

# Ehrlich, Stanisław

---

## Pluralizm francuski XIX i początku XX wieku

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 22/3, 471-504

---

1977

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Stanisław Ehrlich  
(Warszawa)

## PLURALIZM FRANCUSKI XIX I POCZĄTKU XX WIEKU \*

### 1. U ŹRÓDEŁ: TOCQUEVILLE

Dla kręgu problemów związanych z pluralizmem książka Alexisa de Tocqueville'a *O demokracji w Ameryce* ma szczególne znaczenie. Był pierwszym bowiem, który docenił siły tkwiące w różnicowaniu społecznym, występującym w postaci wielu zorganizowanych grup, oraz w decentralizacji. Widział w tym zapory przeciw centralistycznemu despotyzmowi. Był świetnym przedstawicielem potężniejszego od czasów Locke'a i Monteskiusza nurtu liberalnego, który w myśli burżuazyjnej miał zapanować w drugiej połowie XIX w. Jakże odmienny reprezentował liberalizm aniżeli współczesny mu, ale od niego starszy, Benjamin Constant, który zmarł (1830), zanim Tocqueville rozpoczął swoją wielką peregrynację po Ameryce.

Historycy myśli politycznej wymieniają niekiedy jednym tchem B. Constanta i Tocqueville'a jako fundatorów liberalizmu francuskiego. Ale w poglądach ich występowały istotne różnice, które po latach miały się skryształizować w nurtach liberalno-postępowym i liberalno-konserwatywnym.

Podczas gdy Constant reprezentował liberalizm wyraźnie indywidualistyczny<sup>1</sup>, — Tocqueville dopatrywał się perspektyw rozwoju jednostki w ramach odmiennych grup różnicowanego społeczeństwa. Tocqueville nazywał się sam liberałem nowego pokroju. Był to indywidualizm człowieka społecznego, indywidualizm, któremu wytycza granice jego świadomość moralna. Interesy jednostek ujęte są w ramy organizacyjne swobodnie powstających stowarzyszeń. Struktura ta miała zastąpić sformalizowane różnicowanie społeczeństwa feudalnego, ujętego w ścisłe rygory królewskiego prawa.

Te partykularne stowarzyszenia miały wyraźnie prowadzić do ograniczenia władzy centralnej, która we Francji miała wiekowe tradycje,

---

\* Niniejszy artykuł stanowi zmodyfikowany fragment monografii poświęconej pluralizmowi społecznemu i politycznemu. Artykuł nie wyczerpuje problematyki francuskiego pluralizmu, nie obejmuje np. poglądów wybitnych reprezentantów anarchosyndykalizmu.

Korzystam z okazji, aby podziękować serdecznie recenzentom, powołanym przez redakcję „Kwartalnika”: Profesorowi Bogusławowi Leśnodorskiemu, członkowi korespondentowi PAN i Docent UJ — Barbarze Sobolewskiej. Ich wnikliwe uwagi, sprzyjające ulepszeniu artykułu, starałem się uwzględnić jak umialem.

<sup>1</sup> Znajdowało to m.in. wyraz w jego koncepcji suwerenności. W 1819 r. pisał: Ogół obywateli jest suwerenny w tym sensie, że żadna jednostka, żadne ugrupowanie, żadne stowarzyszenie nie może sobie przywłaszczyć suwerenności, jeżeli nie została mu delegowana przez lud. B. Constant: *Cours de politique constitutionnelle*. Bruxelles 1839 s. 64 i nast.

Z innymi liberałami Restauracji dzielił niechęć do politycznych partii i nienawiść do demokracji (G. de Rugiero: *The History of European Liberalism*. Boston 1959 s. 169).

sięgające czasów kardynała Richelieu. Ograniczanie monarchii stanowej zaczęło się bardzo wcześnie. Zaczył je rozwój biurokratycznego aparatu państwowego, bez którego absolutna monarchia nie mogłaby funkcjonować<sup>2</sup>. To dziedzictwo centralistycznej biurokracji przejęła rewolucja burżuazyjna, zmodernizował je Napoleon, a następnie zachowała burbońska Restauracja i orleańska monarchia. Tocqueville był jednym z pierwszych, który dostrzegł, że centralizacja nie była dziełem Rewolucji Francuskiej, ale następne ustroje wykorzystały doświadczenia monarchii absolutnej<sup>3</sup>.

W przeciwieństwie do Constanta, który w swoim systemie podziału władz ponad trzema wznosił czwartą władzę — monarchą — jako arbitra (co wydaje się znamienne korekturą monteskiuszowej koncepcji), Tocqueville nie uważał, aby ograniczenie suwerena (monarchy czy ludu) drogą zagwarantowania wolności jednostki przez prawo było wystarczające. Podczas gdy liberalizm Constanta ma charakter abstrakcyjny (jak i jego pluralistyczne deklaracje w rodzaju: różnorodność — to życie, jednorodność — to śmierć), liberalizm Tocqueville'a wychodzi z konkretnych amerykańskich i francuskich (*Ancien Régime...*), z ich konfrontacji.

