

Adam Wielomski

Krytyka Kodeksu Napoleona we Francji w XIX wieku

Doctrina. Studia społeczno-polityczne 5, 201-216

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Adam Wielomski
Akademia Podlaska
Siedlce

Krytyka Kodeksu Napoleona we Francji w XIX wieku

Kodeks Napoleona uważany jest dziś za jedno z największych osiągnięć sztuki legislacyjnej i jako prawny fundament nowoczesnego społeczeństwa. Mimo to, w wieku XIX wcale liczne były jego krytyki, dziś, po ponad 200 latach, warto przypomnieć. Omówienie w głównych zarysach, krytyki Kodeksu Napoleona w XIX wieku we Francji wymaga najpierw wskazania i zdefiniowania przeciwników prawodawstwa napoleońskiego. Kodeks Napoleona, uchwalony w roku 1804, budził zdecydowanie większą sympatię prawników niż polityków czy myślicieli politycznych. Krytycy kodeksu – nie będąc prawnikami – nie wnikali w szczegóły, w poszczególne artykuły, decydując się raczej na ocenę ogólnych idei filozoficznych, politycznych i prawnych, na jakich kodeks ten jest oparty. Nie jest to więc krytyka *stricte* prawnicza, lecz przede wszystkim polityczna i światopoglądowa. Zdecydowanie ułatwia to klasyfikację wrogów kodeksu i ich rozpoznanie.

1. Wrogowie Kodeksu

Cechą charakterystyczną krytyki Kodeksu Napoleona jest to, że rozwijała się ona prawie wyłącznie na francuskiej politycznej prawicy. W wieku XIX – i w kwestii tej nie wiele się zmieniło do dziś – Napoleon, jego życie, dokonania, a szczególnie legenda były własnością francuskiej lewicy i liberałów, czyli tych środowisk politycznych, które przeprowadziły rewolucję francuską i ukształtowały świat społeczny i polityczny wedle własnych wyobrażeń. Wielkie znaczenie ma tu legenda Napoleona. Mimo że historycy mają spore trudności ze znalezieniem przekonujących dowodów na mit Napoleona – wyzwoliciela ludów i wszystkich ucierpiętych grup społecznych¹ – to jednak cesarz był tak postrzegany we Francji przez większą część XIX wieku. Stało się tak po części dzięki wybitnym zdolnościom autopropagandowym – wspomnijmy tu słynny *Memoriał ze Św. Heleny* spisany przez Emmanuela Las Cases² – a po części dzięki temu, że stał się symbolem walki z Burbonami, Restauracją i Świętym Przymierzem. Mimowolnie, i wbrew faktom, Napoleon stał się dla francuskiej lewicy, symbolem wartości rewolucyjnych, herosem wolności i równości, choć wszystkie te idee były dlań jedynie fasadą dla własnych niepokromionych am-

¹ J. Baszkiewicz, *Anatomia bonapartyzmu*, Gdańsk 2003, s. 286n.

² E. Las Cases, *Mémoires de Sainte-Hélène*, Bruksela 1823.

bicji i żądzy władzy. To, że spuścizna napoleońska była w XIX wieku własnością lewicy, spowodowało, że ta część sceny politycznej traktowała cały dorobek Cesarstwa jako swój własny. Kodeks był częścią tego dorobku i nie wypadało go krytykować. W mitologii politycznej rewolucji, której współtwórcą był wybitny francuski historyk Jules Michelet, był on kodyfikacją uniwersalną, połączeniem prawa rzymskiego i germańskiego, stając się prawem rewolucyjnej Europy danym jej przez Francję – Mesjasza Rewolucji³.

Dopiero rządy Napoleona III, który uważał się za spadkobiercę politycznego swojego wielkiego przodka, spowodowały pewne otrzeźwienie i pojawienie się głosów, że przodek uzurpatora i twórcy II Cesarstwa był jednak „despotą”, powołującym się na idee rewolucji, aby za ich pomocą zdobyć władzę, a następnie wypaczyć ją poprzez rządy despotyczne⁴. Léon Gambetta, pomny doświadczeń Napoleona III, zaczął propagować ideę rozdzielenia idei i dorobku Rewolucji od osoby Napoleona, aby uświadomić francuskim chłopom, że – wbrew temu co powszechnie sądzono – kodeks nie dał im ziemi, lecz jedynie zalegalizował ostatecznie zdobycze materialne rewolucji z okresu przednapoleońskiego⁵.

Negatywne, dla francuskiej lewicy, doświadczenie z II Cesarstwem, które wywołało krytykę bonapartyzmu jako takiego, w jakiejś mierze zostało pod koniec wieku zatarte przez postawę potomków Napoleona w czasie „afery” Dreyfusa, gdy ci opowiedzieli się jednoznacznie właśnie po stronie lewicy.⁶

Francuska lewica nie krytykuje kodeksu także dlatego, że nie była ona w wieku XIX tym, czym jest lewica współcześnie. W porównaniu z innymi krajami Europy, była ona wówczas we Francji doktrynalnie w powijakach. Brakowało jej całościowej doktryny społecznej. Lewica ta przeszła przez marksizm dopiero pod koniec XIX wieku (Jean Jaurès), co – z jednej strony – opóźniło chwilę, gdy poczęła głosić utopię społeczeństwa bez własności, z drugiej jednak spowodowało brak doktryny społecznej, która zwykle jest najsilniejszym punktem w arsenale lewicowych ideologii. Gdy w innych krajach rozwiniętych toczyły się spory o najlepszy ustrój społeczno-gospodarczy, lewica francuska skupiła się na problemach politycznych, ogniskujących się wokół walki o republikański ustrój oparty na powszechnym prawie wyborczym⁷ i światopoglądowych, dotyczących roli i prawdziwości chrześcijaństwa. W odróżnieniu od paralelnych nurtów w innych krajach, lewa strona sceny politycznej we Francji nie miała charakteru materialistycznego i problemy bytowe mas nie stanowiły centrum jej zainteresowania; przeciwnie, ożywiały ją duch romantycznego nacjonalizmu; duch rebelii przeciwko władzy i autorytetom politycznym. Problemy polityczne i doktrynalne francuskiej lewicy XIX wieku można sprowadzić do rozważań Julesa Micheleta czy „bóg narodów mówi poprzez Francję” i czy „moja tylko ojczyzna może zbawić świat?”⁸ Głęboki i heroiczny nacjonalizm – będą-

³ J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle* [w:] *Oeuvres Complètes*, t. 35, Paryż 1897, s. 451.

⁴ E. Quinet, *Napoléon* [1857], [w:] tenże, *Oeuvres Complètes*, Paris 1897, s. 137-139; L. Gambetta, *Discours et playdoyers choisis*, Paris 1909, s. 129-130, 170.

⁵ L. Gambetta, *Discours et...*, s. 75.

⁶ A. Chebel d'Appollonia, *L'extrême-droite en France. De Maurras à Le Pen*, Bruksela 1996, s. 129, 172-173.

⁷ E. Fournière, *Les theories socialistes au XIX siècle, de Babeuf à Proudhon*, Paryż 1904, s. 96n.

⁸ J. Michelet, *Le peuple*, Paryż 1961 [1846], s. 356, 362.

cy własnością francuskiej lewicy aż po epokę komuny paryskiej, Léona Gambetta i Georges'a Clemenceau – nie pozwala zająć się sprawami bardziej przyziemnymi i zgoła nieromantycznymi jak studiowanie napoleońskiego kodeksu. Pojawienie się usystematyzowanej doktryny społecznej na francuskiej lewicy to dopiero lata dziewięćdziesiąte wieku XIX, gdy socjalizm oddzieli się od nacjonalizmu w wyniku tzw. Afery Dreyfusa.

