozaziemskiego, państwo Abła i państwo Kaina, teza o predestynacji czy podział funkcji świeckich i kościelnych, to tylko kilka przykładów na dwubiegowość jego nauki, która w założeniu miała być wyłącznie skoncentrowana na Bogu i zmierzająca świadomie ku teocentryzmowi, ale w niektórych konstrukcjach wskazywała na oddziaływanie znacznie starszych wątków filozoficznych. Na bezpośredni ślad organicyzmu w jego klasycznym wydaniu nie jest wcale łatwo natrafić. Dostrzec go można silniej w warstwie teologicznej, niż poświęconej sprawom świeckim. Chrystus jest bowiem głową niewidzialnego Kościoła i od tej nauki rozpoczyna się sięgająca wieku XXI nauka o Kościele jako mistycznym ciele Chrystusa, którego członki stanowią wszyscy wierni żyjący, jak i zbawieni. Dalszego śladu dostarcza hierarchizacja, która sama w sobie jest cechą organicyzmu, a w nauce św. Augustyna dotyczy społeczeństwa, organizacji państwa, wreszcie prawa. Prawa podzielnego na prawo wieczne wywodzące się z rozumu i woli boskiej, prawo naturalne zapisane przez Boga w duszy człowieka, wreszcie prawo ludzkie, które winno być możliwie zgodne z prawem naturalnym. Sprawiedliwość ziemską jest jednak nikłym i niedoskonałym odbiciem sprawiedliwości boskiej i w tym punkcie widać może najwyraźniej pozostałości rozumowania neoplatonistycznego.

Średniowiecze należy do okresów historii, które poddano wyjątkowym zabiegom zmistyfikowania i mitologizacji w zakresie nauk historycznych. Od niejasnych cesur czasowych, po równie problematyczne wewnętrzne podziały, wahanie się pomiędzy obrazem monolitycznego świata chrześcijańskiego (*corpus christianum*) a jego wewnętrznym rozdarciem, od estetyzmu *epoki krwi i róż* (Johan Huizinga) do konstatacji o niskiej średniej życia ludzkiego, jego nędzy i upodleniu, od etosu rycerskiego czasu trubadurów, truverów i minstreli oraz pokazowego uwielbienia dla dam, po nagminne bicie żon, służby i maltretowanie dzieci (M. Ossowska), wreszcie od piękna kościoła romańskiego i katedry gotyckiej (administrator i główny rekonstruktor gotyku Viollet Le Duc określił je jako *roman-*

tyczną mechanikę) po fanatyzm, zabobon i rozpasanie kleru. Dotyka to w jakiejś mierze i świata idei politycznych jawiącego się w czystych podziałach doktrynalnych, a nie jako splątany namiętnością do zdobycia lub utrzymania władzy węzeł argumentów, za którym w istocie stała zawsze siła i przemoc.

Z punktu widzenia tytułowych rozważań, okres do XII wieku nie wyróżnia się w myśli Zachodu ani szczególną oryginalnością, ani rozwinięciem znanych już idei. Dominacja tradycji i prawa zwyczajowego wypiera na pewien czas zainteresowanie prawem rzymskim, idee organiczne pozostają w stanie swoistego uśpienia. Wyjątkiem jest doktryna cesaropapizmu, recypująca i co najwyżej wzmagająca te wątki antycznej filozofii politycznej, które służyć miały wykreowaniu niemal półboskiej pozycji cesarza. Wiek XII, zwany „renesansem” (?) średniowiecza, przyniósł dopiero wielkie nazwiska Abelarda, Bernarda z Clairvaux, Bernarda z Chartres i Jana z Salisbury. Ten ostatni zasługuje na uwagę szczególną. Ponowne wprowadzenie przezeń kwestii natury i naturalnego rozumu człowieka w sferę działania politycznego odnawia i tym razem wzbogaca refleksję organicystyczną. Postrzega on Boga jako twórcę Natury wyposażonej w zdolność kreacji człowieka, będącego również dziełem bożym. Człowiek w swoich twórczych działaniach naśladuje lub imituje Naturę. Takim tworem naśladowującym kreacje naturalne jest właśnie państwo, stworzone na podobieństwo ciała, które jest swoistym organizmem obdarzonym skoordynowanymi funkcjami poszczególnych jego członków. Jan z Salisbury wskazywał dokładnie owe analogie, porównując na przykład kler do duszy, monarchę do głowy, senat do serca i tak dalej. Ta szczegółowa wizja z pewnością nawiązywała do wzoru antycznego senatora rzymskiego z V wieku p.n.e., Meneniusza Agrypy, który przemawiając do zbuntowanego plebsu, użył podobnej przenośni mówiąc o szkodach, jakie przynosi dysfunkcja poszczególnych organów dla całości ciała. U twórcy *Policraticusa* analogia szła dalej, bowiem i sprawiedliwość ludzka była jedynie imitacją sprawiedliwości naturalnej, u źródeł której stoi rozum i mowa (Cycero), dana człowiekowi przez Naturę. Tak więc państwo i prawo sankcjonuje Natura, a pośrednio jej stwórca – Bóg. Tło polityczne tej teorii było dość jasne, albowiem wspierało pozycję króla jako monarchy narodowego. I właśnie, w ramach tych koncepcji rodziły się inne maksymy w rodzaju: *król w organizmie swego królestwa jest na obraz i podobieństwo Boga* (J. Baszkiewicz), wzmacniając jego aspiracje zgodnie z zasadą *Rex imperator in regno suo*. W dalszej rozbudowie nurtu tychże doktryn pojawiała się równie organiczna, lecz zabarwiona spirytualizmem koncepcja *corpus regni*, w której król posiadał dwa ciała, jedno fizyczne i śmiertelne, drugie mistyczne, wieczne z urzędem królewskim związane. Koncepcja ta wywodziła się zresztą z chrześcijańskiej nauki o *corpus mysti-*

cum Christi, przekształconej już w tym czasie przez kanonistykę w *corpus mysticum ecclesiae*.

Za kwintesencję zamknięcia tej fazy dominacji organicyzmu uważa się, wywiedziony z odnowionego i *ochrzczonego* arystotelizmu, system św. Tomasza z Akwinu. Stanowił on niejako zamknięcie podwójne: nie tylko ze względu na próbę scalenia i zsyntetyzowania ogółu wiedzy filozoficznej i nauki Kościoła, ale również zamykał wspaniałym zresztą osiągnięciem szkołę pewnego myślenia o państwie i prawie. Zamykał ją próbą kompromisu w duchu swego greckiego mistrza Stagiryty. Dzieło to jednak było spóźnione, jak spóźniony był kompromis w stosunku do przemian, jakie niosła „jesień średniowiecza”. Interpretacja Akwinaty pod kątem niniejszego opracowania jest nader trudna, gdyż przypomina wyjmowanie kamieni ze środka ścian potężnej budowli – będzie ona zawsze wrywkowa i pozbawiona kontekstu. Budowla ta opiera się bowiem na konstrukcji *ordo*, rozumianej jako hierarchiczne uporządkowanie, zaś *ordinatae* są tylko te organizmy, które pozostają do siebie w stosunku hierarchicznym, co sankcjonuje naturalną nierówność, jako konieczny element doskonałości mający wyróżniać każdą całość. Obrazuje to doskonale myśl, konstrukcję i zarazem trudność nawet pobieżnego opisu dzieła Tomaszowego. Człowiek uczestniczy na uprzywilejowanych prawach w tym porządku wiodącym do Boga, lecz bierze udział również w porządku naturalnym, jakim jest społeczeństwo. Właśnie ono jest najmocniejszym akcentem organicystycznym całej nauki. Hierarchizacja społeczna wedle spełnianych funkcji, które ułożone są wedle kolejnej hierarchii wartości prowadzi do podziału (Konstanty Grzybowski) na *optimates* (feudałowie, duchowni i świeccy), *populus honorabilis* (nie tylko sprawujący urzędy, ale na tyle bogaci, by móc żyć bez pracy), wreszcie *populus vilis* (lud pospolity, pracujący). Pozornie zachowany był tu stary trójpodział, ciągnący się przez całe średniowiecze, faktycznie jednak kompromisowy wobec rzeczywistości, bo zapewniający wprawdzie uprzywilejowane miejsce feudałom, lecz jednocześnie przyjmujący kryterium własnościowe i stopień zamożności. Biorąc pod uwagę fakt złożoności systematyki prawa u Akwinaty, różnorodność interpretacji, tudzież inne opracowania bliższe temu problemowi, ograniczę tu jedynie do wyjęcia z kolejnej hierarchii prawa kwestii prawa naturalnego i to w formie pewnej sygnalizacji. Źródłem prawa naturalnego jest prawo wieczne. Człowiek poznaje je naturalnym sądem rozumu ludzkiego, lecz św. Tomasz rozbija tę jednolitą konstrukcję na *podstawowe zasady*, wspólne wszystkim ludziom i *wnioski z zasad podstawowych*, uzyskiwane w drodze rozumowania. Do dziś spory interpretacyjne, w świetle nauki społecznej Kościoła, budzi kwestia własności pod względem włączenia jej do zasad lub wniosków.

Na tej problematyce zamykam też, dość woluntarystycznie, charakterystykę fazy dominacji organicyzmu.

III

Jeśli renesans rzeczywiście rozpoczyna fazę **dezintegracji** bądź **kontestacji**, to pragnę podkreślić, że traktuję go nie jako okres równorzędny poprzedniemu, ale jako fazę przejściową, odbijającą pewien umysłowy i kulturowy niepokój epoki, lecz nie tworzący rzeczywistej alternatywy dla utralonych tak silnie przekonań. Periodyzacja jest *koszmarem historyka* (J. Delumeau) i trudno jest nie podzielić tego zdania. Wprawdzie sam termin tej epoki doprecyzowany został w wieku XIX w dużej mierze za sprawą Jacoba Burckhardta, jednak z drugiej strony istniała znaczna samoświadomość elity umysłowej już od połowy XV wieku, że oto żyją w nowych, lepszych, a chwilami *radosnych czasach* (G. Rucellai 1457, U. von Hutten 1518). Można powiedzieć nieco cynicznie, że zależało to od pozycji społecznej autorów tych stwierdzeń oraz okoliczności i miejsca. Być może ma rację Ernst Cassirer, uważając średniowiecze i odrodzenie za swoiste Weberowskie *typy idealne*, gdyż naprawdę nie sposób ustalić dzielących je granic.

Odrodzenie było prądem w sumie dość elitarnym, którego główne wektory wytyczył mały skrawek Europy o specyficznej strukturze politycznej państw-miast, gospodarczo nastawionych na handel i bankowość (J. Szacki, sąd ten podziela R. Romano, pomieszczając renesans między kryzysami gospodarczymi XIV i XVII w.). Niespotykany dotąd wpływ wywarła na sferę świadomości i zarazem myśli politycznej sztuka w nowym kształcie antyczno-świeckim. Państwo w odrodzeniu, potraktowane przez Burckhardta jako *dzieło sztuki*, owocowało naocznie takimi przykładami, jak *miasto idealne* Palmanova (obok Wenecji), autorstwa Federico Savorgano, czy polski Zamość projektu Bernardo Morando, lub rozpowszechnienie nowej formy obronnej, jaką stała się koncepcja *palazzo in fortezza*, wreszcie przykładowo sztuki ogrodowej, na przykład najpopularniejsze manierystyczne ogrody Boboli, gdzie naśladowanie, poprawianie lub wręcz modyfikowanie natury urasta do miary symbolu. Splot sztuki, filozofii i postępu technicznego kumulował się w postaciach Leonarda czy Michała Anioła, uważanych za ikony tego, co stało się w późniejszym okresie wyróżnikiem renesansu, czyli humanizmu. Czy była to epoka humanistyczna? Z punktu widzenia rozwoju nauk przyrodniczych, medycznych, astronomii zapewne tak. Wielkie odkrycia geograficzne rozszerzyły horyzont widzenia wykształconego człowieka renesansu i cywilizacja europejska ekspandowała w różnych kierunkach globu w sposób niespotykany w jej historii. Ale czy była ona humanitarna? Sądę, że w takim samym stopniu, co epoki poprzednie, czyli odpowiedź brzmi: nie. Była okrutna, krwawa i jeszcze bardziej pod tym względem wyrafinowana. Więcej prawdy o *człowieku Renesansu* i niesieniu jego cywilizacji na inne kontynenty dostarcza nam dzieło Bartolomé De Las Casasa, czyli *Krótką historią wytopienia Indian* (jakże wówczas brzmiałaby

słowa Kiplinga o *brzemieniu białego człowieka*) lub na europejskim gruncie historia wojen chłopskich, *sacco di Roma* niż wyłączenie zapatrzenie w obrazy, rzeźby i dzieła architektury. Wracając do humanizmu, to integrował on z jednej strony owe sfery działalności ludzkiej, z drugiej zaś – autonomizował państwo jako wartość samą w sobie. W ten sposób dokonywał się rozbrat pomiędzy *sacrum* i *profanum*, a rządzenie wyrwane z jednolitego systemu hierarchicznego bytów stawało się na poły sztuką, a na poły nauką. Trudno poświęcić tu więcej miejsca na ową jedność sztuki i życia, biegnącą w rzeczywistości od pozornie oddzielonego cezura czasową średniowiecza, a rozciągającą się faktycznie od *gotyku płomienistego* po manieryzm.