Współcześni uważali Tocqueville'a za największego myśliciela politycznego od czasu Monteskiusza. Przede wszystkim tak sądził J. S. Mill, który był zdania, że od Tocqueville'a zaczyna się nowa era w studium polityki. Podobną opinię miał R. Collard, który uTORował mu drogę do Akademii, a w naszych czasach G. de Ruggiero traktuje go jako największego pisarza politycznego Francji, zaś J. J. Chevallier nazwie go Monteskiuszem wieku XIX-go. Widocznie już w jego młodzieńczym dziele o Ameryce były treści, którym nie dorównywały inne współczesne amerykańskie relacje (por. np. M. Martineau: *De la société américaine*, 1838). Nas jednak interesują nie tyle te entuzjastyczne oceny, ile fakt, że Tocqueville był uczniem i kontynuatorem Monteskiusza. Wbrew uproszczonym przekazom Monteskiusz widział gwarancje wolności jednostki (pojmowanej jako antytezę despotycznej samowoli) nie tylko we wzajemnym hamowaniu „władz”, ale widział ją także w decentralizacji, w „ciałach pośredniczących”, a przede wszystkim w priorytecie zasad moralnych nad polityką<sup>4</sup>. Ten priorytet był podstawą jego tolerancji, której dał wyraz jeszcze w *Listach perskich* (1721), gdy stawiał wyżej pluralizm religijny w państwie aniżeli religię panującą; gdy wypowiadał myśl, że ci, którzy wyznają religie tolerancyjne, są ojczyźnie bardziej użyteczni... Czyż pisma Tocqueville'a nie tchną tym samym duchem tolerancji? Tocqueville bowiem — podobnie jak B. Constant, a także Guizot, wyznawali priorytet zasad moralnych nad politycznymi.

Wracając do kwestii ciał pośredniczących, przypomnijmy, że miały one odgrywać rolę buforów między państwem i jednostką. Tu jednak konieczne jest zastrzeżenie dla uwypuklenia różnicy między koncepcją Monteskiusza i Tocqueville'a. Każdy — kto czytał *Ducha praw* — wie, że przez monteskiuszowskie ciała (czy też „władze”) pośredniczące nie należy rozumieć swobodnie organizujących się grup obywateli, które

<sup>2</sup> Na ten temat por. H. H. Jacoby: *Die Bürokratisierung der Welt*. Teil I. Neuwied 1969.

<sup>3</sup> P. Birnbaum: *Sociologie de Tocqueville*. Paris 1970 s. 51; J. Lively: *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*. Oxford — London 1962 s. 153 i n., 164.

<sup>4</sup> Trafnie zwracają na to uwagę J. Touchard i in. w *Histoire des idées politiques*. T. 2. Paris 1959 s. 396.

w sto lat później przykuły uwagę Tocqueville'a. Monteskiusz mówił o „ciałach oficjalnych”, poddanych wprawdzie monarsze i od niego zależnych, ale jednocześnie temperujących absolutystyczną samowolę. Tymi ciałami były feudalne stany: szlachta, kler i stan trzeci w miastach. Otóż wspomniane ogniwa, tworzące w zamyśle Monteskiusza gwarancje wolności jednostki, były skierowane przeciw absolutyzmowi<sup>5</sup>. Teoria podziału władz wypływa z tego zróżnicowania społecznego, może ona być zrozumiana tylko jako jego pochodna. Inaczej zostanie zwulgaryzowana jako dyrektywa podziału kompetencji organów państwowych.

Nikt lepiej nie przygotował Tocqueville'a do jego słynnej wyprawy amerykańskiej aniżeli Monteskiusz.

Uniformizm w życiu społecznym był obu nienawistny, obaj widzieli świat jako całość zróżnicowaną, obaj budowali swoje normatywne systemy polityczne nie w oparciu o racjonalistyczną spekulację, charakterystyczną dla tych myślicieli Oświecenia, ale w wyniku refleksji tkwiącej korzeniami we wnikliwej obserwacji społecznego i politycznego materiału empirycznego. O uniformizmie Tocqueville kiedyś powiedział, że degraduje ludzi do poziomu trwożliwego i pracowitego stada, którego rząd (państwo) jest pasterzem<sup>6</sup>. Jeżeli chodzi o Monteskiusza, to jego genialna (ale jakże płodna) pomyłka polegająca na tym, że przypisał współczesnej mu Anglii system podziału władz, którego tam nie było, nie zmienia faktu, że punkt wyjścia jego teoretycznej refleksji stanowiła empiria. Obu ich możemy uważać za prekursorów badań empirycznych w sferze zjawisk politycznych i społecznych.

Również przenikliwości Monteskiusza składa hołd A. Comte, a Durkheim idzie dalej uważając go — obok Rousseau — za prekursora socjologii, za tego, który położył jej podwaliny i zarysował jej odrębność. Zjawiska społeczne — pisał E. Durkheim — nie są u Monteskiusza przedmiotem racjonalistycznej spekulacji, nie ocenia ich w wyniku dedukcji, która bierze początek w ludzkiej naturze, są one przedmiotem obserwacji, która prowadzi do opisu i wyjaśnienia. Ale to nie wszystko: Monteskiusz nie tylko pokazał, że zjawiska społeczne mogą być przedmiotem nauki, lecz stworzył podstawowe pojęcia socjologiczne<sup>7</sup>.