Kodeks napoleoński ma charakter liberalny. Jego słynny art. 544 głosi: „Własność jest prawem używania i dysponowania rzeczami w sposób najbardziej nieograniczony, o ile nie czyni się z niej użytku zakazanego przez ustawy lub rozporządzenia”⁹. Prawo do swobodnego używania, a nawet „nadużywania” własności było zawsze i wszędzie krytykowane przez lewicę, ale nie we Francji w wieku XIX. Poza naprawdę nielicznymi ekstremistami (Bouarrotti, Cabet) we Francji XIX stulecia nikt nie podważał własności prywatnej, nawet Felicité Lamennais, gdy w 1848 r. zasiadł na skrajnej lewicy francuskiego parlamentu¹⁰. Nawet słynne „własność jest kradzieżą”¹¹ Pierre'a Proudhona – gdy wczytamy się w jego prace – okaże się jedynie krytyką tej własności, która nie pochodzi z pracy, a nie krytyką tej instytucji jako takiej. Historyczni przywódcy ultralewicy francuskiej, Maximilien Robespierre i Georges Danton, mimo że głosili „rewolucję biedoty”¹², nie podważali otwarcie własności prywatnej, krytykując jedynie jej nadużycia, a jeśli już w nią godzili, to za pomocą progresji podatkowej¹³. Nawet jakobińska konstytucja roku 1793 gwarantowała własność prywatną, o ile pochodzi ona z pracy (art. 16).

We Francji XIX wieku nikt nie mógł sobie otwarcie pozwolić na negację własności, gdyż było tu ok. 25 mln proprietariuszy i znaczna część z nich głosowała na lewicę, popierając jej antyklerykalizm, republikanizm i żądania powszechnego prawa wyborczego. Ludzie ci nie byli bogaci; przeciwnie, byli częstokroć biedni, ale posiadali własność w postaci sklepu, warsztaciku lub mieszkania i byli gotowi bronić jej – dlatego nikt poważnie myślący o zdobyciu szerszego poparcia nie mógł podnieść hasła przeciwko własności i prawu jej swobodnego użytkowania. Proletariat we Francji istniał, ale nie był ani dostatecznie liczny, ani dostatecznie uświadomiony politycznie, aby wyartykułować żądania zniesienia własności jako takiej. Wołanie komunistyczne Gracchusa Babeufa nie znalazło tu szerszego odzewu, a dzielnice robotnicze Paryża głosowały nie na socjalistów, lecz na bonapartystów¹⁴ i ruchy postnapartystowskie, jak boulażeryzm¹⁵.

⁹ Tłum. moje. W oryginale artykuł ten brzmi: „*La propriété est le droit de jurer et disposer des choses de la manière la plus absolu, porvu qu'on n'en fasse pas en usage prohibé par les lois ou par les reglemens*”.

¹⁰ *Le citoyen La Mennais au National*, [w:] *L'individualisme et le communisme par les citoyens Lefuel, Lamennais, Duval, Lamartine et Cabet*, Paryż 1848, s. 18–19.

¹¹ P. Proudhon, *System sprzeczności ekonomicznych, czyli filozofia nędzy* [1846], [w:] J. Dziżyński, *Proudhon*, Warszawa 1975, s. 185.

¹² M. Robespierre, *Plan d'éducation nationale de Michel Lepelletier*, b.m.w. [1793], s. 36.

¹³ G.-J. Danton, *Discours civiques*. Paryż 1920, s. 72–73, 125; M. Robespierre, *Sur la propriété* [1793], [w:] *Textes choisies*, t. 3, Paris 1974, s. 133n.

¹⁴ A. Liebfeld, *Napoleon III*, Warszawa 1979, s. 92–93.

¹⁵ E. Tannenbaum, *The Action Française, The Hard Reactionaries in Twentieth-Century France*, Nowy Jork 1962, s. 8; J.-M. Mayer, *La vie politique sous la Troisième République 1870–1940*, Paryż 1984, s. 124–27; M. Winock, *Boulangier, l'homme providentiel*, „L'Histoire”, [w:] tenże, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paryż 1990, s. 307.

W takiej sytuacji krąg krytyków kodeksu napoleona musimy zawęzić do szeregów politycznej prawicy. Ogólnie, cała francuska prawica negowała rewolucję francuską, widząc w niej przejaw fanatyzmu i politycznego terroru. Nie była jednak zgodna co do potępienia idei rewolucji jako takich. Dla liberałów arystokratycznych w rodzaju Beniamina Constanta lub François de Guizota, którzy szybko przemienili się w orleanistów – wersję prawicy liberalnej¹⁶ – rewolucja jako taka byłaby wydarzeniem pozytywnym, gdyby nie dyktatura jakobińska i wywołane przez nią masowe rzezie. Znaczna część prawicy nie dążyła do restauracji integralnej *status quo ante* i przywrócenia przedrewolucyjnego prawodawstwa cywilnego, przyjmując tu formułę Lally-Tolendala, który pisze: „Przed słynnym pożarem (...) Londyn był miastem źle zbudowanym, jego ulice były wąskie i niebezpieczne, domy brudne i niebezpieczne. Gdybym był członkiem rady miejskiej, to na pewno 1 grudnia 1666 r. nie powiedziałbym: «Trzeba spalić Londyn i zmniejszyć jego powierzchnię». Ale 7 grudnia (po pożarze – A.W.) nie rzekłbym: «Trzeba odbudować Londyn takim, jakim był kiedyś»”.¹⁷ W myśl tej zasady, znaczna część liberalnych konserwatystów nie akceptowała brutalności rewolucji, ale nie negowała, przynajmniej w pewnej mierze, jej dorobku prawnego, w tym i Kodeksu Napoleona. Weźmy, dla przykładu, pracę *O własności*, autorstwa Adolphe’a Thiersa¹⁸. Po jej przekartkowaniu nabierzemy niechybnie przekonania, że usytuowanie prawa własności i swobody jej użytkowania do złudzenia przypomina zapisy kodeksu.

Pozwala nam to uściślić dokładniej wrogów kodeksu – to nie cała prawica, lecz ta jej część, która nie akceptuje rewolucji francuskiej jako takiej, we wszystkich jej postaciach i przejawach. Kodeks Napoleona krytykuje cała szkoła kontrrewolucyjna, a także jej późniejsze francuskie mutacje: ultraroyalizm (1815–1830), legitymizm (po 1830) i katolicyzm społeczny.

Na sam koniec tej części, warto jeszcze zwrócić uwagę na jeden fakt. Nieprzejednani traktują rewolucję francuską, lata 1789–1815 *en bloc*. Nie widzą różnic pomiędzy Mirabeau, La Fayettem z jednej strony, a Robespierrem i Dantonem z drugiej. Napoleon nie wyróżnia się niczym od Nieprzekupnego; tym samym, ustawodawstwo cesarza stanowi integralną część ustawodawstwa rewolucji francuskiej. Spostrzeżenie to jest ważne, gdyż, jeśli przejrzymy prace teoretyczne kontrrewolucjonistów, to szybko się okaże, że kodeks jest tu wymieniany z imienia niezwykle rzadko albo wcale. Gdyby ktoś chciał poznawać historię Francji wyłącznie z pism przeciwników rewolucji to mógłby się nie zorientować, że w ogóle kodeks istniał. Czy nie zostaje on poddany krytyce? Zostaje, i to miazdzącej, ale jest traktowany jako integralna część rewolucji i krytkowany jako „prawa rewolucyjne, bezbożne ustaowdastwo”, a nie pod własną nazwą. Musimy więc przyjąć, że wszelkie krytyki ustawodawstwa rewolucyjnego w zakresie prawa cywilnego po roku 1804 – czyli po przyjęciu kodeksu – stanowią krytykę tegoż kodeksu, nawet jeśli on sam nie zostaje tu nazwany. Wymieńmy tu, dla przykładu, wielką pracę Louisa de Bonalda z roku 1818 *O rozwodach* – nie sposób wątpić, że jest ona skierowana przeciwko

¹⁶ R. Remond, *Les Droites en France*. Paryż 1982, s. 84 i n.