Podobnie rzecz się ma i z ideami, gdzie nie powinny być widoczne granice, a raczej ciągłość. Szukanie swoistych „protez”, w postaci na przykład „prerenesansu”, jest czystym metodologicznym wybiegiem, zgoła niepotrzebnym, gdy mamy do czynienia z postaciami tego formatu co Dante – promotor nacjonalizmu językowego i zjednoczenia Włoch (w ramach Cesarstwa, jako jego „ogród”) lub Marsyliusz z Padwy – prekursor nie tylko suwerenności ludu, ale i pozytywizmu prawniczego oraz techniki rządzenia. Oczywiście, nie stoi nic na przeszkodzie, by uznać w sferze idei politycznych za wyróżniki: „ducha burżuazyjnego”, rewoltę intelektualistów, ewangeliczne odrzucenie uniwersalizmu religijnego czy nacjonalizm polityczny (K. Grzybowski) pod warunkiem, że przyjmiemy, iż wyróżniki te tkwią naprawdę w tym, co nazywamy średniowieczem, a w renesansie otrzymują tylko pełnię swojego wyrazu. W ten sposób zrozumieć można, że dostrzeżoną nową jakością poprzedziła suma nie zawsze widocznych zmian ilościowych. Odnosi się to zarówno do świata idei, jak i wszelkich procesów społeczno-politycznych renesansu.

Paradoksalny na tym tle wydaje się fakt, że z punktu widzenia tytułowych rozważań, poczytuję tę epokę właśnie jako przejściową. Ma to jednak swoje uzasadnienie. Rzeczywiście, świat idei politycznych ulega poważnej dezintegracji. Ich podłoże filozoficzne ulega zróżnicowaniu, chociażby przez powrót do Platona i antyku we wszystkich niemal jego odmianach, przez degrengoladę papieża odrodzenia i stanu Kościoła jako całości, przez polityczną stronę reformacji i wojen chłopskich, przez rozkwit idei państwa zupełnie odmiennych w ujęciach Machiavellego i Bodina, przez powstanie nowych utopii, przez pluralizm ustrojowy samej Italii, przez aspiracje władców pokroju Henryka VIII, Elżbiety I, Karola V i władców francuskich, wreszcie przez odmienności ustrojowe Anglii i Polski w dobie absolutyzmów. Tu wspomniana wyżej zmiana jakościowa jest i oczywista, i wyraźna. Na przekór jednak temu, ani organicyzm ani mechanicyzm nie ulegają zasadniczym przewartościowaniom. Badanie zjawisk naturalnych i dokonywanie odkryć astronomicznych nie przekłada się jeszcze na zmianę poglądów nawet największych myślicieli epoki. Dla Machiavellego (określonego

przez K. Grzybowskiego jako spadkobierca średniowiecza, a przez J. Baszkiewiczza mianem *jakobina* odrodzenia) ważniejszy jest opis wręcz „przyrodniczy” powstawania „nowych księstw” i sposobu uprawiania sztuki rządzenia, niż zajmowanie się organicznymi lub mechanicznymi analogiami z Rzeczypospolitą i metodologią jej władzy. Bodin może nie wierzyć w system kopernikański, bo to jedna z wielu hipotez, może za to uprawiać numerologię, wierzyć w dni feralne oraz napisać ówczesny bestseller (ponad 20 wydań w czterech językach), *La Demonomanie des sorciers*, stojący na równi z poziomem wcześniejszego *Młota na czarownicy*. Reformacja w osobach Lutra i Kalwina nie abstrahuje od tej problematyki, ale też nie wnosi do niej nic nowego, bowiem opór przeciwko papieżowi ma zgola inne przesłanki, niż konieczność poszukiwania nowych rozwiązań; tu bowiem wystarczą autorytety dawne ze św. Augustynem na czele. Nowo odrodzone utopie (nie uważam by były pierwsze, za wyjątkiem nazwy) też abstrahuje od podobnych analogii, ledwie o nich napomykając. Teoretycy państwa i prawa Anglii czy Polski nie uciekają od pojęcia organizmu, ale w znacznej mierze satysfakcjonują ich późnośredniowieczne doktryny monarchii narodowej i stanowej będące dobrym punktem wyjścia, zarówno w stronę absolutyzmu, jak demokracji szlacheckiej wieku XVII.

Skupiając się wybiórczo i w sumie dość arbitralnie na trzech odmiennych zjawiskach w myśli politycznej odrodzenia, jakimi są doktryny Machiavellego, Bodina oraz reformacja w wydaniu Kalwina i Lutra, dostrzec można już na pierwszy rzut oka różnicę celów politycznych, limitującą treść koncepcji i sposób ich przedstawiania.

Machiavellemu wręcz nie jest potrzebny wywód związany z prawem naturalnym, bo jak na rodowitego florentyńczyka przystało, w tym czasie wolał on stronić od Kościoła i Państwa Kościelnego (za wyjątkiem osobowości cezara Borgii), przyznając i owszem religii oraz jej czynnemu uprawianiu przez obywateli rolę wychowawczą i dyscyplinującą, ale w sumie, tak księciu jak i republice, kult religijny służy głównie jako instrument władzy. Bardziej jeszcze wyraźnie widać to na przykładzie prawa, gdzie wcale nie ma miejsca na wywody prawnonaturalne, a tym bardziej na poszukiwanie i ukorzenianie ich w jakimkolwiek obiektywnym i nadrzędnym prawie o genezie religijnej; mogło być ono raczej przeszkodą dla rządów jednostki czy arystokracji niż ich legitymacją. W tym wypadku lepiej służy odróżnienie moralności jednostkowej, obywatelskiej (moralności poddanych) od moralności władcy lub władców kierujących się interesem publicznym i dodajmy własnym, w czym niektórzy dostrzegają wpływ rozumowania Arystotelesa (I. Berlin).

Odmienne przesłanki przyświecają koncepcji Bodina. Tu, gdy w grę wchodzi dziedziczność monarchii, jej suwerenność i omnipotencja w stanowieniu prawa, konieczna z jednej strony staje się naturalna struktura hierar-

chiczna wywiedziona od rodziny i ojca jako jej głowy, z drugiej strony kontrydiktoryjna wobec praw obiektywnych i nadrzędnych jest niezależna moc stanowienia prawa przez monarchę. Stąd też, abstrahując od indyferentyzmu religijnego tego autora, logiczne staje się jedynie sygnalizowanie postulowanej zgodności tegoż prawa z prawem bożym i naturalnym (ewidentne nakazy rozumu), które jednak w *Sześciu księgach...* nie znajdują ścisłej i wiążącej definicji. W opozycji do nich mogłaby stać wola monarchy francuskiego, sakralizowanego jeszcze w średniowieczu, którą to pozycję zakwestionuje dopiero rewolucja wraz z symbolicznym rozbiciem ampułek z olejami niebiańskimi w katedrze w Reims.

Machiavellemu i Bodinowi przypada jednak zasługa jedna i zarazem podstawowa, a jest nią sekularyzacja polityki, jej demitologizacja i desakralizacja, wreszcie nadanie jej waloru wiedzy i sztuki zarazem; po nich już nic nie było w świecie idei władzy takie samo.

Z punktu widzenia przemian społecznych, zapewne fakt reformacji był znacznie ważniejszy dla dziejów Europy, jej podziałów (do dziś) i losów politycznych, niż wywody najbardziej elokwentnych i czytanych uczonych. Nauki, czy Kalwina czy Lutra, miały moc sprawczą wobec Kościoła i rzeczywistości, i w tym ich rzeczywista przewaga. Podobną do nich moc miały tylko decyzje Henryka VIII, a potem Elżbiety, oddzielające raz na zawsze Anglię od reszty kontynentu. Podstawowym celem reformatorów nie była przecież domena świecka. Świeckość wdzieraa się tu poprzez cel, jakim była albo gruntowna reforma Kościoła hierarchicznego, albo – dodać należy – w ostateczności zerwanie z nim. Argumentacja więc siłą rzeczy musiała być adekwatna i pozostawać w tej samej płaszczyźnie teologicznej i kanonicznej. Czy reforma miała zmierzać w kierunku ustroju teokratycznego i oligarchicznego, jak u Kalwina, czy zmierzać w kierunku opieki i zarazem subsydiarności „świeckiego ramienia”, jak u Lutra, wynikało to między innymi z odmienności ustrojowych i losów życiowych obu tych ludzi. Czym innym było być faktycznym władcą Genewy, a czym innym poszukującym ochrony życia u zbuntowanych książąt Rzeszy, klasycznych wręcz feudałów. Kluczem jednak pozostawała religia i od pewnego momentu skuteczna próba przerwania łącznika pomiędzy wiernymi a Bogiem i jego Słowem. Sięganie do ojców Kościoła, ze św. Augustynem na czele, limitowało przeszłą już argumentację organiczną i prawnonaturalną, a jednocześnie zamykało skutecznie jej rozwój w ramach określonej tradycji. Dobitnie ukazuje to przykład roli Kalwina w skazaniu Michela Serveta lub stosunku Lutra do Tomasza Münzera i wojny chłopskiej, abstrahując już od mściwości pierwszego i brutalności drugiego. Oba te przypadki wskazują na zachowawczość przywódców reformy, broniących jej albo przed widmem herezji, albo burzeniem zastanego porządku społecznego lub wreszcie przed jednym i drugim. Tym, co jednocyło, wcale nie paradoksalnie, Kościół rzymski z obo-

zem reformacji był sprzeciw i represje wobec uczonych proponujących alternatywę zgodną z duchem odrodzenia w postaci irenizmu religijnego w typie Erazma z Rotterdamu, prześladowanie Andrzeja F. Modrzewskiego z racji propozycji reformy Kościoła, szykanowanie *Braci polskich* lub Jacopa Sansovina, a w wieku następnym Tommasa Campanelli czy Giordana Bruna (E. Garin).

Konkludując, dezintegrowanie lub kontestowanie tytułowych pojęć poprzez tworzenie alternatywy na podstawie nowych perspektyw wiedzy i sztuki, miały swój niepowtarzalny kształt, wdzięk i harmonię, zawartą w nazwie renesans. Alternatywa ta jednak była jedynie przesłanką zmiany, ale nie zmianą samą w sobie – ta dopiero miała nadejść.

