John Milbank: Teologia i pozytywizm

W następstwie rewolucji francuskiej rozmaici katoliccy myśliciele zaprzeczali możliwości realizacji sekularnej polityki – na tej podstawie, że polityka musi mieć swą podstawę w jakimś „porządku” społecznym, bezpośrednio objawionym lub stworzonym przez Boga – pisze John Milbank w książce „Theology and Social Theory”, której fragment w polskim przekładzie publikujemy w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Projekt: sekularyzacja”.

W dyskursie liberalnym zakładano, że istnieje tylko wyobcowana, samowystarczalna jednostka. Ze wzajemnych powiązań między takimi jednostkami należało dedukować sferę polityczną i ekonomiczną, pojętą jako pewien sztuczny konstrukt, czy też jako efekt „chytrych” działań opatrzności. Tak czy owak kolektywny ład odniesiony był tutaj do jednostki na sposób negatywny i niebezpośredni.

W wieku XIX, początkowo we Francji, pojawił się odmienny, „pozytywny” dyskurs. Zakładał on – w charakterze nieredukowalnego faktu – istnienie nie tylko jednostki, lecz „całej sfery społecznej” czy też „organizmu społecznego”. W przeciwieństwie do sfery politycznej i sfery ekonomicznej, sfery społecznej nie trzeba było dedukować; była ona po prostu dana – wraz z całą swą niedającą się zgłębić skończonością. Dlatego też w ramach tej nowej nauki, koncentrującej się na nowym obiekcie, na „społeczeństwie”, nie usiłowano wyjaśnić zjawisk społecznych w taki sam sposób, w jaki wcześniej liberalizm próbował wyjaśnić zjawiska polityczne i ekonomiczne: usiłowano za to zidentyfikować i opisać sferę społeczną jako „pozytywne” *datum*, a także próbowano wyjaśnić jeszcze inne związane z człowiekiem zjawiska (*human phenomena*) poprzez ich odniesienie do owej ogólnej faktyczności. Inaczej niż ma to miejsce w liberalizmie, również relacja moralna łącząca jednostkę z kolektywnym porządkiem była tutaj pojmowana jako coś pozytywnego: z danego porządku „społecznego” wraz z implikowanymi przezeń kolektywnymi celami jednostka owa czerpie swoje własne cele i wartości.

„Socjologia” wyłoniła się w obszarze pozytywizmu. Jednak w tym samym obszarze, a w perspektywie historycznym znacznie wcześniej, wyłoniła się teologia społeczna nowego rodzaju. W następstwie rewolucji francuskiej rozmaici katoliccy myśliciele zaprzeczali możliwości realizacji sekularnej polityki – na tej podstawie, że polityka musi mieć swą podstawę w jakimś „porządku” społecznym, bezpośrednio objawionym lub stworzonym przez Boga. Wniosek ten nie był bynajmniej jakimś obskuranckim i tymczasowym zakłóceniem postępowego marszu liberalnego oświecenia. Wręcz przeciwnie, wyrażał on podjętą na nowo próbę uporania się z poważną antynomią, jaką napotykały sekularne nauki społeczne – czy to ludzie tworzą społeczeństwo, czy też to społeczeństwo tworzy to co [specyficznie] ludzkie? Pierwsze, „ekonomiczne” rozstrzygnięcie tej antynomii, polegało na powtórnym wprowadzeniu opatrzności, mającej być dopełnieniem naukowej polityki ugruntowanej w stwarzaniu przez człowieka politycznej rzeczywistości. Jednak nowa teologia „społeczna” przedstawiła nowe rozwiązanie. Skoro według tej teologii prawdą jest, że jednostka zawsze już uprzednio sytuuje się w obrębie społeczeństwa, to sensownym wydaje się zarówno odrzucenie tezy, że społeczeństwo jest jakimś *artificium*, jak i tezy, że jest ono niezamierzonym rezultatem działania jakiegoś opatrznościowego planu – i zamiast tego uznanie, że stanowi ono pewien aspekt tworu boskiej proweniencji.

> *Pomimo sekularystycznego odwrócenia istnieje fundamentalna ciągłość – zarówno jeśli chodzi o metodę, jak i założenia metafizyczne – pomiędzy „teologią społeczną” oraz „socjologią”*

Dyskurs pozytywistyczny idzie dalej niż ekonomia polityczna w powoływaniu się na Boga w charakterze „bezpośredniej” przyczyny rzeczywistości społecznej. Paradoksalnie jednak to właśnie w obrębie tegoż dyskursu wyłania się wyrazisty zarys pierwszej sekularnej i postteologicznej ideologii – a mianowicie socjologii Comte’a, a potem Durkheima. W niniejszym rozdziale zamierzam pokazać, że pomimo sekularystycznego odwrócenia istnieje

fundamentalna ciągłość – zarówno jeśli chodzi o metodę, jak i założenia metafizyczne – pomiędzy „teologią społeczną” oraz „socjologią”. „Sfera społeczna”, która według katolickich kontrrewolucjonistów została stworzona czy też objawiona bezpośrednio przez Boga, u Comte’a i Durkheima staje się czymś, co stanowi dar – i podlega kontroli – natury. Jednak socjologia posłuży się ową kategorią sfery społecznej w celu wyjaśnienia, zredukowania bądź redefinicji wszelkich zjawisk religijnych. W tym też tkwi dalszy paradoks: socjologia jest w stanie objaśnić czy nawet w pełni wytłumaczyć religię jedynie w stopniu, w jakim sama ukrywa własne teologiczne zapożyczenia i swój własny quasi-religijny status. Frazę „społeczeństwo jest Bogiem” zawsze można zdekonstruować, nadając jej postać „społeczeństwo jest obecnością Boga”, zaś wybór między pozytywizmem naturalistycznym i pozytywizmem teologicznym musi pozostać zasadniczo nierozstrzygalny. Rzecz jasna, mój własny pogląd jest taki, że wcale nie trzeba wybierać żadnej z tych dwóch form pozytywizmu.