¹⁷ T. de Lally-Tolendal, *Lettre écrite au très honorable Edmund Burke, membre du Parlement d'Angleterre*, Florence 1791, s. 37.

¹⁸ A. Thiers, *De la propriété*, Paryż 1848.

kodeksowi, który rozwody sankcjonował, a mimo to, kodeks nie jest tu nawet wspomniany.

2. Główne zarzuty prawicy

Nie sposób opisać tu całości krytyki rozwiązań Kodeksu Napoleona, jaką rozwijała francuska prawica. Zmusza nas to do ograniczenia się do podstawowych kwestii.

A. Nienaruszalność własności prywatnej

Kodeks gwarantował nienaruszalność własności prywatnej. Własność jest tu dobrze i starannie zabezpieczona i dlatego zawarte w nim rozwiązania budziły aplauz pośród zwolenników rodzącego się wówczas kapitalizmu. Mimo to, kodeks nie bronił własności prywatnej jako takiej, a jedynie stanu stosunków własnościowych jaki istniał w chwili jego wprowadzenia. Tym samym, Kodeks sankcjonował olbrzymie przemiany własnościowe doby rewolucji. Dodajmy: przemiany, których legalność musi wzbudzać uzasadnione wątpliwości. Chodzi tu o wielki zabór mienia Kościoła katolickiego oraz tych przeciwników rewolucji, których dobra zostały znacjonalizowane w okresie przednapoleońskim (tzw. emigranci). Kodeks legalizował własnościowe *status quo* z roku 1804, nie wnikając w to, w jaki sposób ono powstało; nie przewidywał ani restytucji własności zabranej w czasach rewolucji, ani wypłacenia, tytułem rekompensaty, żadnych odszkodowań prawowitym właścicielom.

Trudno się dziwić, że ta niesprawiedliwość, legalizowana przez kodeks, budziła sprzeciw prawowitych posiadaczy: „Nienaruszalność własności – pisze François de Chateaubriand – która przysługuje nowej Francji, nie istnieje dla starej Francji – kara konfiskaty nie została uznana za zbrodnię przeciw majestadowi, lecz nadal jest karą za wierność”¹⁹. Co więcej, jak wskazuje Jean-Baptiste de Villèle, o ile ta część dóbr narodowych (znacjonalizowanych), która została rozprzedana, rzeczywiście nie może fizycznie zostać oddana, o tyle nic nie stoi na przeszkodzie, aby oddać przynajmniej tę ich część, która jeszcze znajduje się w rękach państwa. Z kolei nabywcy dóbr narodowych winni wypłacić rekompensaty pierwotnym właścicielom, gdyż mieli świadomość, że niezwykle tanio kupują od państwa coś, co do niego nie należy²⁰.

Pominięcie, przez kodeks, kwestii własności prywatnej osób poszkodowanych przez wydarzenia rewolucyjne spowodowało, że w prawicowej historiografii francuskiej Napoleon utrwalił się jako instytucjonalny wyraz rewolucji własnościowej; jako człowiek, który skasował chylące się ku upadkowi i wiecznie niestabilne instytucje republiki do uratowania majątkowych zdobywców rewolucjonistów i ich popleczników. Znany i popularny monarchistyczny historyk Jacques Bainville w pracy *Osiemnasty Brumaire’a* opisuje zamach stanu Napoleona z 1799 r. jako udaną próbę ratowania rewolucji. Za czasów Dyktatoratu, rewolucja chyliła się ku upadkowi. Celem zamachu napoleońskiego było, poświęca-

¹⁹ F. de Chateaubriand, *De la monarchie selon la Charte* [1816], [w:] tenże, *Grands Ecrits*, t. 2, Paryż 1993, s. 391.

²⁰ J-B. de Villèle, *Mémoires et correspondance*, t. 1, Paryż 1904, s. 502-03.

jąc system przedstawicielski, uratowanie *status quo* majątkowego i społecznego wyrosłego z rewolucji, czyli uniemożliwienie restauracji starego ustroju i restrykcji mienia przez grupy społeczne wyzute z niego w czasie rewolucyjnego szabru.²¹

B. Artykuł 544

Nie mniejsze wątpliwości budziła wzmiankowana już kwestia art. 544. O ile swoboda użytkowania własności nie budziła poważniejszych kontrowersji na lewicy, o tyle na kontrrewolucyjnej prawicy sprawa kontrowersje już budziła. Uogólniając, można stwierdzić, że wzmiankowany artykuł budził sprzeciw dlatego, że kapitalizm jako ustrój gospodarczy nie budził zachwytu pośród kontrrewolucjonistów. Sprzeciw budziło lesseferystowskie „prawo używania i dysponowania rzeczami w sposób najbardziej nieograniczony”.

We Francji XIX stulecia za kapitalizmem była lewica i liberałowie, podczas gdy prawica była mu zdecydowanie niechętna. Spośród głównych teoretyków tego nurtu zasadę swobody dysponowania własnością akceptowali tylko nieliczni, m.in. Joseph de Maistre, który akceptował wolny rynek, co wynikało z jego sceptycyzmu co do etatyizmu²². Trzeba jednak pamiętać, że de Maistre nigdy nie widział lesseferyzmu w działaniu, gdyż nie było go przed rewolucją ani w Rosji, gdzie spędził rewolucyjne ćwierćwiecze. Dlatego zapewne łączy pochwałę wolnego rynku z narzekaniami na powszechną komercję, nie dostrzegając związku pomiędzy obydwojma zjawiskami. Podobny sceptycyzm powodował, że za zasadą swobody użytkowania własnością opowiadał się także Louis de Veullot, choć on także odrzucał mentalność typową dla kapitalizmu²³. De Maistre i Veullot to jednak wyjątki. Kontrrewolucjoniści byli, w swojej masie, przeciwnikami instytucji wolnego rynku. W krytyce swobody obrotu i używania własności przodował – jak zgodnie twierdzą badacze – Louis de Bonald²⁴. Na antykapitalistyczne poglądy ultrasów wpływ miały czynniki nie tylko moralne, lecz i polityczne: burżuazja była albo protestancka, albo żydowska, albo całkowicie indyferentna – historycy znajdują jedynie jednego wielkiego kapitalistę-katolika w całej Francji okresu Restauracji.²⁵

Warto poświęcić parę słów krytyce wolnego rynku Bonalda, gdyż autor ten szybko znalazł kontynuatorów. Bonald potępiał instytucję wolnego rynku ze względów moralnych i socjologicznych. Jego zdaniem, rodzący się kapitalizm oparty jest na nieposkromionej żądzy zysku, która powoduje postawienie parametrów ekonomicznych ponad katolickimi pojęciami dobra wspólnego, sprawie-

²¹ J. Bainville, *Le Centenaire de Napoléon*, „La Revue Universelle”, 1921, t. V, z. 3, s. 280–290; Tenże, *Le Dix-Huit Brumaire*, Paryż 1925, s. 7–13, 122–23; tenże, *Napoléon*, Paryż 1931, s. 49, 93, 110 i n.; tenże, *Les dictateurs*, Paryż 1996 [1935], s. 75, 78, 80, 82–83.

²² J. de Maistre, *Correspondance*, [w:] tenże, *Oeuvres Complètes*, t. 13, Lyon 1886, s. 107–108; Tenże, *Correspondance diplomatique*, t. 2, Paryż 1860, s. 100. Szerzej zob.: M. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de Maison de Savoie*, Alcan 1900, s. 324 i n.; A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu (1789–1830)*, Kraków 2003, s. 190–91.

²³ B. Le Roux, *Louis Veullot. Un homme, un combat*, Paryż 1984, s. 184–86.

²⁴ V. Petyx, *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il pensiero politico” 1979; D.K. Cohen, *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, nr 41.