Gdy chodzi o ugruntowanie i rozwój demokracji amerykańskiej, budowanej bez obciążenia pozostałości feudalnych, refleksję Tocqueville'a pobudziły dwie kwestie. Pierwsza — to sprawa szerokiej kompetencji amerykańskiej władzy lokalnej, samorządności terytorialnej, o nieznanym w Europie zakresie. Przeprowadzając tę konfrontację Tocqueville pisał, że „w gminie tkwi siła wolnych ludów. Odbieracie siłę i niezależność gminie, a znajdziecie tam tylko rządzonych, a nie obywateli. Instytucje komunalne są dla wolności tym, czym szkoły podstawowe dla nauki. Instytucje te są ciałami niezależnymi, w ich autonomię rząd państwa (stanu) nie powinien ingerować. Podczas gdy we Francji poborca pań-

<sup>5</sup> Por. analizę monteskiuszowskich ciał pośredniczących: K. Grzybowski: *Monteskiusz — kompromis feudalno-mieszczański*. „Państwo i Prawo” 1948 z. 9—10 s. 10—11; C. F. Kieczekian i G. I. Fiedkin: *Istoriya političeskich uczenij*. Moskwa 1955 rozdz. 12 par.; A. M. Doborin: *Socjalno-politiceskije uczenija nowogo wremieni*. T. 1. Moskwa 1958 s. 262—274; J. J. Chevalier: *Les grandes oeuvres politiques (De Macchiavel à nos jours)*. Paris 1955 Ch. II.

<sup>6</sup> Z korespondencji Tocqueville'a cytowanej za Th. P. Neill: *The Rise and Decline of Liberalism*. Milwaukee 1953 s. 254.

<sup>7</sup> E. Durkheim: *Montesquien et Rousseau (Precurseurs de la sociologie)*. Paris 1955 s. 13 i n., 26 i n., 35 i n., 48 i n., 63 i n., 97.

stwa ściąga podatki gminne, w Ameryce poborca gminy ściąga podatki państwowe”<sup>8</sup>.

W decentralizacji widzi Tocqueville przejaw wolności. Władcy nigdy jej samorzutnie nie dają, aby ją zdobyć i utrzymać lud musi liczyć na własne siły. Władza lokalna była dla niego „podstawową szkołą wolności”, ponieważ przedstawicielstwo ogólnonarodowe jest odległe i wciąż bierze udział. Te jego poglądy były historycznie uwarunkowane przez ideę „pouvoir municipal”, która doszła do głosu w dni Wielkiej Rewolucji. W grudniu 1789 r. uchwalono ustawę komunalną, w której wyznaczono gminom własną sferę działania w odróżnieniu od zadań wyznaczanych im przez państwo w zakresie administracji ogólnej. W ten sposób gminy urastały do rzędu „czwartej władzy”, o której Tocqueville mówił w takich słowach: „duch komunalny jest wielkim elementem ładu i spokoju publicznego”. W Ameryce uderza go utożsamianie się indywidualnych jednostek ze społecznością lokalną; jest to tradycja wywodząca się z czasów kolonialnych, kiedy władza lokalna była uznawana „za swoją”, kiedy udzielanie sobie pomocy wzajemnej było czymś najbardziej naturalnym; obcym i nienawistnym był natomiast poborca i żołnierz, reprezentujący przemoc odległej metropolii. Mało tego: uwadze Tocqueville’a nie uchodzi okoliczność, że te poszczególne ciała samorządne — od gminy poczynając poprzez miasta, powiat (hrabstwa), aż na szczyblu federalnym kończąc — nie są podporządkowane hierarchicznie. Jest to gwarancja samorządności (samoregulacji).

Kreśląc obraz zróżnicowania samorządu lokalnego, Tocqueville widzi w nim trafnie prius czasowe i ustrojowe w stosunku do amerykańskiego ustroju federalnego.

Amerykański ustrój federalny jest zresztą dla niego gwarancją wolności jako jeszcze jedna zaporą przeciw centralistycznym zapędom — traktuje go jako odmianę (formę) decentralizacji. Wszystkie te trzy formy zatem — tj. samorząd lokalny, wielość i powszechność stowarzyszeń (dużych i małych) oraz system federalny — rozwijają aktywność obywateli i ograniczają despotyzm centralistycznego państwa<sup>9</sup>. Różnorodne te elementy mogą przetrwać, jeżeli je cementują wspólne wartości.

Drugie zagadnienie, które przykuło uwagę Tocqueville’a, dotyczyło swobody stowarzyszania się. Spostrzegł, że w Ameryce stowarzyszenia organizują się we wszystkich dziedzinach życia: w sferach bezpieczeństwa publicznego, handlu i przemysłu, moralności i religii. Wyciąga z tych obserwacji wniosek generalny, że najbardziej potrzebne są one w społeczeństwach demokratycznych. Prawo do stowarzyszania się wydaje mu się równie niepozbywalne jak wolność jednostki. Zauważa, że w stowarzyszeniach swobodnie tworzonych nie ma stosunku nadrzędności i podrzędności. Daje to możliwość utrwalania różnorodności. Europejczykom zaś Tocqueville wytyka, że traktują stowarzyszenia jako rodzaj broni, za którą chwytą się w pośpiechu; podkreśla też nadmierną ingerencję państwa. Już samo powołanie stowarzyszeń do życia jest uzależnione od zgody państwowej, co prowadzić musi do mieszania się w ich

<sup>8</sup> Na ten temat por. G. Gojat: *Corps intermédiares et decentralisation chez Tocqueville*. W: R. Pelloux (red.): *Liberalisme, traditionalisme, decentralisation*. Paris 1952.