Socjologia po oświeceniu

W ostatnich latach toczy się wielka dyskusja wokół kwestii, czy socjologię, zwłaszcza w jej wydaniu francuskim, należy uznać za dziecko kontroświecenia, czy też za wnuczkę oświecenia[1]. Zarówno Anthony Giddens, jak i Steven Seidman argumentują za istnieniem zasadniczej ciągłości pomiędzy socjologią z jednej oraz oświeceniowymi celami i liberalnymi wartościami z drugiej strony[2]. Autorzy ci wskazują na fakt zadłużenia Durkheima u Kanta i neokantystów, u Monteskiuszowi, Turgota i Szkotów, od których Durkheim zaczerpnął problematykę historycznej kontekstualności i względności, a nawet pewne obecne w ich pismach elementy pesymizmu w kwestii pewnych tendencji, jakie wykazuje ludzki „postęp”.

Wszystkie te obserwacje są słuszne, należy je wszelako rozpatrywać w kontekście. Przez cały wiek XIX postępowała stopniowa integracja pozytywizmu z elementami liberalizmu, i to *zarówno* w kręgach myślicieli katolickich, *jak i* wśród przedstawicieli sekularyzmu. Jednak specyficznie „socjologiczny” element myśli Durkheima, jak się przekonamy, zachowuje związki z tradycją pozytywistyczną. W przypadku autorów XVIII-wiecznych jest tak, że interpretowanie

obecnych w ich myśli elementów historycystycznych jako „antycypacji” socjologii – równoznaczne jest z anachroniczną próbą rozstrzygnięcia kwestii tożsamości socjologii. Myśliciele tacy jak Monteskiusz, Vico i Ferguson byli z pewnością zainteresowani istnieniem ukrytych wzajemnych powiązań między specyfiką praw, języka, obyczajów i podziałów społecznych w każdym okresie dziejów danego narodu. Jednak takie objęcie tych kwestii humanistyczną jurysprudencją wynikało z próby odkrycia genetycznych związków między nimi i nie opierało się – jak jest w przypadku socjologii – na metodzie śledzenia „stałej korelacji” pomiędzy pewnymi fenomenami kulturowymi i na dalszych próbach wyjaśniania tej „korelacji” poprzez odniesienie do funkcji owych fenomenów kulturowych w obrębie jakiejś sfery społecznej, bardziej fundamentalnej niż same te fenomeny. Jeśli w myśli wymienionych autorów można było dostrzec jakieś próby sformułowania „praw społecznych”, miało to związek z ich przywiązaniem do klasycznej typologii politycznej, w której obowiązywało rozróżnienie na społeczeństwa rządzone przez nielicznych, społeczeństwa zarządzane przez wielu oraz te zarządzane jednoosobowo. Powiązania genetyczne wpisywały się w tę typologiczną strukturę, zaś do pewnego stopnia trafne predykcje socjologiczne stawały się możliwe, jeśli się przyjmowało pogląd Polibiusza, zgodnie z którym republika, w której istnieją rządy wielu i która jest następczynią zarządzanego przez nielicznych ustroju arystokratycznego, zawsze narażona jest na groźbę utraty cnoty, a więc groźbę popadnięcia w anarchię. Remedium na ów kryzys mógł być ustrój monarchiczny (jak u Vica), zaś w przypadku Monteskiusza (jak już widzieliśmy) takim rozwiązaniem była wizja absolutystycznej władzy wyzutej z cnoty, za to opartej na „ekonomii” honoru oraz interesu własnego[3]. Saint-Simon mógł więc zaklasyfikować Monteskiusza po prostu jako filozofa „industrializacji” czy „ekonomizmu”, nie zaś, jak chcieli katoliccy kontrrewolucjoniści, jako filozofa jakiegoś *système*[4].

Pozytywizm nie był bowiem filozofią zajmującą się umacnianiem poczucia wspólnoty za pośrednictwem indywidualnych aktów cnoty, ani też nie troszczył się o możliwość zastąpienia politycznej republiki jakimś reżimem despotycznym czy ekonomicznym. Przeciwnie, dążył on do zidentyfikowania jakiegoś politycznego *système*, uprzedniego wobec wszelkiej polityki i jakiejkolwiek jednostkowej *prise de conscience*; jakiegoś zbioru faktów i praw społecznych uprzednich wobec cnoty oraz aktów wyznaczania celów działania. W

przeciwieństwie do republiki apriorycznie kolektywny charakter „społeczeństwa” nie mógł tak naprawdę zniknąć albo zostać przez coś zastąpiony. I tak przedstawiciele kontrrewolucji zakładali, że kiedy rewolucja francuska na fali szaleństwa liberalnego ducha negatywności usiłowała całkowicie zanegować pozytywną podstawę społeczeństwa, jaką były hierarchia w obrębie rodziny oraz absolutna władza, sfera społeczna mimo to dawała odczuć swą obecność za sprawą coraz większego rozlewu krwi, któremu kres mogło położyć jedynie przywrócenie powagi pozytywnemu *système*[5]. „Sfera społeczna” w ujęciu socjologii jest zapoczątkowana – i taką też pozostaje – jako kategoria zasadniczo ahistoryczna, stąd też nieadekwatność powoływania się na oświeceniowy historycyzm jako dowód prekursorskiego charakteru oświecenia wobec socjologii.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaż darowiznę w dowolnej wysokości.