IV

Faza **przełomu** jest mało kwestionowanym problemem w różnorodnych periodyzacjach i wiąże się ją przeważnie z gwałtownymi sporami ideowymi wieku XVII. W historii filozofii i idei politycznych pojawia się wywoławcze hasło „rewolucji kartezjańskiej” lub – jak niektórzy wolą – „grzechu kartezjańskiego”, jako początku tego okresu. Odmiennością wynikającą z tytułowej problematyki jest cezura końcowa, która rozciąga tę fazę aż po koniec wieku XVIII, a faktycznie po kres rządów Napoleona. Uzasadnieniem takich granic jest istnienie pewnej płynności w przechodzeniu idei organicznych w ich zracjonalizowane i zsekularyzowane formy oraz gwałtowna wręcz ingerencja nauk ścisłych w świat pojęć natury i jej praw. Procesy te stymulowane są gwałtownymi, jeśli nie skokowymi, przemianami w życiu ludzi tego okresu na skutek dokonującego się postępu naukowego i technicznego.

Patrząc na historię rozwoju szeroko rozumianej techniki, staje się jasne, że o zmianie decyduje nie moment dokonania wynalazku, ale moment jego upowszechnienia i dostępności dla przeciętnego człowieka; dowodem współczesnym jest historia PC i Internetu. Dla tej fazy przemian tym samym stała się miniaturyzacja, udoskonalenie i względna dostępność zegarka, więc możliwość indywidualnego podziwiania jego mechanizmu. Stworzy to podstawę dla wielu innych wynalazków: od pierwszych maszyn liczących po androidy – zabawki braci Droz z Neuchatel, postęp w upowszechnieniu przyrządów nawigacyjnych i astronomicznych, limitowanych również rozwojem optyki. To ostatnie osiągnięcie stworzyło stan, w którym człowiek nie przestając patrzeć w niebo (Galileusz), rozpoczął dzięki Holendrom i wynalazkowi mikroskopu (A. van Leeuwenhoek – 1677 r.) empiryczną wędrówkę w głąb mikrokosmosu trwającą do dziś. Ten sam proces dokonuje się, gdy idzie o sztukę, krąg indywidualnych odbiorców – dawniej ograniczony do elitarnych sponsorów – ulega raptownemu poszerzeniu. Można wręcz mówić

wić o szybko zmieniających się modach, by znów przytoczyć Holendrów jako przykład swoistej masowości i egalitaryzmu odbiorców sztuki, jej admiratorów, znawców lub nuworyszy, zwłaszcza w dziedzinie malarstwa (Z. Herbert). Nawiązując w tym miejscu do fazy poprzedniej i wspomnianej sztuki ogrodniczej, a właściwie parkowej, wystarczy przytoczyć dzieła André Le Nôtre'a, czyli Wersal, Tuilleries, St. Cloud, Sceaux i inne, aby dostrzec, że chodzi tu już nie o naśladownictwo, czy modyfikację natury, lecz o całościowe kształtowanie krajobrazu (sztuczne horyzonty, perspektywy itd.) i flory wedle zasad geometrii i matematyki, po to by pod koniec XVIII wieku powrócić do równie sztucznego sentymentalizmu wioski normandzkiej Marii Antoniny autorstwa Richarda Mique'a. Nie wspomina tu o programie ideowym towarzyszącym tym poczynaniom. Procesowi temu zostaje poddana wysoce zracjonalizowana i funkcjonalna sztuka obronna mająca sprostać rozwojowi artylerii i nauce balistyki, na przykład fortece Vaubana, tego samego, który jako uczeń Colberta będzie kontynuował jego dzieło w zakresie naprawy finansów, stosując metody zaczerpnięte z matematyki i statystyki. Zmienia się też język tytułów dzieł *Novum Organum*, *Nowa Atlantyda* (Bacon), *Nowa metoda nauczania prawa* (Leibniz) oraz pojęć przybliżających nas do współczesności, jak na przykład „społeczna geometria” (Vico), „arytmetyka polityczna”, „anatomia polityczna” (W. Petty), aż po „mechanikę nieba” (Laplace). Tych kilka przykładów sygnalizuje dobitnie, że wiek ten przynosi rzeczywiste przełożenie postępu naukowo-technicznego na życie codzienne, podczas gdy jednocześnie dokonuje się rozbrat nauk przyrodniczych i humanistycznych (I. Berlin). Zmiany te sięgają już bezpośrednio w materię tego tekstu. Dotyczą one ujmowania istoty Boga, określanego jako *Wielki Geometra*, *Wielki Matematyk*, *Wielki Architekt*, *Wielki Budowniczy*, *Wielki Zegarmistrz*, by w dobie rewolucji dojść w końcu do *Istoty Najwyższej*. Określenia te nie zawsze wychodzą z ust ludzi niewierzących, czasem deistów, czasem agnostyków, niektórych połączy wspólny mianownik libertynizmu, a czasem ludzi wiernie stojących na pozycjach fideistycznych. Świadczy to jedynie o postępującym racjonalizmie epoki tych dwóch wieków i nie zawsze fortunnych próbach przełożenia ówczesnego widzenia Natury na jej Stwórcę, czyli przypisanie mu nawet metaforycznie stworzenia świata i wszechświata na jego obraz i podobieństwo.

„Grzech kartezjanizmu” sprowadza się bowiem w gruncie rzeczy do dualizmu i próby ścisłego rozdzielenia ducha i materii, jako dwóch różnych, choć oddziałujących na siebie substancji (S. Blackburn). Z problemem tym zresztą sam Descartes nie potrafił się do końca konsekwentnie uporać, ale jego koncepcje zdecydowały w znacznej mierze o dalszym przebiegu rozważań nad naturą, jej badaniem oraz konsekwencjami właściwie we wszystkich dziedzinach nauki z polityką i prawem włącznie. Pamiętać też należy, że dzięki niemu i jego paralelom, analogiom i przenośniom, mechanicyzm

uzyskuje swoistą prawomocność i równorzędność z organicznym i jednolitym w sumie postrzeganiem rzeczywistości. Dla niego samego prawa mechaniki, geometrii, zasady dynamiki wystarczały do wyjaśnienia faktów natury fizycznej, biologicznej czy nawet psychicznej; była to mechanika bezpośredniego kontaktu, czysto geometryczna pozbawiona pojęcia siły (M. Heller). *Trzcina myśląca* Pascala stała wobec empirycznie badanego świata dotąd organicznego, uporządkowanego i zhierarchizowanego, teraz zatowizowanego, poddanego wręcz wiwisekcji metodami sprzecznymi ze spirytualizmem, a często i dogmatami wiary. Sam Pascal stwierdził: *Jesteśmy tyleż automatem, co duchem*.

W świecie myśli politycznej miało to głęboki rezonans od kontratakującego Kościoła poprzez ewolucję, a potem degrengoladę absolutyzmu, aż po nową koncepcję natury i jej praw i ostateczną eksplozję rewolucji francuskiej, po której oraz po rządach Napoleona nic nie było już takie samo.

Kontrreformacja nie wniosła wiele do zmiany pojęcia natury i jej praw. Organicyzm, i to czasem w bardzo starym wydaniu, musiał być opoką tego myślenia, by płaszczyzna sporu z religiami reformowanymi pozostawała jednolita, a ponadto koncepcje racjonalistyczne pojmowania natury prowadziły w stronę rzeczywistego zagrożenia nowinkarstwem światopoglądowym o zupełnie innej genezie niż religia. Syndrom „oblężonej twierdzy” dawał o sobie znać wobec każdego ruchu religijnego, nawet wewnątrz Kościoła katolickiego, który surowością i ascezą mógł przypominać protestantyzm, *vide Prowincjałki* Pascala i rozgromienie Port Royal oraz jansenizmu w ogólności. Wcześniejsze koncepcje ludowej genezy władzy Francisco Suareza nie zmieniały w rzeczywistości niczego, skoro i tak prowadziły w stronę absolutyzmu i umocnienia istniejącego stanu rzeczy.

Odmienne rzecz się miała z samym absolutyzmem doby rozkwitu w jego pełnej i klasycznej formie we Francji, Anglii przedrewolucyjnej czy Hiszpanii. Tu zachodziły zmiany nader znaczące. W argumentacji dotyczącej pozycji monarchy wobec państwa i narodu (społeczeństwa) oraz ich bytu i funkcjonowania, pojawia się nowy typ uzasadnień. Monarcha jest wobec budowli państwa (Kartezjusz) jej architektem i konserwatorem. Wobec organizmu państwowego i społeczeństwa, wiecznie chorującego i słabującego, jawi się jako mądry i troskliwy lekarz (M. Hale). Mechanizm (właśnie analogia do zegara) wymaga stałej konserwacji i wprawiania w ruch przez fachowego i wtajemniczonego zegarmistrza lub mechanika (O. Nierenberg). Istota jednak tej argumentacji nie leży tylko w zrównaniu organizmu, mechanizmu, czy budowli, ale przede wszystkim w zewnętrznym i nadrzędnym usytuowaniu monarchy. To już nie głowa, sprężyna czy fundament, lecz osoba obdarzona specjalną wiedzą, pozwalającą z wysoka widzieć dalej i lepiej, dostępną tylko królom, i jedyna rozumiejąca do końca istotę racji stanu. Oczywiście, nie zanikają w tym momencie tradycyjne argumenty

organiczne związane z religią, albowiem dla Richelieu, Bossueta czy samego Ludwika XIV po popadnięciu w dewocję, były to argumenty „naturalne”. Jednak i w tym momencie pojawia się nuta racjonalizmu, gdy władza wpływa na poddanych, jak głowa na członki ciała. Uniwersalny rozum monarchy pochodzący od absolutu boskiego jest też podstawą zrozumienia przezeń racji stanu, a król stanowi prawa, tak jak Bóg ustanowił prawa natury (Kartezjusz). Na swój sposób władca staje się bogiem kartezjańskim, tyle że przeniesionym w sferę polityki (K. Grzybowski). Ludwik XIV, sam obdarzający się mianem Króla-Słońce i czyniącym zeń swoje *logo* panowania, wyobrażany tak właśnie na licznych wizerunkach z epoki, przestrzegany był jednak delikatnie, że sfera polityki nie podlega prawidłom astronomii Kopernika, Galileusza czy Keplera (W. Voisé). W każdym razie była to argumentacja na swój sposób ekstremalna, po której mógł nastąpić już tylko szybki zgon tej formy ustrojowej (Anglia i Karol I) lub powolna jej degeneracja z tym samym skutkiem (Francja i Ludwik XVI).

W wieku XVIII ratunkiem stał się absolutyzm oświecony w tej warstwie, gdzie racjonalizm i empiryzm oświecenia doprowadziły do przekształcenia władzy monarchy z minionej roli w rolę *śługi państwa, pierwszego urzędnika* lub ojca narodu, który winien być szczęśliwy pod jego mądrymi, sprawiedliwymi i humanitarnymi rządami (H. Olszewski). Kodyfikacje, czy fryderycjańskie czy józefińskie, niosły ze sobą znaczną dozę humanitaryzmu, opierając się na grocjuszowskim rozumieniu natury i jej praw, i jednocześnie aplikowały przynajmniej częściowo postulaty Beccarii w zakresie prawa karnego. Władca zgodnie z kanonami oświecenia miał być intelektualistą kochającym sztuki piękne w jak najszerszym wymiarze, otaczającym się uczonymi, filozofami i artystami, dbającym i patronującym powszechnej oświacie, tworzącym nowe placówki naukowe, biblioteki i akademie nauk i tak dalej. Tam, gdzie przynajmniej częściowo realizowano te szczytne cele, postęp był rzeczywisty i wymierny, przedłużając formę ustrojową co najmniej o kilkadziesiąt lat i otwierając drogę do kapitalizmu i nieuchronnych przemian ustrojowych. W Rosji, gdzie fasadowość tej idei obrazował najlepiej kominek Katarzyny II, w którym spoczęły projekty reformy Diderota oraz przysłowiowe „wsie potiomkinowskie”, pozostawała wypróbowana droga *samodierżawia* wraz ze wszelkimi jego skutkami. W tej sytuacji sporadyczne stawało uciekanie się do organicyzmu i mechanicyzmu, choć idee te w wydaniu oświeceniowym były już w powszechnym obiegu.