<sup>9</sup> Zwraca na to uwagę J. Lively, dz. cyt. s. 141.

wewnętrzne sprawy. Ponadto stowarzyszenia w Europie wykazują tendencję do centralizacji, która oddaje władzę w ręce niewielu.

Trzeba zwrócić w tym miejscu uwagę, że Tocqueville trafnie łączy różnorodność stowarzyszeń ze zróżnicowaniem interesów grupowych. W jednym z listów (opublikowanych pośmiertnie przez A. Rediera) Tocqueville pisze o interesie jako spoiwie społeczeństwa amerykańskiego, mimo że ma on charakter partykularny. Doktryna interesu, powiada, jest w Ameryce powszechnie przyjęta. Tocqueville ma tu na myśli praktykę ujawniania rzeczywistej motywacji zamiast przesłaniania jej dymną zasłoną wzniosłych frazesów, do czego przywykło się w Europie. Rozważania te zamyka konkluzja, że bcz swobody organizowania się w stowarzyszenia demokracja może przeobrazić się w równość wobec tyranii. Despota łatwo wybaczy rządzonym, że go nie kochają — pod warunkiem, że nie będą się nawzajem kochali. Dzieląc wraz z Monteskiuszem przekonanie o prymacie moralności nad polityką podkreśla szczególną rolę stowarzyszeń „intelektualnych i moralnych” w Ameryce, które są nie mniej ważne aniżeli partie polityczne czy stowarzyszenia przemysłowe.

Nie można tu pominąć okoliczności, że Tocqueville mianem stowarzyszenia obejmuje zarówno partie polityczne, jak i zorganizowane interesy, co jeszcze bardziej podkreśla dystans, jaki je dzieli od „władz pośredniczących” Monteskiusza. Porównując system partyjny amerykański z europejskimi systemami zwraca uwagę, że brak powszechnego głosowania na starym kontynencie sprawia, iż zawsze jakaś partia może występować jako rzecznik interesów niereprezentowanych i atakować rząd jako uzurpatora<sup>10</sup>.

Nasuwa się pytanie, jaka jest relacja rewolucyjnego pojęcia suwerenności ludu do tocqueville'owskiego pluralizmu? Suwerenność ludu jest jego podstawą, ale z chwilą, kiedy władza ludowa ukonstytuuje się, powstaje tendencja do jednolitości i centralizacji, zaś idea ciał „drugorzędnych” (odpowiednik terminologiczny ciał pośredniczących Monteskiusza) zaciera się. Praktyka rewolucyjna niszczy feudalne ciała przedstawicielskie, masa rozproszonych jednostek nie tworzy nowych ciał pośredniczących i w tę pustkę wkracza centralistyczna ingerencja państwa, co prowadzi do absolutyzmu demokratycznego, do uniformizmu, do podejmowania się coraz nowych zadań, których państwo absolutne sobie nie stawiało.

Dając obraz paternalistycznego państwa Tocqueville zwraca uwagę na inny proces. Jednocześnie w nowo formującym się społeczeństwie, które zrzuca pęta feudalizmu, powstaje tendencja do izolowania się jednostek, skłonność do polegania na własnej przedsiębiorczości i zdobyciu dzięki niej majątkowi. Nie widzą one wobec tego potrzeby łączenia sił, stowarzyszania się i zamykają się w kregu rodzinnym. Ta izolacja z kolei zacieśnia inicjatywę jednostki, uszczupla jej możliwości, jej poczucie niezależności, zuboża ją moralnie. Szczególną rolę odgrywa wielość małych stowarzyszeń. Państwo nie może zastąpić tej różnorodnej działalności stowarzyszeń. Tocqueville mówi w związku z tym o ogromie władzy centralnej, jednolitość której wchłonęła autorytety i wpływy rozproszone w masie „władz drugorzędnych”. Nie widziano w świecie podobnej potęgi od czasu upadku rzymskiego imperium. Tocqueville

<sup>10</sup> Tę argumentację w dziełach Tocqueville'a bardzo wnikliwie wydobywa G. Poggi: *Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*. Stanford 1972 s. 34 i n.

nie przeczuł, że to jeszcze nie kres rozwoju potęgi państwowej. Tocqueville trafnie podnosi, że w zaraniu społeczeństwa demokratycznego występuje tendencja do izolowania się obywateli, zamykania się w swoim indywidualizmie, który określał jako „rdzę społeczeństwa”. Tę tendencję do izolowania się, sprzyjającą despotyzmowi, tłumaczy upojeniem nową władzą ludzi, którzy wczoraj dosięgli niezależności i wyobrażają sobie, że obejdą się bez pomocy innych.

W *Ancien Régime...* powiada, że w takiej sytuacji ludzie są skłonni do zajmowania się swoimi partykularnymi interesami, do brania pod uwagę przede wszystkim siebie i swoich najbliższych, do zamykania się „w ciasnym indywidualizmie”, w którym cnota publiczna ulega zdławieniu”. J. Lively uważa ten pogląd za znamienny dla tocqueville'owskiej charakterystyki demokracji.