Równie nieadekwatne jest pytanie o to, czy „pesymizm” socjologii – rozpoznawanie na jej gruncie dezintegrujących, alienujących, generujących anomię tendencji w obrębie nowoczesnego społeczeństwa – antycypowany był przez *les philosophes*. Wyznawany przez nich humanizm w pewnym sensie dopuszczał znacznie bardziej autentyczny pesymizm: pozostają teraz bowiem jedynie substytuty *virtù*, postęp zaś pociąga za sobą również element straty. Jednak według pozytywizmu nic nigdy nie może być zasadniczo stracone, zaś pozytywistyczny pesymizm jest czymś jedynie przejściowym: negatywna epoka liberalizmu wkrótce ustąpi miejsca etapowi, na którym sfera społeczna będzie transparentna i uchwytna, zaś organiczna wspólnota rozkwitnie jak nigdy wcześniej[6].

Zasadnicze skontrastowanie postaw widać na przykładzie dokonywanej przez Saint-Simona i Comte’a transformacji tematów zaczerpniętych z ekonomii politycznej. Obaj ci myśliciele akceptują zaklasyfikowanie przez Adama Smitha podziału pracy jako w pełni „naturalny” proces różnicowania, będący podstawową determinantą ludzkich dziejów[7]. Odrzucają oni jednak pogląd, że owo zróżnicowanie z konieczności wiąże się z indywidualizmem, konkurencją i nieskrępowaną wolnością rynkową; te rodzące antagonizmy zjawiska przynależą po prostu do przejściowej, metafizycznej epoki zdominowanej przez negatywne

> *Według pozytywizmu nic nigdy nie może być zasadniczo stracone, zaś pozytywistyczny pesymizm jest czymś jedynie przejściowym: negatywna epoka liberalizmu wkrótce ustąpi miejsca etapowi, na którym sfera społeczna będzie transparentna i uchwytna*

koncepcje prawa naturalnego. U swych podstaw wspomniane zróżnicowanie stanowi autokreację organizmu społecznego, który poprzez podział pracy pogłębia wzajemne zależności oraz skalę ludzkiej sympatii[8]. Osiągając taką świadomość, filozofia pozytywna jakoby zapoczątkowuje jakąś pozytywistyczną epokę, w której wszelki przemysł zorganizowany będzie na użytek kolektywnych celów. Złożone, zróżnicowane społeczeństwo jest społeczeństwem, w którym musi rządzić rozum, ten zaś realizuje po prostu cele pozytywnej nauki, w której nie może dochodzić do realnej rozbieżności zdań. Pozytywistyczna wspólnota jest więc „harmonistyczna" („*harmonistic*"), zaś jedyną obecną w niej formą zmagań są zmagania z naturą, zmierzające do objęcia nad nią kontroli. Jest to również jakiś „społeczny", postpolityczny porządek, ponieważ jego zorganizowanie jest po prostu „faktycznością" („*givenness*") o rozbudowanej organicznej strukturze.

Fakty społeczne i prawdy objawione

Robert Nisbet argumentował, że socjologia dzieliła z XIX-wieczną konserwatywną myślą katolicką pewien wspólny im obu etos ideologiczny: kładła nacisk na potrzebę wspólnej wiary, na niedającą się niczym zastąpić funkcję religii w zakresie podtrzymywania porządku społecznego, na polityczny prymat edukacji, na niezbędność hierarchicznej „władzy duchowej", podtrzymującej kulturową ciągłość, na doniosłość „mediatyzujących stowarzyszeń" takich jak korporacje i gildie[9]. Związek, jaki miał z takim etosem Comte, jest niezaprzeczalny, jednak niezgadzający się z Nisbetem Giddens zauważył, że Durkheim przejmuje od Comte'a nie tyle jakąś ideologię, a jedynie pewne elementy metody naukowej[10]. Konstatacja ta jest

zasadniczo trafna, ale tylko dlatego, że Nisbet nie zdołał przedstawić „niezbitych” argumentów na rzecz konserwatywnych korzeni socjologii.

Istnieją silne argumenty przemawiające za zasadniczą ciągłością linii zapoczątkowanej przez de Bonalda i de Maistre'a, a kończącej się na Comcie i Durkheimie, i to nie w kategoriach ideologii czy wyłącznie w kategoriach metody, lecz w zakresie zarówno metody, jak i założeń metafizycznych. Nisbet i inni autorzy skłonni są sugerować, że Saint-Simon i Comte zaczerpnęli od wspomnianych dwóch wielkich myślicieli kontroświeceniowych określone „postawy”, które następnie połączyli z analizą naukową w nowym stylu. Jednak zarówno de Maistre, jak i (w jeszcze większym stopniu) de Bonald już wcześniej pojmowali swoje teorie społeczne na modłę ściśle naukową, choć jednocześnie uważali je za teorie teologiczne. Obu tych autorów sytuować należy w obrębie tradycji określonej przez Funkensteina mianem „sekularnej teologii” – a mianowicie w obrębie dyskursu łączącego w sobie empiryczne analizy skończonych rzeczywistości z odwołaniami do tego co transcendentne. Jak powiada Funkenstein, taki dyskurs stanowi dziedzictwo szkotystycznej doktryny jednoznaczności znaczenia, obejmującej byt skończony oraz byt nieskończony[11]. W obrębie takiej perspektywy możliwe staje się stosowanie terminów takich jak „przyczyna” oraz „siła” – bez popełniania błędu ekwiwokacji – w odniesieniu do *agensa* zarówno ludzkiego, jak i boskiego, a tym samym możliwe staje się odkrycie „dowodu” na istnienie Boga, a także przywoływanie bożej obecności jako bezpośredniej przyczyny wyjaśniającej.