Wiek XVII przyniósł w osobach Grocjusza, Hobbesa, Spinozy i Locke’a rzeczywisty przełom w pojmowaniu natury i jej praw, rodzący konsekwencje sięgające do niektórych współczesnych nam szkół prawa naturalnego. Nie ulega też wątpliwości, że ciągłość, jaka się wówczas narodziła, była kontynuowana konsekwentnie w „wieku światła”, choć w bardzo zróżnicowanych formach. Biorąc jednak pod uwagę temat niniejszego opracowa-

nia, muszę uznać, że gdy idzie o kształt natury i jego konsekwencje społeczno-polityczne, to były one niewymierne, aliiści kontekst organiczny czy mechaniczny owych koncepcji jest niemal niewidoczny lub wręcz nie istnieje. Stąd też, uwagę można tu jedynie skupić na odkrywczych skądinąd opisach natury, bowiem geneza ich tkwi w większym stopniu w naukach przyrodniczych i humanistycznych, niż w tradycji idei politycznych wieków minionych. Niewątpliwym wyróżnikiem Grocjusza, a potem Spinozy była autonomizacja prawa naturalnego i zupełne oderwanie go od korzeni religijnych, bowiem wedle pierwszego nawet Bóg nie może go zmienić, a wedle drugiego – Bóg równa się Naturze i owo panteistyczne spojrzenie prowadzi do konstatacji, że Pismo św. nie jest źródłem wiedzy, a jedynie nauką moralną. Obaj zresztą podzielali zdanie, choć nie identycznie, że czyny ludzkie są dobre lub złe obiektywnie, a nie dlatego, że tak zostało to objawione. Człowiek jako istota społeczna dąży, wedle Grocjusza, do pokoju i bezpieczeństwa, tworząc ponad własnymi interesami kodeks praw uniwersalnych poznawalny *a priori* i *a posteriori*. Biorąc pod uwagę erudycję i ambicje „ojca prawa międzynarodowego” do odnowienia w nowożytnym wydaniu rzymskiego *ius gentium*, oświadczenie nie do końca wierzę w jego zapewnienia o abstrahowaniu od sporów i konfliktów jego wieku, w tym wojen religijnych. Grocjusz doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że zbudowanie prawa narodów nie może mieć w jego świecie i dzisiaj również jakiegokolwiek genezy religijnej. Świat matematyki i nauk przyrodniczych gwarantował ten bezstronny fundament, z wydatną pomocą przychodziła też – jak zwykle – historia, której odnowienie też można w dużej mierze zawdzięczać wiekowi XVII, chociażby przez dzieło Giambattisty Vico, choć wcześniej rozpoczęte przez Francesco Guicciardiniego. W tym wypadku ucieczka od analogii organicznych w dawnym stylu lub mechanicznych, ze względu na jego przedmiot rozważań, była sprawą oczywistą.

W tej mierze by zrozumieć Spinozę należy cofnąć się do jego duchowego patrona w kwestii postrzegania natury, czyli do Tomasza Hobbesa. Ów *filozof strachu i nadziei* (J. Wudel) oparł swe rozumowanie na egoizmie i sprzeciwie wobec egalitaryzmu jako dominującej przyczyny działań ludzkich, tworząc subiektywną wolność naturalną. Stąd też, wyprowadził ogólnie znaną koncepcję stanu natury jako kumulacji dzikości, wrogości i panowania nieokiełzanych instynktów ludzkich, odpowiadającą pojęciu anarchii. Sporne pozostaje w literaturze przedmiotu potencjalne istnienie lub brak w tym okresie praw naturalnych. Umowa społeczna, do jakiej dochodzi, jest przełamaniem indywidualnych skłonności ludzkich na rzecz ochrony i bezpieczeństwa człowieka. W tym względzie Hobbes jest indywidualistą, bowiem umowa zawierana jest pomiędzy poszczególnymi ludźmi, choć z punktu prawa cywilnego jest to typowa umowa „na rzecz osoby trzeciej”, to jest władcy lub grupy rządzącej. Powstanie biblijnego Lewiatana (pań-

stwa), wyobrażanego na starych kartach tytułowych dzieła Hobbesa, jest może jedynym śladem argumentacji organicznej, bowiem ciało potwora składa się z drobnych postaci ludzkich (W. Voisé). Oczywiście, mamy tu do czynienia z literacką i graficzną przenośnią. Władza jest niepodzielną materią, jak u Bodina bez względu na formę ustroju, ale jej absolutyzm jest już niemal oderwany od legitymacji boskiej, choć hierarchizacja społeczna jest dlań czymś oczywistym. Jest to jednak raczej emanacja tej formy absolutyzmu, choć sugestie autora wskazują na własność jako źródło dyferencjacji. Najważniejszy wydaje się sam konstrukt w postaci stanu natury, umowy społecznej i porządku prawa naturalnego, ten bowiem właśnie w świeckiej formie opanuje poważną część myśli oświecenia.

Spinoza w poszukiwaniu zasad religii powszechnej i naturalnej, odepchnięty przez wspólnotę żydowską i obłożony najcięższą klątwą, odrzucony przez protestantów, wyznawał wiarę w stan natury niepodlegający rozumowi i równie dziki jak u Hobbesa. Powstanie państwa jest momentem, kiedy do głosu dochodzi rozum i następuje objawienie praw naturalnych. Wolność jednostki określa właśnie jej rozum. Z niego też wywodzi się u Spinozy preferencja dla ustrojów demokratycznych, będących wynikiem innej, bo właśnie wspólnej umowy społecznej, której formułę w zmodyfikowanej formie przejmie Jana Jakuba Rousseau. Rozumne państwo sprawować ma kontrolę nad Kościołem i reglamentować życie religijne. Spinozę i Grocjusza łączył fakt życia w Holandii, która wkraczała w życie Europy jako państwo umiarkowanie demokratyczne, burżuazyjne i stojące na progu wypracowanego w przyszłości własnego, oryginalnego modelu demokratycznej tolerancji politycznej i obyczajowej, który jednak w dzisiejszych czasach zdaje się ulegać erozji. Odmienne koleje życia obu myślicieli nie przekreślały jednak znacznej wspólnoty poglądów na rzecz świeckości praw naturalnych i samego państwa.

U Johna Locke’a trudno też doszukać się większego wpływu analogii, czy to organicznych czy to mechanicznych, choć jego erudycja zdaje się świadczyć o znajomości osiągnięć ówczesnej nauki. Ten „ojciec liberalizmu” kreuje lustrzane niemal przeciwieństwo koncepcji Hobbesa w zakresie opisu stanu naturalnego, obowiązujących w nim praw, wreszcie w formule umowy społecznej, jak wiadomo dwuetapowej. Odróżnienie powstania społeczeństwa, a potem powołania do życia państwa wychodzi jednak z podstawy indywidualistycznej i skoncentrowania uwagi Locke’a na jednostce, jako źródle woli powstania tejże umowy. Jednostki od zarania rozumnej, obdarzonej poczuciem praworządności, dla której ochrony powołuje ona do życia państwo, swobodnie gospodarującej dzięki nikłej reglamentacji państwa w tę sferę życia. Naturalne dla niego jest rozwarstwienie społeczne, ale wyłącznie oparte na kryterium własności, a z pewnością nie na porządku wiecznym wynikającym z religii. Cnoty ludzkie wynikają z rozumu, a nie

z imperatywu dogmatu wiary. Jeśli więc nawet przyjąć, że jest on laudatorem nierówności społecznej i politycznej, to z racji genezy tego porządku rzeczy bliższy jest on mechanycyzmowi, gdzie ruch na drabinie społecznej jest kwestią posiadania, a społeczeństwo zaczyna nosić cechy agregatu, niż organicznej strukturze podporządkowanej naturalnemu wzrostowi i funkcji, jaką winna wypełniać jednostka wobec całości przez resztę swego życia. W gruncie rzeczy Locke – starając się być nader ostrożnym i „poprawnym politycznie” – był jednak autentycznym przedstawicielem przełomu nowego myślenia o strukturach społecznych i politycznych.

Na fundamencie tych i podobnych rozważań wyrosła znaczna część myśli oświecenia, a w szczególności myśl Rousseau, przejmującego, choć w sposób odmienny i czasem zbyt wyidealizowany, cały schemat: Natura – prawa naturalne – stan natury – umowa społeczna – państwo. Obok tego istniał jednak inny filar oświecenia: historyczno-ewolucyjny, który uosobiony był przez Monteskiusza i licznych jego spadkobierców, i w którym poza liberalizmem autora *O duchu praw* trudno odnaleźć wątek tytułowych problemów. Jednak, wiek XVIII nie przyniósł odnowy kontradycji organicyzmu i mechanycyzmu w jego wersji polityczno-społecznej, ale raczej jej kryzysu zrodzony paradoksalnie na fundamencie racjonalizmu, empiryzmu i rozwoju nauk technicznych, przyrodniczych, medycznych i astronomicznych. Zasadnicza różnica z wiekami poprzednimi tkwiła w niemal bezpośrednim przełożeniu tej wiedzy na idee polityczne, co czyniło zbędnym uciekanie się do prostych, a może wręcz prymitywnych analogii. Uczyniła to nie tylko *Wielka encyklopedia*, ale i potwierdzone statystycznie wielkie nakłady książek, które wręcz zalały Europę, włącznie z Polską i Rosją, rozwój prasy i tego wszystkiego, co dziś określamy mianem środków przekazu. Idee polityczne zaczynały wychodzić na ulicę, a cenzura wzmagiała jeszcze to zjawisko. Na tym polu dokonywała się owa przemiana jakościowa, którą poczytuję za przełom. Jednocześnie, oświecenie miało taką liczbę swych oblicz światopoglądowych, prawnych i obyczajowych, tyle kontrastów, że podziały podręcznikowe i ogólnie przyjęte egzemplifikacje w nikłym stopniu mogą sprostać ogromowi materii ideowej, podobnie jak niniejszy tekst.

Dla przykładu, zjawisko libertynizmu, równie trudno uchwytnie definiujnie, co rozciągnięte w czasie (pojawia się to określenie w średniowieczu i renesansie, a rozpoczyna od Vaniniego i Gassendiego), zalicza w poczet czołowych libertynów Woltera z jego *Dziewicą orleańską* (J.S. Spink), gdy jednocześnie podręczniki jednoznacznie włączają go do liberalizmu burżuazyjnego lub filozoficznego, pomijając konsekwentnie poruszone tu zjawisko. Finalny „produkt” libertynizmu, tak skrajny, że ostateczny, czyli Donatien Alphonse François markiz de Sade z racji „czarnej legendy” jego życia i twórczości nie zagości z pewnością na kartach podręczników, ale nie można też traktować *per non est* jego myśli społeczno-politycznej, stanowiącej

wielką i przewrotną polemikę z Hobbesem i innymi zwolennikami stanów natury, sprawiedliwości praw naturalnych i „dobrego dzikiego”. Ten wątek w pełni i *par excellence* oświeceniowy, dokładnie wyłożony przez autora w *Justynie i Filozofii w buduarze*, jest przeciw polemiką prawie erudyty, tyle że wyklętego do dziś, za wyjątkiem określenia dewiacji seksualnej. Myśl jego, wbrew pozorom, łączy go wprawdzie pokrętnie, ale właśnie z nowym ujęciem organicyzmu. Wątek ten zasługuje na osobne rozwinięcie, chociażby z racji ogromnej literatury „sadologicznej”, istniejącej na świecie i to w aspekcie poważnej dyskusji naukowej.