Jednostki, które stały się obywatelami, dostrzegają przede wszystkim brak więzów, które z nich spadły; dostrzegają swoją świeżo zdobytą autonomię, która jest tą cezurą, dzielącą ich od innych „aktywnych” obywateli, traktowanych przez nich jako konkurentów. Jednostki zaczynają sobie uświadamiać możliwość szturmowania drabiny społecznej; kieruje nimi motywacja, uwieczniona w wielkich powieściach psychologicznych Balzaca, Stendhala i Zoli. Zwycięstwo burżuazyjnej rewolucji — niezależnie od tego, jaki miała przebieg — stawało się triumfem „indywidualizmu posiadaczy”, by posłużyć się tytułem znanej książki C. B. Macphersona<sup>11</sup>. Nowe stosunki produkcyjne nie od razu tworzą nowe więzy społeczne. Dotyczy to zarówno „bogaty”, jak i „biedny”. Ten indywidualizm posiadaczy” był potężnym hamulcem zrzeszania się.

Wyjście z tego zamkniętego kręgu dają zrzeszenia. Doświadczenie raz w nich nabyte wciąż regeneruje się. Zrzeszenia tworzą normy, które zapobiegają konfliktom, a gdy wybuchną, rozwiązują je. Zrzeszenia, stowarzyszenia — to droga uspołecznienia jednostek. To była druga forma (obok samorządu lokalnego) społecznej samoregulacji. Oto ramy, które Tocqueville wyznaczał indywidualizmowi<sup>12</sup>.

Zasługą Tocqueville'a jest, że ujął on w teoretyczną formułę doświadczenia rewolucji burżuazyjnej, której szczytowym punktem były rządy Jakobinów. Tocqueville stawia nas wobec dylematu: suwerenność ludu może prowadzić albo do pluralizmu albo do centralizmu i uniformizmu, przy czym — nie bez odcienia pesymizmu — wariant drugi uważał za bardziej prawdopodobny. Tocqueville, widząc możliwość rozwoju w Europie w kierunku demokracji, oczywiście — nie jako kopii amerykańskiego ustroju, nie rekomendował recepcji instytucji amerykańskich. Rekomendował jedynie refleksję nad amerykańskimi doświadczeniami ustrojowymi.

Tocqueville zdecydowanie wypowiadał się przeciw socjalizmowi (przy okazji znalazł nawet słowa aprobaty dla represji antyrewolucyjnych 1848 r.)<sup>13</sup>. Własność prywatną traktował jako niewzruszoną podstawę

<sup>11</sup> C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism (Hobbes to Locke)*. Oxford—London 1962.

<sup>12</sup> Na temat różnego rozumienia indywidualizmu por. L. Moulin: *On the evolution of the word "individualism"*. „International Social Science Bulletin”. Vol. 7:1955 s. 781 i n.

<sup>13</sup> Z tego punktu widzenia wiele racji było w ocenie radzieckiego historyka M. A. Alpatowa, że w poglądach Tocqueville'a na demokrację mieścił się apel o zjednoczenie sił burżuazji i arystokracji (*Les idées politiques de Tocqueville. Questions d'Histoire*, T. 2. Paris 1954 s. 150. Zastrzec jednak trzeba, że raczej dotyczy to Tocqueville'a ideologa i polityka, aniżeli uczonego.

społeczeństwa, a więc nietykalną; rewolucja była przejawem choroby społeczeństwa. Wszystko, czego dokonała rewolucja francuska, można było osiągnąć bez niej. Jego pluralistyczna koncepcja rozbudowy samorządu lokalnego i wolności słowa, zrzeszania się w organizacjach społecznych i politycznych miała zapobiec nowym rewolucyjnym wstrząsom i zapewnić bezkonfliktową ewolucję.

Pluralistyczna koncepcja społeczeństwa nie przesłaniała mu obrazu rozwarstwienia klasowego w Europie — to na nim właśnie powinien skupić się badacz historii; nie ma wątpliwości, że tu właśnie przebiega podstawowa cezura społeczeństwa. Demokracja stworzyła system przemysłowy, który rozwarstwił społeczeństwo na dwie przeciwstawne klasy. Ze względu na to przeciwstawienie i pod tym względem H. Laski zestawia go z Marksem. Analogia ma oczywiście zasięg bardzo ograniczony. Koncepcja pluralistyczna Tocqueville'a ma przewyciężyć antynomie wolności i równości; państwo mieści się w niej jako konieczny czynnik oddziaływający z zewnątrz na społeczeństwo.

\* \* \*

Tocqueville ukazał społeczeństwu amerykańskiemu jego obraz w bardzo odpowiednim momencie. Oświecona Ameryka akceptowała go z entuzjazmem dla wielu powodów. Platformą porozumienia między amerykańską elitą intelektualną a jej francuskim gościem były pisma Monteskiusza; inspiratora najpierw konstytucji stanowych, a potem konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1787 r.; tego, którego z szacunkiem powoływali „ojcowie założyciele” amerykańskiej federacji. W *Federaliście* czytamy na temat doktryny podziału władz: „Wyrocznią zawsze konsultowaną i cytowaną w tym przedmiocie jest właśnie Montesquie”<sup>14</sup>.