Mylące jest również obdarzanie tych myślicieli zwykłą etykietą „przedstawicieli kontrroświecenia”. W pewnym sensie przynależą oni raczej do „hiperoświecenia” czy też „postoświecenia”, antycypującego nawet pewne elementy obecne w myśli Nietzschego. A w każdym razie trudno byłoby za ortodoksyjnego katolika uznać (mającego powiązania z masonerią) de Maistre'a, którego myśl jest wyrazem „materializmu mistycznego”, zasymilowanego przez sekularny pozytywizm w sposób bardziej bezpośredni niż się zazwyczaj przyjmuje[12]. Podobnie jak materialista Hobbes, również de Bonald i de Maistre łączą Boga z działaniem arbitralnej i materialistycznie rozumianej władzy/siły. Tym jednak, co ich różni (choćby nawet w rozkładzie akcentów) nie tylko od Hobbesa, ale od całej tradycji liberalnego dyskursu, jest koncentrowanie się na tym co arbitralne, nie zaś koncentracja na formalnych

manipulacjach tym co arbitralne, będąca samą istotą liberalizmu. Argumentacja postoświecenia w skrócie przedstawia się następująco: o ile z formalnego punktu widzenia nadaje się do tego celu każdy odpowiednio stary *mythos* władzy, to jednak tym, co spaja społeczeństwa w praktyce, nie jest jakieś formalne uporządkowanie tego co arbitralne, lecz raczej treść tego co arbitralne, czy też oddanie się jakiemuś konkretnemu *mythosowi*[13]. Dlatego też słynne zakwestionowanie przez de Maistre'a możliwości prawnego regulowania kwestii świąt publicznych; w konfrontacji z rewolucyjną religią rozumu lud zachowuje dziwaczne przywiązanie do form upamiętniania na poły zapomnianych czynów lokalnych świętych[14]. Nie jest już zatem możliwe, jak ma to miejsce w liberalizmie, ugruntowywanie i legitymizowanie arbitralnej władzy w kategoriach formalnych apriorycznych aktów zawłaszczania i samoposiadania (*self-possession*): wszelka władza w całej swej rzeczywistej faktyczności i istnieniu bez reszty ufundowana jest na samej sobie – nie posiada ona żadnej legitymizacji poza aktem ustanowienia samej siebie za pośrednictwem mitycznej inskrypcji.

O ile liberalizm unikał problemu tego co arbitralne, mogąc dzięki temu postulować uniwersalną teorię sekularnych uprawnień, opierających się na „rozumie" i mogących ostatecznie wyemancypować się spod władzy religii, o tyle myśliciele postoświeceniowi wypracowują znacznie bardziej ogołoconą z teorii koncepcję władzy, postulującą, że *mythos* czyli religia jest tu czymś nieodzownym, gdyż stanowi samą istotę treści tego co arbitralne. Stąd też de Maistre brzmi nieraz jak machiavellista: „jeśli chcesz wszystko zakonserwować, wszystko uświęć"; „religia … prawdziwa czy fałszywa… jest podstawą wszelkich trwałych instytucji"[15]. Akt przejęcia władzy gwałtem należy ukrywać, zaś trwałość miast jest proporcjonalna do stopnia, w jakim ich początki okrywa tajemnica[16]. Ponieważ jednak formalne rozważania nad kwestią władzy wskazują na prymat jakichś mistyfikujących treści, machiavellizm przechodzi w coś w rodzaju własnej samonegacji, która skłania do wiary w to, że w różnych stadiach historii boska moc naprawdę wypełniła religię określoną pozytywną treścią, stanowiącą prawdziwy fundament każdego porządku społecznego[17].

Według de Bonalda takie przywiązywanie wagi do nieufundowanej w niczym różnicy treści wyznacza kontrast między jakimś możliwym *société positive* oraz niemożliwym *société negative*[18]. Jednak autor

> *O ile liberalizm unikał problemu tego, co arbitralne, o tyle myśliciele postoświeceniowi wypracowują bardziej ogołoconą z teorii koncepcję władzy, postulującą, że* mythos, *czyli religia jest tu czymś nieodzownym, gdyż stanowi samą istotę treści tego, co arbitralne*

ten ustanawia prymat tego pierwszego na podstawie ściśle formalistycznej argumentacji

prawnonaturalnej[19]. Tak jak twierdzili stoicy, wszystko we wszechświecie czyni użytek ze swej mocy, dążąc do samozachowania; odnosi się to do społeczeństw oraz do jednostek, choć społeczeństwa są społeczeństwami tylko wówczas, gdy istnieje w nich władza paternalistyczna, względnie monarchiczna. Nie istnieje bowiem żadna realna jedność, nie licząc jedności indywidualnej woli – aż do tego momentu de Bonald zgadza się z Bodinem, Hobbesem i Filmerem. Jednak poza wąskim obszarem organizmu, do którego przynależy, jednostkowa wola jest bezsilna i domaga się wsparcia ze strony jakiejś mediatyzującej siły czy też sił – o ile ma zdominować inne wole czy inne byty. Tak więc cały ład kosmiczny oraz porządek polityczny podporządkowane są jakiejś uniwersalnej triadycznej logice *faits sociales*, które są „ogólne", „zewnętrzne" oraz „widzialne"[20]. Odzwierciedlenie uniwersalnego wzajemnego stosunku *pouvoir/ministre/sujet* odnajdujemy w triadach: ja/ty/on, ojciec/matka/dziecko, suweren/egzekutywa/podmiot oraz Bóg/ksiądz/wierny[21]. Ponieważ powiada się, że boski *Logos* to również *ministre* Boga, jasne jest, że uobecnia się tutaj jakiś element umiarkowanego arianizmu Euzebiusza z Cezarei; „uporządkowanie" Logosu zredukowane tutaj zostaje do jakiejś funkcji czysto wykonawczej[22]. De Bonad argumentuje, że wtórna reprezentacja może mieć charakter wyłącznie wykonawczy, bo chociaż można za kogoś podejmować działania, nie można dokonywać za niego aktów woli.