Opozycja, w jakiej większość syntez i podręczników widzi postacie Rousseau i Monteskiusza oraz ich adherentów, sprowadza się w wypadku tego tekstu do innego rozumienia natury i praw wywiedzionych z odmiennych postaw światopoglądowych i badawczych. W obu wypadkach jednak kwestię tę rozpoczyna pytanie, jaki jest człowiek i jego natura? Czy ludzie są jednacy w swej naturze, kiedy istnieli w stanie przedspołecznym i przedpaństwowym? Czy też ludzie są różni, bo ukształtowały ich odmienne warunki geograficzne, klimatyczne, kulturowe, historyczne? Czy wystarczy zbadać jednostkę, by wyrobić sobie pogląd na ludzkość w ogóle i prawa nią rządzące, czy też należy zgłębiać kontekst społeczeństw narodów i państw, by poznać indywidualność i niepowtarzalność człowieka oraz ducha praw ewokowanego przez owe uwarunkowania? Gdyby teraz próbować odpowiedzieć na te pytania, pociągnęłoby to nieuchronny wykład całości poglądów obu autorów, co jest rzeczą niemożliwą i niepotrzebną. Dotyczy to w znacznej mierze myślicieli tej rangi, co Wolter, Diderot czy d’Alembert. Wszyscy oni pospołu redukują naprawdę spór organicyzmu z mechanycyzmem prawie do zera, bowiem nie analogie czy przenośnie decydują o różnicach obu tych nurtów myślenia. O ile radykalny egalitaryzm Rousseau miałby prowadzić go do automatycznego zrównania wszystkich ludzi i społeczeństwa bliskiego mechanycyzmowi, bo każdą jego część można zastąpić nową, to w wypadku Monteskiusza i jego historycznego ewolucjonizmu, zróżnicowania społecznego i swoistego rodzaju hierarchii, musiałoby to wieść w stronę organicznego postrzegania człowieka w całościach większych. A przecież nie jest to prawdą w żadnym z przypadków. Rousseau w swym radykalnym demokratyzmie stał się patronem zarówno utopijnych komunistów, jak i grupy Robespierre’a, która ufundowała dyktaturę jakobińską, by wreszcie stać się *świętym* patronem zasady suwerenności ludu (narodu) oraz zwolenników demokracji opartej na *woli powszechnej*. Liberalizm Monteskiusza, noszący cechy arystokratyzmu, a raczej pewnego elitaryzmu, stał się zacznym dalszego jego rozwoju, czy to w wydaniu Woltera i Diderota, czy francuskich (i nie tylko) liberałów XIX i XX wieku. Na przekór temu jednak i w ostatecznej konsekwencji, pozwoliło to właśnie na historycznie rzeczywiste połączenie ich ideałów w *Deklaracji Niepodległości*,

Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, w ogromnej większości „konstytucji pisanych”, aż po czasy nam współczesne. Osobiście jest to dla mnie pewnym paradoksem, biorąc pod uwagę rudymenta i podstawy wyjściowe rozumowania obu myślicieli, ale nad faktami nie powinno się ponoć dyskutować.

Aby owa odpowiedzialność za nadchodzący kryzys była w jakiejś mierze równo podzielona, należy wspomnieć o Edmundzie Burke’u. Bliski Hume’owi i Rousseau (tu wyjątkowo zgadzam się z tezą L. Straussa), nie bez pewnej zarozumiałości, podobnie jak Monteskiusz, uważał, że konstytucja angielska jest tworem doskonałym, narosłym w czasie i drodze preskrypcji. Jego argumentacja w tej mierze była na poły organicystyczna, a na poły sięgała do mechanicyzmu. Analogie ze wzrostem organizmów biologicznych i stopniowym wznoszeniem oraz konserwacją budowli, wydawały się nieco anachroniczne. Naturalność powstawania takiego tworu jak konstytucja sprowadzała się więc u niego do długiego procesu historycznego, skąd świadomie wybierane elementy przeszłości tworzyły tradycję stanowiącą – jego zdaniem niepodważalną – legitymację dla prawdziwego aktu konstytucyjnego. „Konstytucje pisane” były tworamami sztucznymi *ergo* mechanicznymi zabiegami ustawodawcy. Ów „ojciec nowożytnego konserwatyzmu” z pewnością swymi dziełami odkrywał nową drogę do rozwoju tego ruchu i ideologii oraz torował drogę do „ostatniego systemu” Hegla i szkoły historycznej, ale jednocześnie zamykał ów konserwatyzm w dość ciasnych ramach historii, tradycji i hierarchicznego porządku organicznego, co nie było z pewnością krokiem do przodu, gdy idzie o dalszy rozwój organicyzmu i spojrzenia na prawa wynikające z natury. Burke, skądinąd człowiek o szerokich horyzontach intelektualnych, zdawał się nie dostrzegać rozwoju nauki i techniki oraz jego rosnącego wpływu na świat idei politycznych.

Jeśli wspominałem o zmierzchu dawnej wersji refleksji organicystycznej i mechanicystycznej w oświeceniu, to miałem na myśli spory wywodzące się bezpośrednio z materialistycznego i w większości mechanicznego widzenia świata i człowieka, nawet jeżeli przybierało ono formy utopijne. Na tle stopniowo rozmywających się konturów organicyzmu, przeblaskujących jedynie pod warstwą dywagacji i sporów o kondycję jednostki, natury i jej praw, ostatnim reprezentantem wyraźnie zarysowanego mechanicyzmu był Julien O. de La Mettrie. Ten wysoce kontrowersyjny myśliciel, lekarz z wykształcenia, przepędzony za ateizm i materializm z Francji i Holandii, znalazł ochronę w Prusach pod osobistym patronatem Fryderyka II. *Człowiek-maszyna*, dzieło które dziś nieco wyblakło, było wówczas kamieniem obraży dla większości myślicieli, ale również dla przeciętnie wykształconych czytelników. Wbrew temu jednak dziś uważa się, że poglądy jego były wyprzedzeniem dla współczesnych fizykalnych, biomedycznych i funkcjonalistycznych teorii. Powiązanie przez La Mettrie’go funkcji umysłowych ze stanem centralnego układu nerwowego i mózgu (dziś oczywiste), zostało jednak

wtłoczone w daleko idącą analogię z działaniami mechanicznymi. Autor dzieła jednocześnie przedstawiał aktualny stan wiedzy anatomii, fizjologii, ale również fizyki i chemii. Biorąc pod uwagę niewielką objętość traktatu, była to synteza w pełnym tego słowa znaczeniu. Stan szczęścia człowieka ujmowany był przez niego zarówno w kategorii zdrowia, jak i dobrze funkcjonującej maszyny. Do tych ostatnich poglądów dość wyraźnie nawiązywał Helwecjusz (*vide Encyklopedia*), jak również Holbach, opierający się na dość fundamentalistycznym stanowisku materializmu i ateizmu, i usiłujący je godzić z koncepcją życia cnotliwego i altruistycznego. Materializm tych myślicieli nawiązywał do siedemnastowiecznych pojęć materializmu Roberta Boyle’a i Wilhelma Leibniza, a w nauce do równoległych odkryć Newtona (usiłującego zresztą pognębić Leibniza), wierzącego jednocześnie w gnozę, alchemię oraz prorocstwa. Powracali oni w swych rozważaniach do antyku, a więc materializmu atomistycznego Demokryta i materializmu mechanicznego Epikura. Wątpliwi już tylko akcentami mechanicystycznymi odznaczyli się utopie komunistyczne Mesliera, Mably’ego czy Morelly’ego. Komunizm ten, mimo utopijnych propozycji rozwiązań oraz czasem daleko idących ekstremistycznych rozwiązań, był dzieckiem swej doby i dostrzec w nim można akcenty wiążące go czy to z myślą Rousseau, czy Woltera, czy Diderota. Wspólnym wątkiem wydaje się być mniej lub bardziej akcentowany materializm i ateizm, lecz to z pewnością za mało by twierdzić, że utopie te przesiąknięte były duchem mechanicyzmu.

Zamykając charakterystykę tej fazy przemian, można pokusić się o naturalistyczne i jakże blisko stojące życia zakończenie. Kiedy w 1791 roku rozpoczęły się w Zgromadzeniu Narodowym dyskusje nad zniesieniem lub humanitaryzacją kary śmierci (Robespierre należał do abolicjonistów), pomysł wprowadzenia maszyny do jej egzekwowania wydał się rozwiązaniem optymalnym. Gilotyna (tej nazwy nigdy nie używano oficjalnie, zastępując ją różnymi eufemizmami, aż po prezydenturę G. Pompidou, który ogłosił moratorium, a karę tę zniósł F. Mitterand), jak podnoszono w dyskusjach, była i humanitarna, i egalitarna. Symboliczne jej znaczenie w nauce penologii podkreśla ogromna bibliografia naukowa na jej temat, choć sam wynalazek znany już był w Szkocji i Włoszech od czasów renesansu (D. Gerould). Nieszczęsny doktor Guillotin po pierwszych eksperymentach przeprowadzonych w szpitalu uczczony został bankietem, gdzie wznoszono toasty na cześć prawdziwie rozumianej równości w ponoszeniu kary głównej i zalet lekkiej śmierci. Penologia w tej właśnie kwestii zasługuje na osobny wywód, z racji tła organicystyczno-mechanicystycznego w dziejach sposobów egzekwowania tej kary. Nie tu jednak miejsce i czas. Wystarczy stwierdzić, że historię tytułowego sporu na tym etapie kończył jej ironiczny i okrutny grymas, gdy mechanizm dekapitował organizm, a głowa państwa wpadała do kosza.

V

Charakterystyka kolejnej fazy relacji tytułowych pojęć jest trudna ze względu na pozorne obumieranie problemu, jak i ze względu na trudność ustalenia jakichkolwiek reguł jej przebiegu. Powstaje typowa sytuacja, gdy ilość wyjątków przekreśla budowanie zasad ogólnych. W tym wypadku należy, moim zdaniem, porównać pytania o kluczowe kwestie, jakie zadawano w wiekach minionych i jakie zaczęto stawiać u progu wieku XIX. Należy w tym momencie mieć świadomość, że w poprzedniej fazie doszło do sytuacji, gdzie organicyzm i mechanicyzm przestały tworzyć pewne utrwalone w czasie porządki świata, państwa czy społeczeństwa, a upodmiotowiona jednostka zaczęła samodzielnie szukać i wybierać drogę swego samookreślenia w całościach większych. Stąd, zamiast pytania o pochodzenie, kondycję i naturę owych całości większych, pojawia się coraz częstsze pytanie, jakie jest moje własne miejsce w danej całości i jaką rolę mi wyznaczono lub jaką chciałbym w niej spełniać. Nie oznaczało to, że szereg idei polityczno-społecznych nadal konsekwentnie zadawało pytania minionych epok i starało się na nie odpowiedzieć. Wcześniejsza konstatacja oznacza jedynie fakt, że pojawiło się stanowisko podważające zasadność i wyłączność dawniejszych pytań.

Problem uporządkowania myśli polityczno-prawnej wieku XIX i XX w sposób względnie czytelny jest zagadnieniem metodologicznie trudnym, nie tylko z racji wielości koncepcji, ale również z racji ich zupełnie różnych źródeł i przesłanek. Racje chronologiczne mają tu mniejsze znaczenie, bowiem uwzględnienie synchronii i diachronii w rodzeniu i rozwijaniu się idei jest tyleż konieczne, co i zakłócające jasność ich wykładu. W odniesieniu do tej fazy rozwoju tytułowych problemów, ujęcie ich w sposób spójny pogłębia jeszcze wspomniane komplikacje. Można pokusić się o powtórzenie pewnego schematu stosowanego w różnych wariantach w większości syntez i opracowań, lecz z uwzględnieniem pryzmatu postrzegania idei, jakim jest organicyzm i mechanicyzm. Schemat ten sprowadza się do wyłonienia kilku grup nurtów doktrynalnych, których miarą jest stosunek do osiągnięć dwóch wieków poprzednich, a więc: 1) aprobaty i dalsza kontynuacja; 2) reakcja negatywna i odrzucenie tego dziedzictwa z propozycją przynajmniej częściową powrotu do przeszłości, czasem znacznie starszej niż wiek XVII; lub 3) zachowania jej ocalałych pozostałości; wreszcie 4) stworzenie nowej lub pozornie nowej alternatywy na podstawie świeżo powstałych gałęzi wiedzy i nauki oraz odkrycia i wynalazki, które znalazły swój wyraz w ich upowszechnieniu w życiu codziennym. Oczywiście i ten schemat nie jest na tyle elastyczny, by nie istniały przeróżne wyjątki, czasem daleko wybiegające poza jego ramy.