²⁵ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu społecznego we Francji (1822–1870)*, Warszawa 1961, s. 163.

dliwej płacy czy słusznej ceny. Własność i swoboda umów – gwarantowane przez kodeks – są nadużywane dla osiągnięcia zysku kosztem etyki. Prowadzi to do katastrofy społecznej. Ludzie przestają tworzyć organiczne wspólnoty, przemieniając się w luźno związane ze sobą agregat chciwych jednostek, wyrwających sobie własność i dążących do pomnożenia zysku za wszelką cenę. Zdaniem Bonalda, swobodny obrót własnością i kapitalizm nie są zdolne zapewnić powszechnego dobrobytu. Zapewniają go jedynie elitom ekonomicznym, skazując masy na pauperyzację. Te masy wydziedziczonych podatne są na skrajne i demagogiczne ideologie. Ubogimi nikt się dziś nie opiekuje. Wraz ze zniesieniem dziesięciny, przestały istnieć, utrzymywane z niej, instytucje charytatywne prowadzone przez Kościół. Państwo liberalne stanęło przed groźbą rewolucji wydziedziczonych. Aby tego uniknąć, będzie musiało zbudować państwową opiekę społeczną za pieniądze podatników – czyli kosztem wzrostu podatków – i prowadzoną przez rosnącą liczebnie warstwę biurokratów²⁶. W ten sposób państwo liberalne – zmuszone zlikwidować nadużycia własnego systemu – przemieni się w etatystycznego potworka. Liberalowie – pisze Bonald – chwilowo cieszą się, że nie muszą płacić pańszczyzny przeznaczanej na utrzymanie zakładów dla ubogich. Radość ta jednak szybko skończy się albo rewolucją społeczną, albo podwyżką podatków, gdyż państwo musi odpowiedzieć na roszczenia mas, gdyż zostanie zmiecione, a „rząd nie może dać czegoś jednym, nie odbierając innym”²⁷. W ten sposób art. 544 – będąc apologią własności prywatnej – stanie się przyczyną zamachu na tę instytucję ze strony plebsu (rewolucja) lub państwa (podatki).

Krytyka kapitalizmu, który rozwijał się dzięki obowiązywaniu kodeksu, będzie narastać i osiągnie swoje apogeum u francuskich katolików społecznych, szczególnie Frédérica Le Play'a i René La Tour du Pina, którzy z kolei, wywrą duży wpływ na kształtowanie nauczania społecznego Leona XIII²⁸. W ich filozofii społecznej znajdziemy fundamentalny, zaczerpnięty z tomizmu, podział na „własność i użytkowanie” – czyli ideę znajdującą się w jaskrawej sprzeczności z napoleońskim kodeksem.

Aby zrozumieć stosunek katolików społecznych do własności, trzeba najpierw przypomnieć, że św. Tomasz nie zaliczał własności do prawa naturalnego, a jedynie do stanowionego, czyli przyznawał jej niski status, otwierając drogę do spekulacji nad nienaruszalnością własności jako takiej. Akceptując generalnie instytucję własności, tomizm wywodzi jej prawowitość wyłącznie z pracy. To uprawomocnienie instytucji własności stało się, pośród katolików społecznych, zarzewiem dyskusji nad nienaruszalnością własności jako takiej. Część z nich uważała bowiem, że takie wywiedzenie prawa własności powoduje, że własność, która nie powstała z pracy, lecz z dziedziczenia, lichwy, spekulacji giełdowej nie może mieć statusu nienaruszalności i może zostać odebrana

²⁶ L. de Bonald, *De la loi sur l'organisation des corps administratifs par la voie d'élection*, Paryż 1817, s. 51–54.

²⁷ Tamże, s. 65.

²⁸ J.-B. Geffroy, *Rerum novarum. Histoire d'une genèse et d'un héritage oubliés*, „Cahiers de Chiré” 1991, nr 6, s. 145–164.

jednostce decyzją wspólnoty (La Tour du Pin)²⁹. Wartością, zgodnie z nauką Kościoła, jest praca. Kto nie żyje z pracy własnych rąk jest lichwiarzem. Jest nim bankier i rentier; makler i gracz giełdowy. Wymienione grupy żyją na koszt społeczeństwa, które w pocie czoła tworzy dochód narodowy³⁰. Pogląd ten wydaje się jednak jednostkowy, choć prezentuje go główny autorytet w tym środowisku. Felix de Roquefeuil ripostuje słusznie, że „przesadą jest stwierdzenie, iż «własność nie wykonująca swych powinności społecznych traci swe prawa». To jedna z zasadniczych i najniebezpieczniejszych formuł socjalizmu”³¹.

Jeśli jednak, w środowisku katolików społecznych poza La Tourem du Pinem, panuje zgodność co do nienaruszalności instytucji własności, taka sama zgodność panuje, że nie wolno dopuścić do swobody obrotu i dysponowania nią, czyli do logicznych konsekwencji art. 544 kodeksu. Obrót i użytkowanie własności winno zostać poddane prymatowi norm o charakterze moralnym i religijnym. La Tour du Pin uważał, że własność powstała z przywłaszczenia ziemi przez część z pierwszych ludzi, o czym świadczy fakt, że Księga Rodzaju nie zna tej instytucji. Początkowo cała ziemia należała do Boga. Przywłaszczenie to nie odbyło się za pomocą siły, lecz za przyzwoleniem całej wspólnoty. Implikuje to obowiązek socjalny właściciela w stosunku do członków wspólnoty nie będących posiadaczami – wspólnota powierzyła pewnym jednostkom własność w zamian za profity, którymi jednostka zobowiązuje się dzielić ze współobywatelami. Własność ma więc charakter warunkowy, powstała z umowy i niesie ze sobą liczne obowiązki użytkownika własności wobec nieposiadaczy.

Własność w liberalnym znaczeniu tego słowa – tak jak ją definiuje cytowany art. 544 kodeksu – jest zaprzeczeniem naturalnych stosunków, opisanych w Starym Testamencie. Swoboda użytkowania własnością jest, zdaniem katolików społecznych, obcą chrześcijaństwu ideą zaczerpniętą z prawa rzymskiego.³²

Postulując powrót do legislacji chrześcijańskiej, katolicy społeczni żądali przywrócenia pojęć tomistycznych: słusznej płacy, pracy i zysku, gdzie rewaloryzacja finansowa za pracę będzie uzależniona od zasad moralnych i idei sprawiedliwości, a nie wedle swobody umów, zgodnych z liberalną teorią popytu i podaży. Dla La Tour du Pina, słowa „kapitalizm” i „lichwa” to synonimy³³. Wolny rynek nie zna pojęcia słusznego zysku, moralności – o wszystkim decyduje podaż i popyt, a nie prawa moralne i pojęcia chrześcijańskie. Za takie stosunki La Tour du Pin oskarża prawodawców, którzy wprowadzili „żydowską legislację”. Prawo popytu i podaży, kapitalizm i banki są obce katolicyzmowi i pochodzą z kalwinizmu.

Le Play i La Tour du Pin śnili o przywróceniu patriarchalno-feudalnej moralności i obyczajów w społeczeństwie industrialnym. Marzą im się rozwiązania korporacyjne, gdzie robotnik będzie żył w harmonii z pracodawcą, który traktować go będzie jak syna, a nie jak siłę roboczą, gdzie pracodawca będzie dbał nie tylko o pensję robotnika, lecz także o jego potrzeby intelektualne, moralne,

²⁹ R. Talmy, *Aux sources du catholicisme social. L'école de La Tour du Pin*, Tournai 1963, s. 117, 131–133; Poglądy te znajdziemy np. u La Tour du Pina (*Aphorismes de politique sociale*, Paryż 1909, s. 84).

³⁰ R. La Tour du Pin, *Vers un ordre sociale chrétien*, Paryż 1942 [1907], s. 75–87.

³¹ Cyt. za: R. Talmy, *Aux sources...*, s. 127.