Jeśli więc jakieś społeczeństwo chce zachować trwałość, to według de Bonalda musi się ono dostosować do hierarchicznej logiki władzy owej triadycznej struktury. Czymś uprzednim wobec wszelkich instytucji politycznych jest dany porządek społeczny, którego ucieleśnienie stanowi wspomniana logika. Jest więc jasne, że de Bonald pojmuje ów prymat tego co społeczne nad tym co polityczne w kategoriach prymatu prawa naturalnego nad prawem kodeksowym, wszelako prawdą jest również i to, że de Bonald dokonuje wcześniej „socjologizacji" samej idei prawa naturalnego. A odbywa się to w sposób następujący.

Prawa naturalnego, odzwierciedlającego się w owej triadycznej relacji, nie poznajemy według de Bonalda na drodze racjonalnej introspekcji. Owe, jak je nazywa de Bonald, *rapports* ucieleśniają się zewnętrznie w sferze relacji społecznych oraz relacji język-świat, dopiero później znajdując odzwierciedlenie w życiu jednostki[23]. Formalny porządek siły/władzy – również w swej strukturze formalnej – może stać się przedmiotem poznania jedynie za sprawą istnienia konkretnego pozytywnego ładu. Zarówno de Bonald, jak i wszyscy „tradycjonalistyczni" myśliciele francuscy z początku XIX wieku wychodzą od faktu, że myśl jako pewna refleksja nad stosunkami społecznymi możliwa jest za pośrednictwem dostępnego publicznie języka – i dochodzą do jakiejś ezoterycznej teorii zarówno języka, jak i społeczeństwa. Ograniczony rozum i ograniczone formy aktywności, argumentuje de Bonald, nigdy nie wykraczają poza konserwowanie; wszelki proces zapoczątkowywania, skutkujący powstaniem czegoś autentycznie bezprecedensowego, jak na przykład język, przynależy do porządku kreacyjnego i leży wyłącznie w mocy Boga[24]. Tak więc dla de Bonalda, de Maistre'a oraz ich następców, język, pismo, rodzina i władza polityczna są bez wyjątku instytucjami objawionymi, zaś każda z ludzkich kultur wyraża jakiś, będący dziedzictwem wieży Babel, fragment pierwotnego samouobecnienia się Boga wobec ludzkości[25]. Ta próba odczytania objawienia jako kategorii uniwersalnej pokazuje, że błędem byłoby traktowanie owych myślicieli po prostu jako przedstawicieli „teologii naturalnej": przeciwnie – zwrot w kierunku jakiegoś „pozytywnego" momentu w obrębie formalistycznej teorii prawa naturalnego idzie u nich w parze z próbą gładkiego zintegrowania ze sobą historii objawienia z teorią o charakterze „ściśle" naukowym.

Choć więc de Maistre i de Bonald czynią rozróżnienie na jakąś uniwersalną religię naturalną oraz na specyficznie chrześcijańskie objawienie, kładą nacisk na to, że religia naturalna także została objawiona, zaś chrześcijańskie objawienie miało również charakter „naturalny". Różnica między jedną i drugą wynika z konieczności całkowicie sztucznego oczyszczenia z grzechów, które według de Bonalda można logicznie uzasadnić w obrębie jego nowego, społecznego prawa naturalnego[26]. Swoje próby zintegrowania teologii naturalnej z objawioną zawdzięczali tradycjonaliści – za pośrednictwem takich myślicieli jak Charles Bonnet[27] - tradycji zapoczątkowanej przez Malebranche'a. To właśnie u niego po raz pierwszy natrafiamy na stwierdzenie, że skoro idee i formy nie mają podlegać kauzalnej redukcji do jakiejś materialnej substruktury, zatem fakt, że stanowią one nową jakość, należy tłumaczyć kreacją *ex nihilo*. Ponieważ płynącym z pychy bluźnierstwem jest przypisywanie takiego aktu kreacji istotom ludzkim, musimy więc zakładać, że wszystkie nasze myśli naprawdę przynależą do sfery „widzenia w Bogu"; nie tworzymy naszych idei, za to dany nam jest – na sposób bezpośredni i jednoznaczny – dostęp do jakiejś części bożego umysłu[28]. Bóg sprawia również, że owo mentalne widzenie ściśle harmonizuje z naszym widzeniem zmysłowym, dzięki czemu pomyślane przez nas drzewo koresponduje z naszym aktem widzenia drzewa, choć tenże akt nie jest w sposób skończony powiązany z ową myślą. Istotom ludzkim dany jest wszelako ogólny wgląd we wzajemną korelację między porządkiem faktów i porządkiem idei; jest to część owych *rapports de perfection*, obejmujących również ogólne zasady harmonii, wewnętrzne względem sfer zarówno materialnej, jak i idealnej/inteligibilnej „rozciągłości"[29].