Jak zwykle, pojawia się kontrowersja w zakresie cezur czasowych. Specyfika omawianej problematyki powoduje, że przyjmowanie cezur zapożyczonych z historii i historiografii nie do końca zdaje tu egzamin. Oczywiście, w sposób umowny możemy przyjąć za początek wieku XIX rok 1815, a za jego koniec lata 1914-1918, czyli pierwszą wojnę światową. Podobnie możemy postąpić z wiekiem XX i podzielić go cezurą drugiej wojny, licząc od tego momentu czasy nam współczesne. Wprowadzenie jednak pojęć organicyzmu i mechanicyzmu oraz rozwoju wiedzy w różnych dziedzinach nauki, a także epokowych wręcz odkryć i wynalazków musi prowadzić przynajmniej do refleksji nad problematycznością tychże utrwalonych podziałów czasowych. Przykładowo, dla biologii i nauki o człowieku, potem wielu doktryn pochodnych, cezurą będzie powstanie dzieła Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków* (1859); dla nauk medycznych – odkrycie antyseptyki przez Josepha Listera, stworzenie pierwszej szczepionki przez Eduarda Jenera, rozwój praktycznie stosowanej mikrobiologii przez Ludwiga Pasteura, Roberta Kocha czy Ignaza Ph. Semmelweisa czy wreszcie odkrycie anestezji. W wieku XX podobną rolę odegra stworzenie pierwszej sztucznej nerki lub pierwszy przeszczep serca przez Christiana Barnarda, wreszcie najbardziej kontrowersyjne wkroczenie w świat genetyki (Wilkins, Crick, Watson), związane z pojęciem inżynierii genetycznej. Jeszcze inne cezury zaproponują fizycy teoretycy, wskazując na stworzenie teorii i mechaniki kwantowej przez Maksa Plancka, a więc znów dalsze sięganie w głąb materii, a z drugiej strony stworzenie przez Alberta Einsteina szczegółowej, a potem ogólnej teorii względności, dla fizyków doświadczalnych cezurą będą odkrycia Enrica Fermiego, Jacoba R. Oppenheimera czy Ulama i Tellera, prowadzące do rozszczepienia jądra atomowego, a potem syntezy, zmierzające wprost do broni nuklearnej i termonuklearnej. Dla kosmologów takimi samymi cezurami będą teorie „wielkiego wybuchu”, „ucieczki galaktyk”, teorie wielości czasu, zakrzywienia czasoprzestrzeni czy „czarnych dziur”, choć związek tych teorii, a po części hipotez, z fizyką jest oczywisty. Na polu komunikowania się i informacji będą to wynalazki telewizji, radia (właśnie ta kolejność), a potem wspomnianego komputera osobistego i stworzenie Internetu, gdzie rzeczywistość zaczyna być dzielona na realną i wirtualną. Przykłady te wyrywkowo tylko obrazują możliwości dzielenia czasu historycznego z punktu widzenia rozwoju wiedzy o naturze i jej prawach, gdzie następuje stopniowa synteza różnych gałęzi wiedzy, zacierająca coraz bardziej granice pojęć organizmu i mechanizmu. Z drugiej jednak strony, dostrzec można procesy atomizujące ten rozwój wiedzy i właśnie swoistą jej separację oraz entropię poprzez wyspecjalizowanie alienujące ją ze świadomości społecznej, która zdaje się też ulegać swoistemu rozproszeniu w ramach układu globalnego. Nie każda bowiem teoria lub odkrycie odgrywało czy odgrywa większą rolę dla życia przeciętnie wykształconego człowieka, natomiast te, które przekładają się

na długość, jakość życia, jego zagrożenie lub zagładę, mają znaczenie podstawowe. Problem ten wymagałby tu odrębnego wyводу.

Dotyczy to również idei powstających na tle tych zmian; rządzą się one jednak nieco innymi prawami. Na przykład, teoria Darwina jest zarzewiem gorącego sporu światopoglądowego oraz polem do powstawania doktryn politycznych i społecznych, z rasizmem włącznie, ale dla życia codziennego wielu ludzi ma dziś takie samo znaczenie, co teoria zakrzywiającej się czasoprzestrzeni. Jednakże, w aspekcie niniejszych rozważań problem zmiany pojęcia organizmu, mechanizmu, kształtu natury i jej praw jest wręcz podstawowy. Problem ten, dostrzegany wyraźnie już w wiekach poprzednich, w omawianej tu fazie osiągnął znaczenie nie do przecenienia, zmuszając zwłaszcza w wieku XX do poszukiwania rozwiązań nowych, odbiegających zasadniczo od przeszłości. Skutkowało to między innymi koniecznością rewizji koncepcji prawa naturalnego i „odnową” jej w kierunku akomodacji do zbyt szybko zmieniającego się otoczenia.

Wracając do wspomnianego wyżej schematu, wyraża się on najczęściej w trzech twierdzeniach. Pierwszym, że liberalizm i pokrewne mu doktryny, uznawane za sztandarowy nurt idei XIX i po części XX wieku, są niemal genetycznie związane z mechanicyzmem jako pewnym szerokim światopoglądem, w ramach którego społeczeństwo, naród czy państwo to luźny agregat silnie zindywidualizowanych jednostek, stanowiących autonomiczne wartości i zarazem części składowe. Części równe sobie, a więc takie, które jak w mechanizmie można zastąpić innymi bez szkody dla całości agregatu. Zdanie takie wyrażają najczęściej krytycy liberalizmu. Drugą częścią tego schematu jest twierdzenie, że wszelkie doktryny o zabarwieniu tradycjonalistycznym (reakcyjne, konserwatywne) są, z natury rzeczy, przesycone organicyzmem, jako immanentnie związane z dziedzictwem, czyli bezrefleksyjnym przyjmowaniem całości spuścizny przeszłości lub dokonywaniem świadomego wyboru tradycji (J. Szacki). Organicyzm mieściłby się tu również jako światopogląd generujący naturalny obraz ładu i hierarchii, którego skutkiem są nadrzędne wobec prawa pozytywnego prawa rozmaicie rozumianej natury. Jednostka zaś jako komórka stanowi część składową tej wyższej całości, lecz jako niezbędny jej element. Trzecią częścią tego schematu jest twierdzenie, że rozwój nauk humanistycznych i przyrodniczych ma moc tworzenia idei politycznych i społecznych wyalienowanych z ideologii „starych”, które są wyłącznie spekulacją nie opartą na obiektywnych prawidłach wiedzy, a rola ich jest mamiąca wobec umysłu ludzkiego. Sugestia istnienia takiego schematu jest, z mojej strony, może i symplifikacją, ale zbyt często dostrzegam go w różnych opracowaniach z zakresu historii doktryn, gdzie terminy takie, jak na przykład indywidualizm, antyindywidualizm, obiektywizm, wyraźnie do takiej schematyzacji nawiązują, choć nie sposób ich uniknąć.

Do schematu tego należy również społeczna i *par excellence* polityczna nauka wielkich religii monoteistycznych, a więc na przykład chrześcijaństwa czy islamu. Są one genetycznie związane z refleksją organiczną, a ta w obu przypadkach przesądza o kształcie natury, jej pochodzeniu, wreszcie skutkach prawnych, na przykład prawo *szariatu*. Myśl społeczna Kościoła katolickiego nie jest tu wyjątkiem. Nie wykluczyło to w wieku XIX ewolucji, dla której cezurą wewnętrzną stał się pontyfikat Leona XIII, z przeniesieniem prawa własności w obręb prawa naturalnego, a nie wniosków zeń płynących. Istotnej zmianie uległo też spojrzenie Kościoła na problem pracy człowieka w okresie od II Soboru Watykańskiego po pontyfikat Jana Pawła II. Odnośnie do tytułowych kwestii, Kościół pozostał w nurcie organicystycznym i to w dość klasycznym wydaniu, zwłaszcza do pontyfikatu Leona XIII, kiedy polityka papieża odznaczała się głęboką zachowawczością, jeśli nie wręcz reakcyjnością. Nową jakość wносиły koncepcje Piusa XI, postulujące budowę społeczeństwa korporacyjnego (zaczepnięte zresztą z teorii świeckich i nie związanych z Kościołem), co jednak w praktyce pozostało wartością postulowaną. Nie sądzę, by poglądy organiczne Kościoła w szerszej skali miały ulec głębszym przewartościowaniom. Tworzenie na tej kanwie świeckich koncepcji adaptujących rzeczywistość społeczno-gospodarczą do osiągnięcia przynajmniej teoretycznej zgodności z nauką Kościoła, jest oczywiście możliwe, choć na przykład samo pojęcie „ordoliberalizmu” jest, w moim przekonaniu, swoistym *contradictio in adiecto*, bowiem wymagałoby to gruntownej reinterpretacji terminu *ordo* w rozumieniu Akwinaty.

Oczywiście, przytoczony wyżej schemat nie jest ani elastyczny, ani na tyle uniwersalny, by mógł w pełni zadowolić w zakresie stopnia zróżnicowania i złożoności idei, jakie stworzyły te dwa wieki. Istniały bowiem koncepcje pośrednie otwierające drogi prowadzące w różnych, może i przeciwnych kierunkach. Do takich należy filozofia Kanta, który przez jednych postrzegany jest jako kontynuator idei oświeceniowych, przez innych jako twórca podstaw idealizmu niemieckiego (Fichte, Hegel) odwracającego się od oświecenia, przez współczesnych interpretatorów bywa określany jako filozof reakcyjny, a czasem jako „ojciec” odrodzonego neokantyzmu, empiriokrytycyzmu lub – gdy idzie o prawo – patron normatywizmu. W tym wypadku istotne dla tematu wydaje się być spojrzenie Kanta na istnienie Boga, jako rezultatu nie aktu wiary, ale rezultatu działania krytycznego rozumu. Stworzenie przezeń słynnego imperatywu kategorycznego, czyli nakazu czystego rozumu, oraz imperatywu praktycznego stworzyły wraz z jego teorią wolności, relacjami pomiędzy moralnością i prawem pomost, który w przyszłości prowadził zarówno w kierunku skrajnego pozytywizmu w wydaniu normatywistycznym Kelsena, jak i mógł służyć odnowie idei prawa naturalnego, nie przywiązanej w swej genezie do religii, ale też nie będącej ideą skrajnie racjonalistyczną, jak u niektórych filozofów

oświecenia lub czasów nam współczesnych. Przykład ten jest o tyle zasadny, że wysoko podniesiona konieczność i rola samouświadomienia moralnego człowieka przez jego praktyczny rozum stanowi przykład stawiania właśnie nowych pytań o kondycję ludzką, pytań wychodzących od samej jednostki.