³² R. La Tour du Pin, *Vers un...*, s. 4, 60–61, 107, 109, 112, 120, 171.

³³ Tamże, s. 52, 72, 98, 102, 326.

religijne – będzie to ktoś, kogo Rosjanie określają mianem „batuszka”³⁴. Le Play marzy o sytuacji, gdy robotnik nie będzie zawierał z pracodawcą umów o pracę, gdyż zawody będą dziedziczne. Syn dziedziczyłby po ojcu obowiązki i pensję; stosunki pracy regulowałyby nie umowa dwustronna, lecz tradycja. Zamiast umów o pracę i ustawodawstwa socjalnego panować powinno prawo wynikłe z Dekalogu i Ewangelii. La Tour du Pin chciał, aby każda korporacja była bractwem religijnym. Robotnicy powinni stać się współwłaścicielami przedsiębiorstw. Katolikom społecznym nie podobały się klasowe związki zawodowe; robotnicy i ich patroni powinni zarzucić konflikty i żyć w przyjaźni w ramach korporacji zawodowej, będącej „państwem w państwie”, czyli strukturą autonomiczną, z własnymi aktami prawnymi, ciałami przedstawicielskimi i sądownictwem, i z odrębnym społecznym majątkiem. Za ideał uważali uspołecznienie części narzędzi produkcji³⁵.

Taki system odtworzyłby społeczeństwo statyczne, gdzie nie występuje element ryzyka, zmiany i niepewności. Każdy rodzi się i umiera w określonym miejscu. W książkach Le Play’a pojawiają się idee, by każdy robotnik miał działkę ziemi, ogródek, jedną lub dwie krowy – skoro już jest miasto i robotnicy, to niech przynajmniej ci ostatni będą na pół-chłopami, aby nie utracili kontaktu z naturą. Ideałem byłoby powszechne uwłaszczenie, aby każdy miał warsztat pracy w domu i nastąpiło zniesienie salariatatu. Katolicy społeczni zdawali sobie sprawę z tego, że drobne warsztaty i sklepiki są droższe i mniej wydajne od fabryk i marketów, uważali jednak, że te niedostatki rekompensowane są przez pozytywne skutki społeczne istnienia drobnej własności: system taki zapewnia spokój, harmonię i szczęście. Trusty, monopole i koncentracja kapitału prowadzą do antagonizmów społecznych³⁶. Dobrze byłoby restaurować cechy. Aby zapobiec proletaryzacji, każdy robotnik winien posiadać własny dom.

C. Własność ziemska

Integralnym problemem, wiążącym się z instytucją własności, jest status własności ziemskiej. Kodeks nie wyróżniał własności ziemskiej, zaliczając ją do nieruchomości, czyli nie oddzielając od własności o charakterze przemysłowym i nie przyznając z tytułu, że jest to ziemia, szczególnych preferencji. Własność ta, jak każda, została poddana prawu podaży i popytu.

Środowiska konserwatywne, tradycyjnie skupiające przede wszystkim arystokrację, w sposób naturalny preferowały własność ziemską i uznawały jej „moralną” wyższość nad własnością przemysłową, należąca do wzgardzonych roturierów³⁷. Dotyczy to nawet de Maistre’a, który – jak już wspomnieliśmy – był jedynym zwolennikiem wolnego rynku pośród francuskich kontrrewolucjonistów.

³⁴ F. Le Play, *L'organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du Décalogue*, Paryż 1871 [1870], s. 6, 50–51, 170–71; tenże, *Les ouvriers européens*, t. 3, Paryż 1879, s. XXXIII n.; t. 4, s. 24; t. V, s. 32; Tenże, *La constitution essentielle de l'humanité exposé des principes et des coutumes qui créent la prospérité ou la souffrance des nations*, Paryż 1881 [1880], s. 93–94, 249; Tenże, *La réforme sociale*, t. 1, Paryż 1864, s. 306–313.

³⁵ R. La Tour du Pin, *Vers un...*, s. 91–93, 100–101, 291–292, 498; Na temat korporacjonizmu zob. R. Talmy, *Aux sources...*, s. 210–295.

³⁶ F. Le Play, *La réforme...*, t. 1, s. 248 n., 305, 383.

³⁷ L. de Bonald, *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, t. 2, Paryż 1817, s. 102.

Nawet on wyłącza jednak ziemię spod prawa popytu i podaży³⁸. Podobnie jak średniowieczni moralści, wroga dla ładu konserwatyści upatrywali zawsze w mieście, gdzie panują zepsute obyczaje, gdyż prym wiodą kupcy, a celem życia staje się zysk. Antoine de Rivarol pisze o Paryżu, iż jest to „nienormalny i mętny stos ludzi i kamieni (...) wieczny przedmiot nieufności i centrum zepsucia”³⁹. Dla Bonalda, miasto jest miejscem wyklętym, gdzie giną wszelkie wartości, a jedynym celem życia staje się zysk i pieniądz. Zdegenerowanemu miastu przeciwstawia tradycjonalista wizję patriarchalnej wsi, gdzie ludzie żyją w zgodzie z naturą, pracując na roli. Tylko na wsi istnieje prawdziwa, organiczna wspólnota: „rolnictwo, zbliżając każdego do ziemi, łączy ludzi, nie kumulując ich w jednym miejscu. Handel miejski daje im okazję do ciągłego spotykania się, kumulując ich w jednym miejscu, ale nie łącząc ich w jedną całość”⁴⁰. Cóż miałoby tu połączyć ludzi? Chciwość? Felicite Lamennais – jeszcze w „kontrewolucyjnym” okresie swojego życia – pisząc o mieście współczesnym, używa terminu „bazar” i przeciwstawia mu „miasto prawdziwe” (*cit *)⁴¹. Konserwatywny ideał życia nie wiąże się z miastem, lecz z wsią i przyrodą. Miasto z natury swojej jest liberalne (dzielnice burżuazji) lub jakobińskie (dzielnice robotnicze)⁴². Dla tradycjonalisty wieś jest ostoją konserwatyizmu i dlatego trzeba jej bronić przed agresją miasta, techniki i maszyn. W ramach programu ochronnego dla wsi tradycjonalisci postulują radykalne zmniejszenie podatku od nieruchomości ziemskich, co zwiększy opłacalność produkcji rolnej i pomoże wsi oprzeć się agresji ze strony miasta⁴³.

Te antymiejskie sentymenty, będące raczej kwestią estetyki i psychologii – nie znajdujące przełożenia na postulaty prawne – zostaną rozbudowane przez katolików społecznych. Ci doprowadzą je do radykalnych postulatów. Le Play z zachwytem patrzył na rolnicze narody wschodniej Europy, na Serbów i Rosjan, gdzie istnieje *obszczina* lub *skupszczina*. Jego sympatię budzą Skandynawowie i te ludy, gdzie nie dotarła cywilizacja: górskie kantony Szwajcarii, Kanada, a nade wszystko bohaterscy karliści z gór Navarry. Jego ideał oscylował wokół wizji wiejskich wspólnot wolnych chłopów. Nawet wieś zaczyna jednak ulegać modernizmowi. Także tu dotarła fala komercji, a człowiek przestaje być częścią przyrody, stając się jej panem. Le Play domaga się polityki państwa, która obroni wieś przed kapitalizmem. Istotą kryzysu jest indywidualizm wyrosły z równego podziału ojcowizny między dzieci – rozpada się własność rodowa; własność staje się ruchoma i jest towarem – dla katolików społecznych ziemia nie jest towarem i nie podlega prawom rynku⁴⁴.

³⁸ J. de Maistre, *Quatri me lettre d'un royaliste savoisien à ses compatriotes* [1794], [w:] tenże, *Ecrits sur la Révolution*, Pary  1989, s. 48.

³⁹ A. de Rivarol, *Journal politique national*, Alençon 1989 [1789–1790], s. 75, 163–164.