Za pośrednictwem Bonneta de Bonald przejmuje od Malebranche'a pogląd, że *idées générales* stanowią najszersze możliwe „relacje" w obrębie istoty obdarzonej inteligibilną rozciągłością. Dyskurs pozytywistyczny jest więc od samego początku przesycony nominalizmem w jego wersji typowej dla Malebranche'a, w ramach której uniwersale stanowi bardzo „ogólną" konkretność wzajemnych powiązań i koordynacji funkcjonalnych. Jak jednak argumentuje de Bonald, prawdziwa metafizyka czyli *science de réalités* uświadamia nam, że jedyny dostęp do owych *rapports* możliwy jest za pośrednictwem języka i społeczeństwa[30]. Idea „widzenia w Bogu"

zostaje przez de Bonalda zaakceptowana, choć jej locus nie jest już jednostka, lecz zbiorowość. Jedynie ludzie we wzajemnych łączących ich relacjach mają dostęp do sfery „idei ogólnych", które – podobnie jak siłę grawitacji w newtonowskim wszechświecie – traktować należy jako bezpośrednio konserwującą [społeczeństwo] obecność Boga, dzięki czemu społeczeństwo w dosłownym sensie staje się „częścią" Boga na takiej zasadzie, na jakiej idee były „częścią" Boga u Malebranche'a[31].

To jednak pociąga za sobą dwie kolejne implikacje, odróżniające tę myśl od filozofii Malebranche'a. Przede wszystkim, „idee ogólne" nie są okazjonalistycznie skoordynowane z faktami ogólnymi: w równym stopniu one same bezpośrednio stanowią ogólne „fakty społeczne". Po drugie, jak można sądzić, do „widzenia w Bogu" przynależą u de Bonalda jedynie idee ogólne – jedynie owe *rapports de perfections* – nie zaś każda konkretna idea. Oznacza to, że de Bonald postuluje ścisły dualizm pomiędzy *faits sociales*, pełniących funkcję kategoryzującą, oraz innymi konkretnymi faktami i ideami objaśnianymi i ujmowanymi w kontekście pozycji, jaką zajmują one w obrębie jakiejś kategoryzującej struktury. Podobnie jak u Kanta, również i tutaj taka kategoryzująca struktura cechuje się zagadkową trwałością i nie podlega historycznym zmianom; inaczej jednak niż u Kanta, jest ona czymś zewnętrznie zastanym i ma charakter społeczny. W rzeczy samej, de Bonald twierdzi, że tylko doświadczenie historyczne dowodzi trafności teorii Malkebranche'a głoszącej, że *idées générales* są oglądane w Bogu[32].

A zatem to pewna forma przekształconego ontologizmu – okazjonalizmu ugruntowuje pozytywistyczną zasadę, że *il n'y a de général que ça qui est extérieur ou publique*[33]. Ta sama metafizyka uzasadnia fakt, że przyczynowość sprawcza oraz temporalne ujęcia genetyczne posiadają jedynie bardzo ograniczoną moc wyjaśniającą. Tym, co się liczy, jest obserwowanie stałego współwystępowania rozmaitych zjawisk, która to metoda zdaje test sceptycyzmu (tak jak to jest u Kanta) akurat w tym punkcie, gdzie powiada się, że owe zjawiska można lokalizować przez wzgląd na funkcję pełnioną przez nie w ramach jakieś synchronicznej całości, tzn. w sferze owych *faits sociales*. Z powyższego wynika, że wszelkie naukowe uogólnienia, łącznie z tymi dotyczącymi natury, mają swoje ufundowanie w jeszcze bardziej podstawowych obserwacjach, w ramach których dokonuje się transkrypcji „faktów ogólnych" dotyczących społeczeństwa. John Stuart Mill upatrywał w powyższym „sam rdzeń" pozytywizmu, silnie

obecny już w myśli de Bonalda[34]. Jedynie w przypadku Boga, powiada de Bonald, poznanie jest prawdziwie kreatywne; niemniej jednak poznanie skończone ma naturę praktyczną, gdyż wiąże się wyłącznie z zachowywaniem istnienia (*conserve*). Nauki fizykalne znajdują swoje *rationale* w zachowywaniu istnienia ciał fizycznych, z kolei nauki o człowieku – w zachowaniu istnienia ciała społecznego. Podobnie jak umiejętności są środkiem, jakim posługuje się nauka, tak inne nauki stanowią środek, którym posługuje się *science de la société*[35]. Zachowywanie istnienia społeczeństwa dostarcza bowiem innym naukom nie tylko najwyższego dobra, lecz również ich najwyższych zasad.

W obrębie metafizyki de Bonalda wyartykułowane zostają jeszcze dwa inne niezmienniki pozytywistycznej nauki. Pierwszym z nich jest utożsamienie porządku społecznego z konkretnym porządkiem prawnym. U Monteskiusza prawo stanowione i struktura społeczna wzajemnie na siebie oddziaływały, z kolei żywione przez de Bonalda przekonanie, że polityczni prawodawcy powinni mieć w pamięci nieprzekraczalne granice norm społecznych i obyczajowych, wydaje się echem tej właśnie tradycji myślenia w nurcie obywatelskim. Wszelako de Bonald eksponuje obecny w tej tradycji element stoicki, kładąc nacisk na formatywną (*institutive*) rolę prawa oraz priorytetowość utrwalonych legalnych norm w stosunku do praktyki etycznej. W pełni uformowane prawa, jak uważa de Bonald, poprzedzają uformowany system moralności, i tylko w niedoskonałych społeczeństwach przedchrześcijańskich systemy moralności dają impuls do zmiany prawa – nie na odwrót[36]. Bezwzględny zakaz, jakim chrześcijaństwo obejmuje rozwody, prostytucję, dzieciobójstwo i niewolnictwo, niezmiennie pozostaje czymś, za czym praktyka ludzka wciąż nie nadąża, choć jest przezeń stopniowo przekształcana. Choć więc sfera społeczna i sfera naturalna poprzedza to co polityczne i zmienne, władza ojcowska i polityczna władza suwerena wraz z najbardziej trwałymi i pozytywnymi/konkretnymi aspektami prawa stanowionego przynależą do tego obszaru sfery społecznej i sfery naturalnej, który zarazem w najwyższy stopniu stanowi dar łaski. Są one zatem „idealnymi” aspektami „faktów społecznych”.