Liberalizm, który wkroczył w tę fazę jako zwycięski efekt oświecenia i rewolucji swoją siłę opierał na trzech podstawowych wartościach (hasłach?), a mianowicie wolności, demokracji i własności. Do dziś zresztą w obiegowym języku polityki uważane są one za synonimy myślenia liberalnego, nawet wtedy, gdy politycy nie zawsze je pojmują (wyjątkiem jest ich osobista własność) i niezbyt dobrze wiedzą, jak aplikować je w praktyce życia społecznego. Liberalizm, który w omawianej fazie przeszedł bardzo długą ewolucję, trudną dla tak krótkiej charakterystyki, jaka jest tu możliwa, zmienił treść i zakres tych wartości wraz z zachodzącymi przemianami. Świadomie nie wysunąłem tu kwestii racjonalizmu, indywidualizmu lub form ustrojowych państwa oraz prawa, bowiem te właśnie cechy podlegały zmianom największym. Wystarczy spojrzeć na kwestię racjonalizmu lub prawa w ujęciach katolickich prekursorów liberalizmu – Lamennais'a i Actona, aby dostrzec różnicę światopoglądową właśnie w kwestii racjonalizmu, prawa i indywidualizmu, w porównaniu chociażby z Constantem, Benthamem lub współczesnym nam Berlinem czy Hayekiem. Odnosi się to również do kwestii organicyzmu tych pierwszych, jak i implikacji prawnonaturalnych jako ich konsekwencji. Zakwestionowanie przez klasycznych liberałów i utylitarystów, jak właśnie Constant, Bentham, James Mill czy demokratyczny liberał John Stuart Mill, organicznego i hierarchicznego porządku świata na rzecz wolności jednostki i jej praw, stającej się osią koncepcji społeczeństwa, odbywało się pod wpływem dwóch zasadniczych czynników natury zewnętrznej. Pierwszym była obiektywna konstatacja, że natura utraciła swój pierwotny wymiar i kształt pod wpływem rozwoju nauki i wiedzy, w tym szczególnie dla liberałów angielskich ważnej ekonomii. Drugim był rozwój nauki prawa i powstanie pozytywizmu prawniczego w różnych jego wersjach jako rzeczywistej i dominującej alternatywy dla prawa naturalnego. Oba te czynniki sprawiły, że liberalizm, zarówno w wersjach bardziej konserwatywnych (Bagehot, Faguet) czy nawet libertariańskich, nie odszedł już od naukowego pojmowania natury oraz różnych wersji pozytywizmu prawniczego i konwencjonalizmu w zakresie powstawania prawa. Tym samym, ginął problem zderzenia organicyzmu z mechanycyzmem i ich wpływu na kształt natury i jej praw. Jednocześnie podkreślić należy, że podstawową przesłanką sukcesu liberalizmu w wieku XX była otwartość i zdolność przystosowawcza do wszelkich nowych osiągnięć wiedzy i zmieniającej się rzeczywistości. Możliwość pomieszczenia w jego ramach pluralizmu światopoglądowego i jego skutków była walorem (w oczach krytyków libe-

ralizmu jest to relatywizm etyczny), którego nie miały idee tradycjonalistyczne, a również idee oparte wyłącznie na mniej lub bardziej naukowej podstawie.

Reakcja na oświecenie i rewolucję francuską zrodziła – równie trwała jak liberalizm – grupę ideologii i doktryn o charakterze **tradycjonalistycznym**. Podkreślam ten przymiotnik, albowiem przeciwny jestem łączeniu tychże zjawisk pod zbiorczym określeniem konserwatyzmu, gdyż *criterium divisionis* pozostaje dla mnie stosunek do przeszłości i tradycji (jw. za J. Szackim), a nie dzielenie hipotetycznego konserwatyzmu na angielski i kontynentalny lub jego wersje „narodowe”. Tu problem opozycji organicyzmu i mechanicyzmu oraz postrzegania natury i jej praw miał się zgłębiać inaczej. Od najostrzejszych form reakcjonizmu de Maistre'a z suwerenną władzą Boga i jego ziemskim odpowiednikiem władzy papieża oraz hierarchicznego i organicznego społeczeństwa opartego na fundamencie sprawiedliwości, czyli roli kata, poprzez bardziej umiarkowaną ideę de Bonalda, nurty tradycjonalizmu zdawały się rozbiegać w kierunkach różnych, choć immanentną ich cechą pozostawała wiara w organiczną strukturę natury o przeważnie boskim pochodzeniu i organiczne bytowanie społeczeństw, narodów i państw. Oczywiście, było to powodowane różnymi przesłankami historycznymi. Inna bowiem musiała być wspomniana wyżej ostra reakcja Francuzów w tej ich części, która została dotknięta bezpośrednio skutkami rewolucji i imperializmu Bonapartego; inna Niemców, upokorzonych klęskami militarnymi i faktyczną okupacją; inna jeszcze Anglików, obserwujących spoza wód Kanału niszczenie ukochanej przez nich równowagi politycznej i dominację Francji. Stąd też, większość podziałów ideowych wprowadza wprawdzie pewne kryteria narodowe, oddzielające od siebie poszczególne nurty tradycjonalizmu, lecz nie jest to zadaniem niniejszego opracowania. Kryterium poszukiwania wątku organicznego skłania raczej do unifikacji tych zjawisk ideowych niż dyferencjacji poszczególnych jego odmian. Odmiany te w ramach zakreślonych przez organicyzm oczywiście istnieją z racji historii i tradycji poszczególnych państw, lecz nie narusza to do końca pewnej zasady ogólnej. Przykładem takim może być romantyzm w jego aspekcie politycznym, który określiłbym raczej jako pewien styl myślenia, w ramach którego nadawane są odmienne zabarwienia natury politycznej. Styl stanowiący opozycję wobec racjonalizmu oświeceniowego i metody poznawania rzeczywistości, co łączy go w pewną całość. Doświadczenia zaczerpnięte z własnej tradycji narodowej rozbijają ten nurt romantyzmu na swoiste odmiany, na przykład romantyzm niemiecki, polski, angielski czy rosyjski. Czynnikiem łączącym ponownie staje się tytułowy wątek organiczny, ale jego umocownia historyczne oraz wnioski będą odmienne. Sięganie do wyidealizowanego średniowiecza, monarchii stanowej, monarchii jako ideału ustrojowego w ogóle, naturalnego podziału społecznego opartego na równie naturalnym

podziale pracy, idealizacji Świętego Cesarstwa Narodu Niemieckiego, ideałów gminowładztwa polskiego i parlamentaryzmu wieku XVI, a czasem ewokacja mitów i legend narodowych etc., to wszystko prowadziło do tworzenia pewnego modelu myślenia mającego wykazać, że rzeczywiście naród (państwo) jest tworem naturalnie wyrosłym z przeszłości, mającym egzystować w tej formie w teraźniejszości i rozwijać się tym torem w przyszłości. Uderzające są tu podobieństwa niektórych stwierdzeń Burke'a i Adama Müllera, tudzież powoływane przez nich organiczne przenośnie. Rewolucja dla tradycjonalistów stawała się nie tylko anomalią wobec rozwoju ewolucyjnego, ale wynaturzeniem biegu historii i tradycji, a dla chrześcijan zaprzeczeniem Tomaszowego aksjomatu, że *conservatio est continua creatio*. Drugim członem, a raczej następstwem tej formy myślenia politycznego, było poszukiwanie właściwego kształtu prawa i jego genezy. Tu można dostrzec również pewne odmienności w postaci odwołania się do klasycznych wzorów antycznych, modelu chrześcijańskiego lub prawa zwyczajowego poszczególnych państw. Wspólnym jednak mianownikiem pozostawały historyzm lub tradycjonalizm ujęcia i wyjściowe przyjęcie założenia, że rozwój prawa jest naturalną ewolucją organiczną, zaś rozwijający się pozytywizm prawniczy jego nienaturalnym i relatywistycznym zaprzeczeniem. Tradycjonalizm XIX wieku otrzymywał też zróżnicowaną szatę formalną od form poetycko-fantastycznych po racjonalne wywody naukowe, które jednak, w gruncie rzeczy, nie zmieniały istoty i treści powolnego i właśnie organicznego jego rozwoju. Mając świadomość rozległości i dalekosiężności tego prądu ideowego, ograniczyłem tu świadomie jego egzemplifikację i większą część materii doktrynalnej. Nie można jednak abstrahować od tego, że oprócz pewnych zalet tradycjonalizmu, takich jak chociażby stworzenie alternatywy dla przesadnego, a czasem i absurdalnego racjonalizmu i ponowne wprowadzenie w orbitę zainteresowań człowieka sfery jego duchowości, czy nawet tylko uczuciowości, nie mówiąc już o stronie estetycznej i artystycznej, to jednak ogół skutków negatywnych, które pojawiły się z całą siłą w wieku XX był przeważający. Nacjonalizm, rasizm, odmiany imperializmu, militarystyki i totalitaryzmu minionego wieku nie były, oczywiście, bezpośrednio związane z doktrynami tradycjonalizmu; te ostatnie jednak niosły ze sobą załączkowe formy idei antyhumanistycznych i w sumie antyhumanitarnych, redukując w swych różnych odmianach rolę jednostki do funkcji, jakie spełnia w większych i właśnie organicznych całościach, takich jak naród czy państwo. Tu z pewnością odegrał swoją rolę system Hegla i jego stosunek do państwa pruskiego. Ponadto, poprzez samoograniczenie się w ramach organicyzmu i koncepcjach prawa naturalnego (w starym stylu) lub wyłącznie historycznego jego ujmowania, tradycjonalizm – nie po raz pierwszy – tworzył formę zamkniętą na gwałtownie zmieniające się w świadomości ludzkiej oblicze świata i rzeczywistości. Dlatego, odnowa idei prawa natu-

ralnego w wieku XX była wprawdzie koniecznością, ale napotykaną na ogromne trudności przystosowawcze i nie znajdującą aż tak oczekiwanego rezonansu co niegdyś.

Krystyna Chojnicka w swej części podręcznika historii doktryn ujęła w cudzysłów słowa światopogląd naukowy, pisząc o jego drogach i bezdrożach, co zresztą uzasadniła w sumie przekonywująco. Rzeczywiście, trudno nazwać „naukowymi” koncepcje na przykład Gobineau, „ideologów” niewolnictwa, Chamberlaine'a lub niektórych wywodów Lenina. Problem tkwi, w moim przekonaniu, w czym innym. Większość przywołanych nazwisk i przykładów również w innych syntezach polskich i zagranicznych jest rzeczywiście związana z określoną dziedziną nauki i zajmuje w nich przeważnie poczesne miejsce. Kontrowersja rodząca się w tym punkcie rozważań ma inne, w moim przekonaniu, źródła. Ironizując nieco, mogę stwierdzić, że większość uczonych, czy raczej zawodowo uprawiających naukę, ma niemal „organiczną” skłonność do postrzegania i tłumaczenia świata przez pryzmat własnej dziedziny czy dyscypliny naukowej. Dotyczy to także czasem i historyków doktryn, zbyt gorliwie wierzących, iż opis świata ideą zmienia rzeczywistość, a w szczególnie jaskrawych przypadkach, że przeniesienie ich własnego światopoglądu na grunt tej nauki historycznej przyczyni się do poprawy tejże rzeczywistości. Po tej dygresji stwierdzić wypada, iż przyczyna leży w swoistej absolutyzacji i próbach budowy własnych doktryn na podstawie wyłączności konstatacji, jakie poczynili w uprawianej przez nich dyscyplinie. W ten sposób rodziły się szkoły socjologiczne, psychologiczne, ekonomiczne, antropologiczne, czy etnopsychologiczne doktryn politycznych i prawnych, zagarniające wręcz i monopolizujące domenę bynajmniej nie ograniczoną do horyzontu tych dziedzin czy jej poszczególnych dyscyplin. Co więcej, silnie artykułowane było przekonanie, że aparat metodologiczny stosowany przez nich jest jedynym wiarygodnym narzędziem w doprowadzeniu do odkrycia rzeczywistej prawdy. Stąd, w większości tych szkół mniej lub bardziej wyeksponowana niewiara w ideologie „stare” lub tworzone *antiquo modo*, z socjalizmem i komunizmem włącznie. Przykład zresztą Marksa i Engelsa oraz koncepcja naukowego socjalizmu i posłużenie się materializmem dialektycznym i historycznym w budowaniu „praw obiektywnych” jest paradoksalnym przykładem próby monopolizacji w widzeniu historii i opisu świata. Paradoksalnym, bo potraktowanym przez świat Comte'a czy Pareta na równi z konserwatyzmem czy liberalizmem. Ponieważ jednak budowanie doktryn *nowych*, a opartych na wspomnianych już dziedzinach wiedzy, musiało abstrahować od organicyzmu i mechanicyzmu w omawianej tu postaci oraz w postrzeganiu natury niemal wyłącznie w aspekcie na przykład socjologii czy psychologii, prawa, jakimi miała się rządzić tak widziana natura, odbiegają od przyjętej w tym tekście konwencji. Oczywiście, u niektórych socjologów można dostrzec ślad myślenia posia-

dający wymiar organiczny, by przypomnieć nazwiska Ferdinanda Tönniesa lub Léona Duguita, lecz wnioski ostateczne były tu zasadniczo odmienne. Choć obaj zajmują, z racji ich wagi, należne im miejsce, znajdują się one w innej płaszczyźnie rozważań niż tutaj podjęta.