⁴⁰ L. de Bonald, *Du Traité de Westphalie et de celui de Campo-Formio* [w:] *Législation primitive*, Pary  1847, s. 551; Tenze, *Pensées sur...*, t. 1, s. 6; t. 2, s. 357; Tenze, *Observations sur l'ouvrage de Mme la baronne de St el*, Pary  1818, s. 50; F. de La Mennais, *Réflexions sur l'état de l' glise en France*, Pary  1825, s. 451.

⁴¹ F. de La Mennais, *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Paris 1826, s. 292; Tenze, *Mélanges religieux et philosophiques*, Pary  1836–1837, s. 46.

⁴² J.J. Oechslin, *Le mouvement ultra-royaliste sous la Restauration*, Pary  1960, s. 183.

⁴³ L. de Bonald, *De la loi...*, s. 63; A. de Rivarol, *Journal politique...*, s. 138–139.

⁴⁴ F. Le Play, *L'organisation du travail...*, s. 12, 22, 24–26, 264–296, 408; Tenze, *Les ouvriers...*, t. 1, s. XLI; t. 4, s. 486n.; t. 5, s. XXV, 291–292; Tenze, *La constitution...*, s. 86, 180, 265; *La réforme...*, t. 1, s. 101, 165, 179, 273, 281–282, 298; t. II, s. 327, 334, 340–341; R. La Tour du Pin, *Vers un...*, s. 56–59, 89, 182, 494.

Najważniejszym postulatem katolików społecznych jest eliminacja indywidualnej własności ziemskiej i powrót do wczesnośredniowiecznej własności rodowej. Byłaby to taka forma własności, gdzie pokolenie żyjące byłoby jedynie użytkownikiem własności, a nie jej właścicielem. Prawo powinno zakazywać zbywania i nabywania własności ziemskiej, gdyż osoba będąca jej posiadaczem jest jedynie użytkownikiem. Ród – kolektywny właściciel – w zasadzie nie mógłby jej zbyć, gdyż nie byłby zdolny nigdy się zebrać, aby taką decyzję podjąć, gdyż wchodzący w jego skład przodkowie już od dawna nie żyją, a przyszłe pokolenia jeszcze się nie narodziły. W istocie, propozycja ta sprowadza się do ścisłego połączenia własności ziemskiej z konkretną rodziną. Zbywalna byłaby tylko ta własność ziemska, którą jednostka nabyła w ciągu życia. Po jej śmierci także ta własność uzyskuje status rodowej.

Druga kwestia to dziedziczenie własności. Katolicy społeczni optują za zniesieniem podziału ziemi w spadku i powrotem do zasad progenitury – najstarszy syn bierze całą ziemię i gospodarstwo – niczym ordynacja – nie podlega podziałowi pomiędzy spadkobierców. Koncepcja ta integralnie łączy się w tym miejscu z prezentowaną wcześniej koncepcją własności społecznej: możemy domniemywać, że najstarszy syn, odziedziczywszy całe gospodarstwo, ma obowiązek wspierania pozostałego rodzeństwa, które, w tej formule, zostaje wykluczone z dziedziczenia.

D. Indywidualizm

Kolejnym, krytykowanym przez konserwatystów elementem, na którym opiera się kodeks, jest zasada indywidualnej walki o miejsce w hierarchii społecznej, zwana przez tradycjonalistów „nomadyzacją”⁴⁵. Bonald pisze: „W monarchii wszystko jest społeczne: religia, władza, dystynkcje. W państwie ludowym wszystko jest indywidualne; każdy ma własną religię, władzę; każdy chce się odróżnić i dominować poprzez swoje talenty lub siłę. W monarchii, skoro władza jest społeczna, jej ograniczenia tkwią w instytucjach społecznych. W demokracji, skoro władza pochodzi od ludu, jej ograniczenia tkwią tylko w człowieku. Monarchia widzi człowieka w społeczeństwie, jako członka społeczeństwa, czyli człowieka społecznego. Republika widzi człowieka oddzielonego od społeczeństwa, czyli jako człowieka stanu natury”⁴⁶. Społeczeństwo po zniesieniu stanów społecznych jest owym „stanem natury”.

Tradycjonalista nie dostrzega w porewolucyjnym świecie niczego trwałego, stabilnego. Brak mu tutaj odwołania się do jakiegokolwiek wizji ponadczasowego ładu. Nie ma tu ani wiecznych pryncypiów, ani dziedzicznych hierarchii. Młodzież bezustannie buntuje się przeciwko autorytetowi ludzi starszych; poddani buntują się przeciw panom; proletariusze przeciw przemysłowcom; mieszczanie przeciw królowi. Świat przestaje być uporządkowanym systemem. Traci swój statyczny charakter, stając się dynamicznym, gdzie człowiek nie rodzi się, jak niegdyś, w z góry określonym miejscu w drabinie społecznej i w którym to miejscu zapewne umrze. „Indywidualizm – pisze Lamennais – zniszczył samą

⁴⁵ L. de Bonald, *Pensées sur...*, t. 1, s. 115, 156.

⁴⁶ Tenze, *Théorie du pouvoir politique et religieux, dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, t. 1, Konstanca 1796, s. 381.

ideę posłuszeństwa i obowiązku, zniszczył więc władzę, prawo; a wówczas zostaje tylko przerażający konflikt interesów, namiętności, różnorodnych opinii⁴⁷.

Spółczesność nowoczesna nie uznaje zasady ciągłości, odrzuca dziedziczność. Zasadę tę zastępuje obieralność lub indywidualne staranie się o awans. Słowem, „w republice wszystkie elementy społeczeństwa są pomieszane i wtłoczone w wir gwałtownych namiętności podsyconych przez wielkie interesy⁴⁸. Nie ma tu harmonii - społeczeństwo przekształciło się „w wielką arenę⁴⁹, gdzie o miejscu w hierarchii nie decyduje pochodzenie, lecz własność, czyli wyróżnik stanowy zostaje zastąpiony klasowym. Zaniepokojony umacnianiem się społeczeństwa mieszczańskiego Bonald stwierdza kategorycznie, że „własność absolutnie nie może być wyróżnikiem społecznym⁵⁰. Pieniądz i wykształcenie to absoluty społeczeństw mieszczańskich, wyrosłych z ducha protestanckiego i republikańskiego. Pieniądz niszczy stabilny ład, gdyż szybko cyrkulując i zmieniając swojego właściciela, bezustannie wprawia ludzi w ruch, tym samym nadając społeczeństwu silny element dynamiczny, który przeraża konserwatystów⁵¹. Klasą rządzącą staje się arystokracja pieniądza: bankierzy, kupcy i przemysłowcy – słowem, plutokracja, którą przerażony Lamennais nazywa: „monstrualną szlachtą złotą” (la noblesse monstrueuse de l’or)⁵². Plutokracja jest dla tradycjonalistów czymś wstrętnym – to ludzie pozbawieni wszelkich zasad, których mottem życiowym jest słowo „zysk” – Francuzi „zostaną wydani ludziom bogatym, i, jeśli przyniesie im to jakiś zysk, zapewne zostaną sprzedani jakiemuś Żydowi⁵³. Współczesne społeczeństwo szanuje człowieka tylko wtedy, gdy jest on bogaty.

Zdaniem konserwatystów, własność może być wyróżnikiem miejsca w hierarchii społecznej, lecz musi to być własność ziemiska, wzmocniona dodatkowo atutem posiadania szlachectwa przez jej właściciela. Ziemianin jest prawdziwym obywatelem.