Niezmiennikiem drugim jest idea głosząca, że miłość czy też afekt społeczny należy rozpatrywać jako czynnik równie pierwotny jak jednostkowy interes własny. Jedynie Bóg działa wyłącznie pod

wpływem motywu, jakim jest zachowywanie własnego istnienia, gdyż tylko on nie jest uzależniony od żadnych czynników zewnętrznych. Pierwotny akt stwórczy wypływa wyłącznie z miłości własnej, jednak działanie mające na celu wyłącznie zachowywanie w istnieniu bytów skończonych musi również obejmować umiłowanie tego co podobne. Społeczności o charakterze religijnym i politycznym są zatem *réunions d'êtres semblables*, wszelkie zaś zachowywanie w istnieniu musi opierać się na wzajemności[37]. W przeciwieństwie do szkockich ekonomistów pozytywiści, począwszy od de Bonalda, bez reszty ulokowali swoje sympatie w sferze publicznej i ekonomicznej. Jeśli jednostkowa tożsamość osiągalna jest wyłącznie poprzez spełnianie jakiejś roli społecznej w obrębie danej społecznej przestrzeni, zatem za pierwotne zjawisko społeczne należy uznać samopoświęcenie. Jednakże owa miłość traktowana jest jako swego rodzaju społeczna siła przyciągania; swoje znaczenie moralne czerpie ona z niepodważalnego uprawnienia suwerennej woli społecznej. Tam gdzie zawodzi perswazja, miłość zawsze może posłużyć się siłą i tak właśnie w sposób nieuchronny postąpi. Tak więc obecność siły oraz działanie drakońskich praw przez de Bonalda i de Maistre'a potraktowane zostają jako dowód sekretnej mocy owego *fait sociale*, reakcyjnego potencjału zawiedzionej miłości. Zbrodni i kary nie należy rozpatrywać z perspektywy sprawiedliwości, lecz z perspektywy faktualnej i obiektywnej: jako naruszenie równowagi społecznej w pierwszym przypadku oraz jako naturalny mechanizm korygujący w przypadku drugim; działania tego mechanizmu nigdy nie może cechować „nadmierna surowość", z kolei jego łagodność może nas co najwyżej zaskoczyć[38].

W świetle stwierdzenia de Bonalda, że społeczeństwo zostało bezpośrednio stworzone i objawione [przez Boga], tym co najbardziej rzuca się w oczy są terminy: *positive* oraz *fait sociale*. Zostało wykazane, że terminy te już z góry wskazują na: prymat tego co synchroniczne nad tym co diachroniczne, rozróżnienie na naukę oraz na pragmatyczną i z istoty kreatywną „sztukę", prymat nauk społecznych wobec nauk przyrodniczych, priorytetowość kauzalności funkcjonalnej, utożsamienie prawa stanowionego ze społeczeństwem, a także afirmację pierwotnego charakteru społecznego afektu. Wątki te nie tylko są [w socjologii] silne obecne, począwszy od koncepcji Comte'a, a skończywszy na dokonanym przez Durkheima

„ufundowaniu socjologii na nowych podstawach", lecz ponadto niektóre z nich – jak sami się przekonamy – z większą siłą wyartykułowane zostają przez Durkheima niż przez Comte'a.

John Milbank

przeł. Michał Filipczuk

Tekst stanowi fragment książki Johna Milbanka „Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason", której polskie tłumaczenie (dokonane przez Michała Filipczuka) ukaże się w 2020 r. nakładem Teologii Politycznej.

***

[1] R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, London 1966; A. Swingewood, *A Short History of Sociological Thought*, London 1984.

[2] A. Giddens, *Four myths in the history of social thought* [w:] tegoż, *Studies in Social and Political Theory*, New York 1977; S. Seidman, *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Oxford 1983, s. 21–77.

[3] Zob. rozdz. 2 powyżej [adnotacja ta dotyczy wcześniejszego rozdziału książki, z której pochodzi tekst Milbanka – przyp. red.]. Rzetelną informację na temat Vico można znaleźć w: R. Miner, *Vico: Genealogist of Modernity*, Notre Dame 2002 oraz tegoż, *Truth in the Making: Creative Knowledge in Theology and Philosoph*y, London 2004. Zob. także: J. Milbank, *The Religious Dimension in Thought of Giambattista Vico*, t. 1–2, Lewiston 1991–1992.

[4] H. Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Fortmation du Positivisme*, t. 3, Paris 1964, s. 149, 156.

[5] J. de Maistre, *Considerations on France*, tłum. G. Lebrun, Montreal 1974, s. 59–61; tenże, *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques*, Lyon 1851, s. 84; H. Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte…*, t. 3, dz. cyt., s. 404, 156.

[6] A. Comte, *The Crisis of Industrial Civilization: The Early Essays of Auguste Comte*, s. 221–241; H. Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte…*, t. 3, dz. cyt., s. 280, 326 i nn.