Zwolennikiem Monteskiusza był przecież także bohater dwóch rewolucji — amerykańskiej i francuskiej — La Fayette. Myśl Monteskiusza przenikała ponadto do Stanów za pośrednictwem jego angielskiego ucznia i admiratora — Blackstone'a. P o w t ó r e: nikt przedtem nie podjął takiego dzieła, jak Tocqueville i długo trzeba było czekać zanim zdobył się na to pisarz amerykański, bo i następne dzieło, napisane pół wieku później wyszło spod pióra Anglika J. Bryce'a (*The American Commonwealth*. 1888). Społeczeństwo analizowane przez Tocqueville'a, obejmuje okres prezydentury Andrew Jacksena. Jest to już Ameryka po-jeffersonowska, bardziej agrarna, aniżeli plebejska. W tym okresie pierwotna podejrzliwość, jaką żywili Washington i Madison wobec „frakcji”, należała już do przeszłości. Przez „frakcję” rozumieli oni, a także inni autorzy piszący pod pseudonimem Publius w *Federaliście* (prócz Madisonsa byli to: Hamilton i Jay), nie tylko partie polityczne, ale wszelkie zorganizowane grupy, których działalność — jako służąca interesom partykularnym — zagraża interesowi publicznemu a więc republice<sup>15</sup>. Podejrzliwość ta,

<sup>14</sup> *The Federalist. A Commentary on the Constitution of the United States*. New York b.d. tekst nr 47 (pióra Madisonsa) s. 313: „The oracle who is always consulted is the celebrated Montesquieu”. Inne powołania na Monteskiusza w *Federaliście* s. 49, 50, 53, 282, 285, 315, 504 wg tego samego wyd. Por. też interesujący artykuł P. Bastida: *Montesquie et les Etats Unis*. W: *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu (Bicentenaire de l'Esprit des lois 1748—1948)*. Paris 1952.

<sup>15</sup> *The Federalist*, nr 9 i 10. Por. też St. Ehrlich: *Władza i interesy*. Warszawa 1974 s. 25 i n.



wyrażająca konserwatywno-indywidualistyczną ideologię ich autorów, nie miała żadnej szansy realizacji jako polityczna i społeczna dyrektywa. Przeciwnie. Okres następny, który poddał obserwacji Tocqueville, to czasy formowania się dwupartyjnego systemu amerykańskiego i swobodnego tworzenia najróżnorodniejszych stowarzyszeń, które roją się na jego oczach. To one właśnie lepiej współgrają z różnorodnością na szczeblu federacji (którą Tocqueville nazywa społeczeństwem społeczeństw, zdolnym do nieustannego rozwoju) aniżeli uniformistyczny indywidualizm, jaki postulowali Washington i federaliści.

Po trzeciej: nie bez znaczenia był także fakt, że Tocqueville po trosze idealizował społeczeństwo amerykańskie i to mu właśnie James Bryce wytyka. Powiada, że opisuje on nie tyle Amerykę, co przedstawia swoją koncepcję teorii demokracji — ilustrowaną amerykańskim doświadczeniem<sup>16</sup>. O gminach Nowej Anglii pisał, że na ogół ich egzystencja jest szczęśliwa, że rządy ich odpowiadają gustom i wyborowi obywateli; wśród głębokiego pokoju i pomyślności, jaka panuje w Ameryce, burze w życiu municypalnym należą do rzadkości. Widząc w tym społeczeństwie różnorodność interesów, nie dostrzegł jednak między nimi sprzeczności. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że Ameryka tocqueville'owska to obraz społeczeństwa nie znajdującego konfliktów. W jednym z listów pisał, że Ameryka znajduje się w sytuacji szczęśliwej, gdyż interes partykularny nigdy tu nie jest sprzeczny z ogólnym, co nie zdarza się w Europie. Albo: każdy Amerykanin gotów jest poświęcić swoje indywidualne interesy, aby ratować resztę. Niemcy zwykli komentować takie relacje: zbyt piękne, aby było prawdziwe. Gdyby to Tocqueville nie był członkiem rodowej arystokracji, a przedmiotem jego studiów nie była Ameryka burżuazyjna i drobnomieszczańska, powiedzielibyśmy, że częściowo jest to dworski portret tego społeczeństwa.

Podczas gdy Monteskiusz był człowiekiem kompromisu w warunkach przejściowej równowagi sił klasowych i w swoich pismach świadomie zmierzał do rozładowania napięć rewolucyjnych oraz uniknięcia samej rewolucji, Tocqueville zrozumiał prawidłowość i nieodwracalność przemian, więcej — pogodził się z nimi. Studiując burżuazyjną demokrację w czystej, niejako nieskażonej pozostałościami feudalnymi postaci, rozumiał prawidłowość i nieodwołalność przemian<sup>17</sup>. W Ameryce widział formę ustrojową, do której Francja, a nawet Europa, w przyszłości się przybliżyły.

Stąd, jako postępowy liberał, znalazł się w konflikcie z różnymi odzieniami społecznej reakcji, a przede wszystkim z bonapartystycznym uzurpatorem — Ludwikiem Napoleonem. Dokonał wyboru — opowiadając się niedwuznacznie za doprowadzeniem rewolucji burżuazyjnej do końca. Wiedział, że jest świadkiem ostatecznego zmięczenia arystokracji. Pewną nostalgię arystokratyczną, jaką zachował, traktował jako swoją osobistą sprawę. Mówił o sobie, że z instynktu jest arystokratą, a rozum nakazuje mu opowiadać się, za instytucjami demokratycznymi. Przypomnijmy sobie, że we Francji historia przepięknie zamknęła te zmagania dopiero uchwaleniem konstytucji 1875 r., która otwiera dzieje III Republiki.