W społeczeństwie liberalnym na czoło wysuwa się kapitalista oraz klerk – intelektualista, który dla tradycjonalistów jest synonimem bezbożnika, ateisty, kontestatora wszelkich zasad i dogmatów⁵⁴, który za wszelką cenę dąży do awansu społecznego. „Nauka – pisze de Maistre – naraża więc bezustannie państwo, naciskając bezustannie na danie stanowisk zerom (des hommes de rien), bez nazwiska i majątku – gdyż nauka będąc dostępną wszystkim wzbudza dumę niższych klas w państwie, dając im zawsze ten środek awansu, a tego właśnie trzeba się obawiać, gdyż nauka sama, czyli oddzielona od szlachec-

⁴⁷ F. de La Mennais, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l’église*, Paryż 1829, s. 26; A. Ferrand, *Le Rétablissement de la monarchie*, Paryż 1793, s. 48–49; F. Montlosier, *Des désordres actuels de la France et des moyens d’y remédier*, Paryż 1815, s. 41–42, 70.

⁴⁸ L. de Bonald, *Théorie du...*, t. 1, s. 411.

⁴⁹ F. de La Mennais, *Essai sur l’indifférence en matière de religion*, t. 1, Paryż 1825, s. 343.

⁵⁰ L. de Bonald, *Théorie du...*, t. 1, s. 396.

⁵¹ Tamże, t. 1, s. 315; t. 2, s. 446. tenże, *Pensées sur...*, t. 1, s. 87; tenże, *Observations sur...*, s. 51–52; F. de La Mennais, *De la religion...*, s. 36.

⁵² F. de La Mennais, *Réflexions sur...*, s. 400.

⁵³ Tenże, *De la religion...*, s. 46.

⁵⁴ J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paryż 1960 [1821], s. 265.

twą i bogactwa ziemskiego, zbyt mocno siedzi w urzędach. Rewolucja wydaje się być wtedy nieunikniona”⁵⁵.

Krytykowana zasada indywidualizmu dotyczy nie tylko zniesienia stanów społecznych. W katolicyzmie społecznym akcentowano nie tyle potrzebę przywrócenia stanów, co przywrócenie wspólnotowego charakteru życia ludzkiego. Twórcy katolicyzmu społecznego nie posługują się terminem „jednostka” – człowiek zawsze występuje tu jako część rodziny, gminy i korporacji. „Społeczeństwo – pisze Georges Pascal – jest ogromnym organizmem korporacyjnym, pochodzącym z pierwszej korporacji naturalnej i oczywistej, jaką jest rodzina, aż po wielką korporację jaką jest państwo, a po drodze są jeszcze korporacje pośredniczące, córki pierwszej, pierwociny drugiej – gmina, prowincja, nie zapominajmy też o korporacjach zawodowych”⁵⁶. Prawo nie powinno znać pojęcia „ja”, tylko „rodzinę”. La Tour du Pin stwierdza, że badać jednostkę to jakby badać pszczołę w izolacji od ula – nawet w spisach ludności nie powinno się liczyć „głów”, lecz „dymy”. Społeczeństwo złożone z atomów nie jest już społeczeństwem tylko tłumem: „Wszędzie tam – pisze Le Play – gdzie przeważa indywidualizm w stosunkach społecznych, ludzie staczą się do stanu barbarzyństwa”⁵⁷.

E. Rozwody

Ostatnim wielkim zarzutem wobec Kodeksu Napoleona jest wprowadzenie instytucji rozwodów. Instytucji tej najwięcej miejsca poświęcił Bonald, pisząc pracę *O rozwodzie w XIX wieku, czyli o jego stosunku do wspólnoty domowej i społecznej* (Paryż 1818).

Teza Bonalda jest prosta: w społeczeństwie liberalnym ginie instytucja rodziny. Rewolucja wprowadziła rozwody. Spowodowało to upadek pozycji kobiety, która przestała być adorowana i czczona, stając się przedmiotem, który przechodzi z rąk do rąk – „kobieta staje się rodzajem bezustannie cyrkulującego towaru”⁵⁸. Jest to powrót do poligamii, bigamii, to usankcjonowanie prawne prostytucji i promiskuityzmu⁵⁹. Instytucja rozwodu wzbudza instynkty samolubne, skoro małżonkowie mogą w każdej chwili się rozstać. Pozwala to także oglądać im się za przedstawicielami płci odmiennej; kobiety przemieniają się w kokiety. U kobiet prawo do rozwodu wzbudza pychę, gdyż daje im to prawo do buntu – a przecież z natury podlegają mężczyźnie, skoro powstały z jego żebra. Małżeństwo przestaje być „uczuciem”, stając się „opinią”, wyborem, umową⁶⁰. Wraz z rozwodami umiera patriarchalna wizja rodziny, gdyż następuje nieunikniona a tragiczna w skutkach emancypacja kobiety – nawet jeśli kodeks znacząco wzmacnia prawnie rolę męża i ojca – „W małżeństwie nierozwiązywalnym, kobieta należy «do» mężczyzny (la femme est de l'homme),

⁵⁵ J. de Maistre, *Quatre chapitres sur la Russie*, Paryż 1859, s. 49-51.

⁵⁶ Cyt. za, R. Talmy, *Aux sources...*, s. 101; Np. R. La Tour du Pin, *Aphorisme de politique social*, Paryż 1909, s. 15-16.

⁵⁷ F. Le Play, *La réforme...*, t. 1, s. 167.

⁵⁸ L. de Bonald, *Théorie du...* t. 1, s. 328-331; tenże, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*. Paryż 1818, s. 193.

⁵⁹ Tenże, *Théorie du...*, t. 2, s. 3-4; tenże, *Du divorce...*, s. 204, 242.

⁶⁰ Tenże, *Théorie du...*, t. 2, s. 302-04.

w małżeństwach rozwiązywalnych kobieta jest «przy» mężczyźnie (la femme est a l'homme)⁶¹.

Myliliby się jednak ten, kto ogranicza skutki rozwodów jedynie do sfery stosunków rodzinnych. Kwestie moralne i światopoglądowe są z pewnością ważne, ale nie najistotniejsze⁶². Dla Bonalda, prawo do rozwodów jest istotą Rewolucji Francuskiej. Bonald – jako prekursor nowoczesnej socjologii⁶³ – dostrzegał ściśle związki pomiędzy dogmatami religijnymi, poglądami politycznymi i stosunkami rodzinnymi. Zasadniczy powód sprzeciwu znajduje się zupełnie gdzie indziej: rozwód jest instytucją prawa prywatnego, czyli dotyczy konstytucji rodziny. W myśl socjologii Bonalda, musi mieć swoje odpowiedniki w ideach religijnych i politycznych. Konserwatysta znajduje je bez trudu: prawo do oporu. Czym jest rozwód? To prawo żony do oporu wobec władzy męża (suwerena). W sferze religijnej jego odpowiednikiem będzie prawo duchowieństwa do buntu przeciwko papieżowi (reformacja), a w sferze politycznej prawo ludu do wypowiedzenia posłuszeństwa monarsze (rewolucja). Rozwód w rodzinie to dokładnie to samo, co prawo do oporu w polityce i prawo do herezji w religii. Instytucja prawa do oporu oraz rozwodu pochodzi z tej samej idei – społeczeństwa (rodziny) jako umowy – którą można rozwiązać⁶⁴. Nieprzypadkowo to religijny buntownik Luter jako pierwszy w nowożytnej Europie wprowadził instytucję rozwodu⁶⁵.

Rozwód jest logicznym uwieńczeniem idei emancypacji społecznej. To rewolucja francuska przeniesiona na grunt wspólnoty rodzinnej.