Zgoła odmiennie ma się rzecz z potraktowaniem prawa jako nauki. Zrodzony w pełnym kształcie pozytywizm prawniczy wieku XIX, ogniskujący się w dziełach Austina, Iheringa, Jellinka i wielu innych, a w wieku XX doprowadzony do swoistego ekstremum w postaci normatywizmu Kelsena, stał się aż po dzień dzisiejszy rzeczywistą opozycją i alternatywą wobec prawa naturalnego zarówno w dawnej, jak i obecnej postaci. Oczywiście, pozytywizm nie łączy z mechanicyzmem, organicyzmem i opisem natury nic, co by stanowiło kanwę do rozwijania dalszych dywagacji w tym względzie. Dostrzec należy w nim jednak siłę motoryczną, która dała wystarczający impuls do podjęcia nie tylko odnowy prawa naturalnego wieku XX, ale również powstania różnorodnych idei sprawiedliwości, a także wpłynęła mobilizująco na odnowę oblicza niektórych doktryn tradycjonalistycznych oraz nowe i nieprzewidywalne jeszcze idee łączące historię ze współczesnością.

VI

Poświęcenie odrębnej części tych rozważań problemom współczesności nie wynika bynajmniej z przesłanek chronologicznych, lecz jest wyrazem rosnącej hipotetyczności własnych refleksji i sceptycyzmu autora wobec ewentualnych prognoz niektórych myślicieli. Prawie każdy schyłek wieku przynosi takie rozważania, których autorzy usiłują przewidywać ciąg dalszy i w zależności od ich nastawienia są to wizje katastroficzne lub optymistyczne, ale prawie zawsze profetyczne. Do takich należą prace na przykład Tofflera czy zmieniające się wciąż poglądy Fukuyamy lub ostatnie dzieła Huntigtona. Posiadają one wprawdzie mocne uzasadnienia w rzeczywistości, lecz ich wymowa futurologiczna jest po prostu niesprawdzalna. Na tym tle formalnego końca tysiąclecia trwa jednak kontynuacja właściwie większości problemów ideowych, jakie zrodziły wieki poprzednie, choć w wypadku wybranej tu problematyki mamy do czynienia z kolejną fazą kryzysu.

Doświadczenia totalitaryzmów wieku XX przyniosły gorzkie analizy zarówno ich istoty, jak i historycznej genezy, by wspomnieć nazwiska: Poppera, Arendt czy Fromma. Szok drugiej wojny światowej spowodował konieczność praktycznego ukarania zbrodniarzy wojennych, a więc znalezienia nie tylko kwalifikacji ich czynów, ale neutralnej światopoglądowo podstawy prawnej. Sytuacja ta, choć zgoła odmienna, przypominała poniekąd dylematy Grocjusza, poszukującego oparcia dla „prawa narodów”. Fakty te były niewątpliwym stymulatorem powrotu do idei prawa naturalnego, choć nie

rozwiązywały do końca wewnętrznego zastoju czy kryzysu tego prawa. Czynnikiem wzmagającym tę bezradność stała się później nauka i jej dokonania. Rozpoczęło się i trwa gruntowne zacieranie dawnych ujęć natury w jej klasycznym organicznym i mechanicznym znaczeniu, co więcej, w niektórych wypadkach dochodzi do syntezy i to wcale nie na gruncie teorii, lecz praktyki życia codziennego, by wspomnieć chociażby medycynę lub informatykę. Zwolennicy tradycyjnych ujęć stanęli wobec dylematów moralnych, na przykład eutanazji, antykoncepcji, badań prenatalnych czy inżynierii genetycznej, a z drugiej strony – wobec kwalifikacji prawnej dotąd nieznanych nadużyć i przestępstw, jakie zrodził Internet. Rzeczywiste próby odnowienia szkoły prawa naturalnego były jednak znacznie wcześniejsze i wywołane swoistą bezradnością jego zwolenników wobec naporu różnych odmian pozytywizmu, tak europejskiego, jak i amerykańskiego.

Trudno tu nie wymienić Rudolfa Stammlera, jako twórcy formuły *prawa natury o zmiennej treści*, gdzie dotknął on może najbardziej trudnego w tym obszarze problemu i zarazem podstawowej słabości koncepcji prawnonaturalnych, bowiem nawet formalnie pojmowana niezmiennosc tych praw wobec zmienności pojęcia natury i rzeczywistości jest właśnie istotą tej słabości. Korzenie myślenia tkwiące w filozofii Kanta dały tu asumpt do stwierdzenia mocy porządkującej umysłu ludzkiego, a więc i mocy adaptacyjnej. Inny niemiecki prawnik Gustaw Radbruch, który doznał swoistej konwersji poglądów pod wpływem skutków panowania Hitlera, a pośrednio i koncepcji decyzyzmu Carla Schmitta, przechodząc z pozycji umiarkowanego pozytywizmu w stronę prawa naturalnego, doskonale rozumiał, że i ono nie może trwać w dawnej postaci. Dla Radbrucha możliwy wydawał się kompromis między pozytywizmem, gwarantującym bezpieczeństwo prawa, a sprawiedliwością oraz dobrem reprezentowanym przez prawo naturalne. Inne wyjście proponował Amerykanin Lon Louvois Fuller, dążący do określenia granic posłuszeństwa prawu pozytywnemu. Rozwiązania szukał w ustaleniu takich warunków tworzenia prawa (w sumie ośmiu), które gwarantowałyby „wewnętrzną moralność prawa”, nawiązując w ten sposób do koncepcji prawa natury jako weryfikatora nie tylko powstawania prawa, ale i jego obowiązywania.

Na tle tych trzech przykładów rodzi się jednak – przynajmniej dla mnie – podstawowe pytanie, czy w szukaniu formuły zmiennej treści, kompromisu z pozytywizmem, wreszcie formalistycznym tworzeniu warunków powstawania prawidłowo skonstruowanego prawa, nie zatracą się pierwotna istota prawa naturalnego, polegająca na związku z określonym kształtem natury, jego wyraźnie zaznaczoną nadrzędnością i obiektywnością obowiązywania, wreszcie z jego – na różne sposoby pojmowaną – ale jednak niezmiennością? Czy wymiar i walor prawa naturalnego w dość nieuchwytnych postaci, jako kształtu moralności i sumienia, nie zostaje sprowadzony do

poziomu empirycznie i racjonalnie skonstruowanego kodeksu nakazów i zakazów? Są to pytania, na które nie sposób odpowiedzieć, mając jednocześnie świadomość, że koncepcje te nie przyniosły wymiernego wyrównania dysproporcji pomiędzy pozytywizmem a prawem naturalnym, zaś to ostatnie trwając w dawnej postaci znajdzie się siłą rzeczy w postępującym odwrocie. Regres ten jest, w moim przekonaniu, wynikiem zarówno zerwania więzi z tradycyjnie rozumianą naturą, która już w owym przeszłym kształcie nie istnieje, jak w równym stopniu z tym znaczeniem entropii świata idei, o jakim wspominałem na wstępie. Rozproszenie będące jej cechą immanentną dotyka w skali globalnej wszystkich dziedzin życia i tłumaczenie ich za pomocą słowa-wytrychu, jakim jest *globalizacja* (odmieniana na różne sposoby), nie zmienia tkwiących w ludziach chęci do porządkowania i prób systematycznego układania rzeczywistości.

Odpowiedzi nie przyniosło też zjawisko neokonserwatyizmu w jego wszystkich odmianach. Śmiem twierdzić, że próby odnowy prawa naturalnego były znacznie bardziej odważne, niż propozycje większości przedstawicieli tego ruchu. Konserwatyzm Erica Voegelina, przynajmniej dla omawianej tu problematyki, nie wniósł nic nowego ponad nieprzekraczalną granicę średniowiecza i takiego postulowania oglądu dzisiejszego świata. Nieco dalej szedł Russell Kirk (skądinąd znany autor „powieści gotyckich”). W myśli jego dominującą rolę odgrywa konserwatyzm Burke’a, stanowiący pewien drogowskaz dla adaptacji konserwatywnych idei do rzeczywistości amerykańskiej, choć było to raczej „pobożne życzenie”, nieżyjącego już pana na posiadłości Piety Hill. Największą rolę, w moim przekonaniu, odegrała myśl Michela Oakeshotta i jego koncepcja społeczeństwa jako *stowarzyszenia obywatelskiego*. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością propozycją pewnego historycznego i organicznego pojmowania nowej rzeczywistości, uwzględniającego odmienności natury i jej praw w czasach współczesnych. Celna była również jego krytyka racjonalizmu, choć postulat odkrywania praw kształtujących powstawanie społeczeństwa w historii przypomina dziewiętnastowieczne koncepcje i nomotetyzm Henry’ego Th. Buckle’a. Wpływową ideowo (szczególnie obecnie za prezydentury G. Busha jr.) wydaje się neokonserwatywna grupa wywodząca się z korzeni koncepcji Leo Straussa w osobach Irvinga i Billa Kristollów, Michela Novaka, a wcześniej Normana Podhoretza. Choć pierwotnie wspólnym mianownikiem ich poglądów był antykomunizm, obecnie ta odmiana neokonserwatyizmu zdaje się niebezpiecznie skłaniać w kierunku podkreślania amerykańskiej dominacji i przywództwa światowego. W sferze tytułowej problematyki trudno jest jednak dostrzec jakąkolwiek oryginalność, stanowiącą propozycję dla zmian w istniejącym stanie rzeczy.

Zbliżając się do końca tego zbioru refleksji nie twierdzę, że spór organicyzmu i mechanicyzmu oraz jego wpływ na kształtowanie się opisu natury

i jej praw jest problemem zamkniętym. Owszem, uważam, że pewien poważny etap, i może najważniejszy w jego dziejach, dobiega końca, nie oznacza to jednak, by tak jak w wiekach XVII i XVIII nie nastąpiło jego odrodzenie. Tyle, że zupełnie na innych warunkach i w innych kategoriach pojęciowych i przedmiotowych. Nie liczę tu na znaczący wpływ zjawisk typu postmodernizmu lub New Age (czasem oba pojęcia są kojarzone wspólnie), które – poza zamieszczeniem terminologicznym, synkretycznym światopoglądem, eklektyzmem oraz zawsze potężną modą – nie prezentują żadnej spójnej alternatywy dla większości dylematów ideowych epoki, z tytułowym włącznie. Nadzieję pewną mogą budzić propozycje wywodzące się z filozofii nauki, których typowym przykładem stała się tak zwana gnoza z Princeton, a więc koncepcja stworzona przez tak wybitnych uczonych, jak von Weizsäcker, Hoyle, Bondi, Feynman i inni, przejmująca z dawnej gnozy jedynie dualizm, ale o nowym znaczeniu w postaci „świadomości kosmicznej” i ustanawianej przezeń „materii”. Dualizm ten przenosi się na naukę i poznanie, któremu dostępna jest tylko jedna strona, druga może być osiągalna poprzez pełne potwierdzenie teorii Plancka i Einsteina, osiągnięcia kosmologii, etologii porównawczej i rozwoju nauk biologicznych. Koncepcje te odrzucają mechanicystyczny obraz Wszechświata na rzecz nowo pojmowanego spirytualizmu. Nie jest to, oczywiście, żadna jeszcze odpowiedź, albowiem nie zostały jeszcze zadane właściwie postawione pytania.

Można więc, za Churchillem, powiedzieć, jak na razie: *Taka jest mądrość przeszłości, ponieważ wszelka mądrość nie oznacza mądrości nowej.*