<sup>16</sup> J. Bryce: *The predictions of Hamilton and Tocqueville*. W: *Studies in History and Jurisprudence*. New York 1901 s. 321 cyt. za P. Birnbaum, dz. cyt. s. 31; Na normatywne treści zawarte w książce o Ameryce wskazuje korespondencja Tocqueville'a J. Lively, dz. cyt. s. 29.

<sup>17</sup> J. J. Chevalier, dz. cyt. s. 227 i n.

\* \* \*

Blask, jaki towarzyszył publikacji pierwszego dzieła Tocqueville'a, jest pozorny. Angielski pisarz J. P. Mayer pisał o Tocqueville'u, że konserwatyści go oklaskiwali, ponieważ ukazywał niebezpieczeństwa demokracji, a demokraci i socjaliści honorowali go, gdyż utrzymywał, że demokracja jest nieunikniona<sup>18</sup>.

We Francji bardziej podziwiany niż rozumiany, jak powiada Barbara Sobolewska, był w istocie izolowany. Było to jednak zrozumiałe. Francja uwikłana w walkę sił rewolucyjnych i wstecznych (podporą tych ostatnich był reżim Restauracji), Francja szukająca kompromisu między antagonistycznymi siłami, widziała w tym postępowym arystokracie przede wszystkim autora *Ancien Régime'u...*, który jak gdyby przesłonił autora dzieła o amerykańskiej demokracji. „Tradycje ancien régime'u bardzo długo po rewolucji trwały w głowach, sercach i postawach całej, w pełni żywotnej generacji społecznej, która zachowała w pamięci obraz dawnej Francji — i z niektórymi przynajmniej jej symbolami była związana nie tylko myślą wspominającą i już rezygnowaną, ale nadal uczuciem i instynktem. Nadal więc trwał okres zderzeń różnych epok. Te jego cechy przejawiały się w zetknięciu instytucji nowych, ustalonych dzięki rewolucji, z niektórymi instytucjami ustroju tradycyjnego; przejawiały się przede wszystkim w stykaniu się i starciach różnych idei, światopoglądów, także programów ustrojowych<sup>19</sup>. Wydaje się, że we Francji — współczesnej Tocqueville'owi — uważano, iż jego panoramę demokracji amerykańskiej odnosić trzeba do społeczeństwa całkowicie obcego, stąd pozbawioną znaczenia, jeżeli chodzi o rozumienie francuskich procesów społecznych. Doceniano bystrość analizy, ale nie dostrzeżono wniosków teoretycznych, jakie nasuwała. A przecież *Démocratie en Amérique* wraz z *Ancien Régime...* stanowiły pewną zwartą całość — istny traktat prakseologii politycznej.

Jednak ten uniwersalny charakter dzieła Tocqueville'a — uniwersalny, bo przyjmował, że demokracja burżuazyjna („demokracja”) wszędzie wyprze ustrój feudalny (arystokrację) — jakoś długo nie był dostrzegany. Świat naukowy i Europy i Ameryki był nieprzygotowany do metodologicznych i teoretycznych wniosków z tocqueville'owskiego modelu. Nie rozumiano po prostu pluralistycznych treści, zawartych w dziele o Ameryce. A jego *Ancien Régime...* znowu dawał analizę Francji, która odeszła. Była to książka, którą G. Poggi trafnie zakwalifikował z metodologicznego punktu widzenia jako studium przypadku (case study). Przenikliwe generalizacje Tocqueville'a nie dotarły do współczesnych. Mimo wstrząsów, które Francja przechodziła, istniało coś, co łączyło różne, kolejne ustroje.

Centralizm był tym pomostem, który prowadził ancien régime do rewolucyjnej Francji Jakobinów, a po jej upadku do władzy Napoleona, Restauracji i następnych reżimów.

Dopiero filozofia pragmatyczna i pojawienie się szkoły Durkheima przygotowały grunt dla przyszłego renesansu dzieła Tocqueville'a. Rola, jaką Tocqueville przypisywał stowarzyszeniom, znalazła swoją kontynua-

<sup>18</sup> J. P. Mayer: *Alexis de Tocqueville*. Paris 1948 s. 52.

<sup>19</sup> B. Sobolewska: *Tocqueville wśród moralistów politycznych Francji pierwszej połowy XIX w.* „Czasopismo Historyczno-Prawne” T. 22:1970 z. 1 s. 61, 67, 69.