[7] Tamże, s. 323–324; A. Comte, *The Crisis of Industrial Civilization…*, dz. cyt., s. 231.

[8] Tamże, s. 38, 232, 238–239; tenże, *Cours de Philosophie Positive*, t. 4, Paris 1839, s. 629 i nn; H. Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte…*, t. 3, dz. cyt., s. 326 i nn.

[9] R. Nisbet, *The Sociological Tradition*, dz. cyt.

[10] A. Giddens, *Four myths in the history of social thought,* dz. cyt.

[11] A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century,* Princeton 1986, s. 57–59, 89–90; S.S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston 1960, s. 359–361.

[12] J. de Maistre, *Éclaircissements sur les sacrifices* [w:] tegoż, *Les soireés de St. Petersbourg*, London/Paris 1912, s. 206–207; J.-Y. le Borgne, *Joseph de Maistre et La Révolution*, Brest 1976 ; Robert Triomphe, *Joseph de Maistre*, Geneva 1968.

[13] J. de Maistre, *Considerations on France*, dz. cyt., s. 80, 92, 94, 99, 103; tenże, *Essai sur le Principe Générateur…*, dz. cyt., s. 79, 82; R.A. LeBrun, *Throne and Altar,* Ottowa 1965, s. 67–68, 90–91; L. de Bonald, *Essai Analytique sur les Lois Naturelles de l'Odre Sociale, ou du Pouvoi, du Ministre et du Subject dans la Société*, Paris 1800, s. 82–83.

[14] J. de Maistre, *Considerations on France*, dz. cyt., s. 83–84.

[15] Cyt. za: R.A. LeBrun, *Throne and Altar*, dz. cyt., s. 90–91.

[16] J. de Maistre, *Essai sur le Principe Générateur…*, dz. cyt., s. 43–44.

[17] L. de Bonald, *Théorie du Pouvoir, Politique et Religieux*, t. 3, Paris 1843, s. 188; R.A. LeBrun, *Throne and Altar*, dz. cyt., s. 64

[18] L. de Bonald, *Essai Analytique…*, dz. cyt., s. 11.

[19] Tamże, s. 1–82.

[20] Tamże, s. 85, 108, 215–216.

[21] Tamże, s. 1 i nn; P. Bourget, M. Solomon (red.), De Bonald (fragmenty), Paris 1903, s. 9 i nn.

[22] Tamże, s. 33–38, 41; L. de Bonald, *Essai Analytique…*, dz. cyt., s. 74. Zob. rozdz. 1, przyp. 23 powyżej [adnotacja dotyczy wcześniejszego fragmentu książki – przyp. red.]. L. de Bonald, *Théorie du Pouvoir…*, t. II, dz. cyt., s. 187 ; tenże, *Essai Analytique…*, dz. cyt., s. 36 i nn., 71, 75.

[23] Tamże, s. 17–18, 52; tenże, *Théorie du Pouvoir…*, dz. cyt., s. 25–29, 190.

[24] Tamże, s. 187–190; tenże, *Essai Analytique…*, dz. cyt., s. 48–52, 117, 130; P. Bourget, M. Solomon (red.), De Bonald, dz. cyt., s. 16 i nn., 26.

[25] J. de Maistre, *Essai sur le Principe Générateur*..., dz. cyt., s. 30 i nn., 68.

[26] L. de Bonald, *Essai Analytique*..., dz. cyt., s. 79 i nn; tenże, *Théorie du Pouvoir*..., t. 2, dz. cyt., s. 38; P. Bourget, M. Solomon (red.), De Bonald, dz. cyt., s. 33–38.

[27] C. Bonnet, *La Palingénésie Philosophique*, Geneva 1769; tenże, *Philosophical and Critical Inquiries Concerning Christianity*, tłum. J.L. Boissier, Philadelphia 1803, s. 22, 30, 33, 34, 56; L. de Bonald, *Essai Analitique*..., dz. cyt., s. 17–18, 94–95; H. Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte*..., t. 2, dz. cyt., s. 13–14; R.A. LeBrun, *Throne and Altar*, dz. cyt., s. 34 i nn.

[28] N. Malebranche, *De la recherche de la vérite* [w:] G. Rodis-Lewis (red.), *Œuvres Complétes*, t. 1, Paris 1962, s. 422.

[29] D. Connell, *The Vision in God*, Paris 1967, s. 203–204.

[30] L. de Bonald, *Essai Analytique*..., dz. cyt., s. 14, 17–18, 47; tenże, *Théorie du Pouvoir*..., t. 2, dz. cyt., s. 28–29; P. Bourget, M. Solomon (red.), De Bonald, dz. cyt., s. 38, 50.

[31] L. de Bonald, *Essai Analytique*..., dz. cyt., s. 17–18, 51; J. Lively (red.), *The Works of Joseph de Maistre*, London 1965, s. 277.

[32] Tamże, s. 11 i nn.

[33] L. de Bonald, *Théorie du Pouvoir*..., t. 2, dz. cyt., s. 38.

[34] Cyt. za: P. Bourget, M. Solomon (red.), De Bonald, dz. cyt., s. 29.

[35] Tamże, s. 9 i nn, 26.

[36] L. de Bonald, *Essai Analytique*..., dz. cyt., s. 88–90.

[37] Tenże, Théorie du Pouvoir..., t. 2, dz. cyt., s. 23–29, 33–34.

[38] Tamże, s. 188; R.A. LeBrun, *Throne and Altar*, dz. cyt., s. 34 i nn, 110–112.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.