3. Istota krytyki i kierunek jej rozwoju

Istota krytyki Kodeksu Napoleona, przedstawianej przez konserwatywnych i katolickich pisarzy we Francji w XIX wieku jest stosunkowo prosta do uchwycenia. Kodeks nie jest tu krytykowany za swoje poszczególne rozwiązania, czy artykuły. Jest on poddany miażdżącej krytyce ze względu na filozoficzne i antropologiczne zasady, na których został ufundowany. Mimo że został przygotowany i wprowadzony w życie przez jednego z najbardziej krwawych i despotycznych przywódców politycznych XIX wieku, to opiera się na liberalnej wizji człowieka. Kodeks milcząco zakłada, że człowiek z natury rodzi się jako istotą skłonna do dobra, kierująca się rozumem, która nie jest stwarzana przez społeczeństwo, lecz która sama społeczeństwo kreuje wedle wskazań własnego rozumu. Człowiek jest – przynajmniej w kwestiach ekonomicznych i światopoglądowych – istotą wolną i od nikogo niezależną⁶⁶.

Te milcząco przyjęte fundamenty były w sprzeczności z antropologią konserwatywną, która zakładała, że człowiek rodzi się jako istota skażona grze-

⁶¹ L. de Bonald, *Du divorce...*, s. 312.

⁶² Tamże, s. 260.

⁶³ G. Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*, Baltimore 1925, s. 75; R. Nisbet, *De Bonald and the Concept of the Social Group*, „Journal of the History of Ideas” 1944, nr 5, s. 320n.; J. Reedy, *The Traditional Critique of Individualism in Post-Revolutionary France. The Case of Louis de Bonald*, „History of Political Thought” 1995, t. 16, nr 1, s. 50; M.H. Quinlan, *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Waszyngton 1953, s. VII.

⁶⁴ L. de Bonald, *Du divorce...*, s. 66, 68; tenże, *Théorie du...* t. 2, s. 409-10; tenże, *Pensées sur...*, t. 2, s. 63, 76-77; J. de Maistre, *Correspondance*, t. 11, s. 309; tenże, *Quatre chapitres...*, rozdz. III.

⁶⁵ L. de Bonald, *Théorie du...*, t. 2, s. 301; idem, *Du divorce...*, s. 60, 180, 239n.

⁶⁶ M. Sczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1994, s. 358.

chem pierwotnym, niezdolna do samodzielnego posługiwania się rozumem, skłonna do zła i wyzysku innych ludzi i dlatego potrzebuje autorytetów, religii i wpływu otoczenia, aby stać się istotą ludzką. Kodeks stał w jaskrawej sprzeczności z autorytarno-hierarchiczną, statyczną koncepcją tradycyjnego społeczeństwa i dlatego też spotkał się z tak miażdżącą krytyką konserwatystów i katolików. Ostrości tej krytyce dodawało to, że kodeks zawierał wewnętrzną sprzeczność: głosząc nienaruszalność własności prywatnej, stanowił usankcjonowanie jednej z największych rewolucji własnościowych w historii. Ta jawna niesprawiedliwość, sankcjonowana przez kodeks, dodawała konserwatom wigoru w jego krytyce, gdyż do zarzutów prawno-politycznych dodawała indywidualne, i ze wszech miar uzasadnione, poczucie osobistej krzywdy.

Inny problem, to rozwój krytyki kodeksu. Czytając najbardziej radykalnego krytyka Kodeksu epoki napoleońskiej i Restauracji – Louis de Bonalda – musimy uznać niezwykle głęboką jego obserwację i przemyśleń, szczególnie tam, gdzie dostrzega on rolę przemian polityczno-prawnych na ludzkie życie, zachowanie i stan świadomości. Możemy nie zgadzać się z jego hierarchiczno-statyczną wizją społeczeństwa, ale musimy mu przyznać niezwykle logiczny charakter wywodów i niebywałą konsekwencję myślenia, a także umiejętność obserwacji społeczeństwa, zmian sposobu myślenia, mentalności i zachowań. Bonald był niezwykle uważnym i inteligentnym obserwatorem, jak i krytykiem.

Niestety, tego samego nie możemy powiedzieć o krytykach Kodeksu z II połowy stulecia. Katolicyzm społeczny – choć genetycznie posiada swoje korzenie pośród ultraroyalistów⁶⁷ – jest całkowicie oderwany od rzeczywistości społecznej. Katolicy społeczni we Francji stworzyli swoją utopię społeczeństwa przedindustrialnego, lokując ideał w wyidealizowanej przeszłości.

Wymarzona epoka to średniowiecze: wieczna sielanka przedindustrialnego świata rządzona przez króla *Dei Gratia*. W *Organizacji pracy* Le Play'a czytamy: „Trzeba powrócić do instytucji, które dały naszym przodkom szczęście (...) trzeba przywrócić społeczeństwu wieczne fundamenty: życie prywatne, ognisko domowe, warsztat, parafię i korporację; samorząd lokalny, wiejski i miejski”, czyli trzeba wrócić do „pięknych czasów Średniowiecza”⁶⁸. Porządek postulowany Le Play lokował na długo przed rewolucją – istniał on jeszcze w XVII wieku, lecz jego centrum znajduje się gdzieś koło XII stulecia, potem zaczęło się zepsucie. La Tour du Pin także daleki był od utożsamiania *Ancien Régime'u* z postulowanym porządkiem. Stary ustrój określa mianem *ruines nivelées* – ruin po porządku „prawdziwym”. Ten ostatni łączył ze Średniowieczem i rozbiem feudalnym lub okresem dopiero co po zakończeniu rozbięcia, gdy monarchowie nie zdążyli jeszcze zcentralizować państwa⁶⁹. La Tour du Pin marzył o czasach, gdy jeszcze działały cechy, a chłopci pełni radości i szczęścia odbierali pańszczyznę. Le Play chciał przywrócić wczesnośredniowieczną „komendację” lub rzymski „klijentelizm” w miejsce liberalnych stosunków pracy.⁷⁰ W książkach Le Play'a ze szczególnym pietyzmem opisane są azjatyckie ludy prymitywne: pasterze, rybacy, myśliwi, a nade wszystko nomadzi z Gór Ałtaju

⁶⁷ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu...*, s. 162–193, 346–405.

⁶⁸ F. Le Play, *L'organisation du travail...*, s. XIV, 319, 324, 326–328, 370, 415, 434–436, 450; tenże, *Les ouvriers...* t. 1, s. X–XI, 5; t. 4, s. 528; t. 5, s. 135, 139, 360.

⁶⁹ R. La Tour du Pin, *Vers un...*, s. 22, 115, 127, 174, 177, 194, 207–210, 216, 356, 371, 449, 468.

⁷⁰ J.B. Duroselle, *Początki katolicyzmu...*, s. 559.

i pustyni Arabii, a także rybacy z Arktyki – są szczęśliwi, gdyż nie znają zgubnej zasady podziału pracy, zawodu kupca i szkół⁷¹. Trudno podobne idee traktować inaczej, jak tylko wyraz myślenia utopijnego.

Adam Wielomski

Criticism of the Napoleon's Code in the 19th century in France

Summary

This publication is about the Criticism of the Napoleon's Code during the 19th century. This document is noticed as one of the biggest achievements of the legislative art and the legislative foundation of the modern society. However, there were many criticisms in the 19th century. It is worth today, over 200 years later, to mention those critical opinions. The main feature of the Napoleon's Code criticism is the fact of its developing on the political Right. In the 19th century and today Napoleon, his life, achievements and particularly his legend were always the French left and liberals' property that is those political environments which carried out the French Revolution and shaped the political and social world due to their ideas. The Napoleon's legend is very important here. Just the Napoleon III's rules – who considered himself as the heir of his big ancestor – caused the certain sobriety and appearing the voices that the Empire II 'creator and usurper's ancestor yet was 'a despot' who invoked on the ideas of the Revolution thanks to them to obtain the reign and next to distort it by the despotic rules.

⁷¹ F. Le Play, *L'organisation du travail*, s. 45, 57, 395–400; tenże, *Les ouvriers...*, t. 2, s. IX–XXII; t. 4, s. XIV, XXII; t. 6, s. IX, XV–XXVIII; tenże, *La constitution...*, s. 15, 108, 113, 199n.; tenże, *La réforme sociale*, t. 1, s. 357; t. 2, s. 51, 55, 270.