cję w „korporacjach zawodowych” Durkheima. Tocqueville był także z tego względu bliski Durkheimowi, bo ten znalazł u niego w załączku teorię anomii, (o czym będzie mowa na s. 496), która tak wielką rolę odgrywa w durkheimowskim systemie. Zwracają na to uwagę zarówno J. Lively, jak i P. Birnbaum. P. Bastid traktuje go jako historyka i socjologa<sup>20</sup>. Ale dopiero narodziny nowoczesnych badań empirycznych w dziedzinie zjawisk społecznych i politycznych utorowały w pełni drogę właściwemu rozumieniu Tocqueville’a. Wobec tego zaś, że w tej dziedzinie przodowała Ameryka, trzeba było czekać na ich przeszczepienie na grunt europejskiej socjologii i nauki o polityce, aby mogła dokonać się pełna recepcja Tocqueville’a we Francji via... Ameryka. Jeszcze w 1925 r. A. Redier swoją książkę o Tocqueville’u („Jak mawiał pan Tocqueville...”) dedykował wszystkim tym, którzy jego dzieła nie znali. Ale blisko czterdzieści lat później R. Remond powie o nim, że przewidział rozwój dobrowolnych stowarzyszeń, stając się patronem studiów nad grupami nacisku<sup>21</sup>. Toteż nie jest przypadkiem, że Francja doczekała się pełnego wydania dzieła Tocqueville’a dopiero po upływie wieku od dnia jego śmierci. *Habent sua fata libelli!*

## 2. COMTE I PROUDHON

W tym samym czasie, kiedy Tocqueville pisał dzieła o Ameryce, współczesny mu Auguste Comte — starszy zaledwie o lat kilka, kładł fundamenty filozofii pozytywistycznej. W dziele jego w zakresie interesującej nas problematyki wątków wspólnych z pisarstwem Tocqueville’a jest niewiele. Nie powinien nas mylić antyindywidualizm Comte’a. Indywidualizm, jaki postulowali współcześni mu pisarze ekonomiczni i polityczni, był dla niego synonimem nieomal egoizmu (m.in. zwalczał wolną konkurencję). Comte jednak nie dostrzegł wagi zróżnicowania społecznego i politycznego, jeżeli pominąć nieliczne normatywne wypowiedzi — rzutowane w bardzo odległą przyszłość — o czym za chwilę. Istotnie, społeczeństwo dla niego to prius, ale trzeba mieć jasny pogląd, o jakim społeczeństwie mowa. Jednolitość — to jego główna cnota. Antyindywidualizm Comte’a nie podważał również własności prywatnej, na którą radby nałożyć „obowiązek” społeczny. Teza Comte’a, że pozytywizm nie przyznaje nikomu innych praw prócz prawa spełniania swoich obowiązków, że pojęcia prawa (chodzi tu o tzw. prawo podmiotowe) powinno zniknąć z dziedziny polityki, tak jak pojęcie przyczyny z dziedziny filozofii, miało po latach decydująco wpłynąć na uformowanie się teorii Duguita. Toteż G. D. H. Cole słusznie charakteryzuje Comte’a jako skrajnego antyindywidualistę<sup>22</sup>, który rzerzywiste życie jednostki wyobraża sobie tylko w takim społeczeństwie, którego najważniejszą i podstawową grupą jest rodzina. Comte istotnie idealizował instytucję rodziny. Filozof społeczeństwa industrialnego, admirator podziału pracy, z jednej strony jak gdyby nie dostrzegł niebezpieczeństw,

<sup>20</sup> P. Bastid: *Tocqueville et la doctrine constitutionnelle*. W: *Alexis de Tocqueville Livre du Centenaire, 1859—1959*. Paris 1960 s. 45 i n.

<sup>21</sup> *Tocqueville et la Démocratie en Amérique*. W: *Alexis de Tocqueville...*, s. 181 i n.

<sup>22</sup> G. D. H. Cole: *Essays in Social Theory*. London 1950 s. 163 i n. Na potwierdzenie tego por. w szczególności A. Comte: *Cours de philosophie positive*. T. 4 i 5.

które rodzinie niesie burżuazyjne uprzemysłowienie, a z drugiej strony innych form organizacyjnych, koniecznych dla samorealizacji jednostki. Zadawała się tryptykiem: jednostka — rodzina — społeczeństwo, które często utożsamiał z ludzkością. Z tą koncepcją współgrała idea porządku i postępu, któremu w systemie comte'owskim odpowiada zróżnicowanie statyki i dynamiki społeczeństwa.

Ale kiedy przeanalizować różne odpowiedzi Comte'a, trudno oprzeć się wrażeniu, że dominantę stanowi porządek, statyka społeczna. A więc wręcz przeciwnie aniżeli u Saint-Simona, u którego dominantą jest postęp<sup>23</sup>. Obserwację tę sugeruje również J. Lacroix, który powiada, że socjologię porządku Comte zaczerpnął od L. G. H. de Bonalda i J. H. de Maistre'a, a ideę postępu od Monteskiusza i A. de Condorceta. Postęp ma wyraźne wytyczone granice, wyznaczają ją niezmiennie instytucje: Religia — Rodzina — Własność<sup>24</sup>.

Porządek pojęty jest abstrakcyjnie, a gwarantem jego jest silne państwo. Nie było więc przypadkiem czy omyłką człowieka odległego od bieżących wydarzeń politycznych jego entuzjastyczne powitanie przewrotu Ludwika Bonaparte, czym odstręczył wielu przyjaciół — wśród nich Littrégo — którzy wystąpili z Towarzystwa Pozytywistycznego<sup>25</sup>. A więc oparciem państwa powinny być solidarność, harmonia, społeczny consensus, który jest nakazem moralności. W tym bezkonfliktowym społeczeństwie nie ma miejsca na suwerenność ludu (ze swojej niechęci do Rousseau i Jakobinów Comte nie czynił żadnej tajemnicy), o której mówił albo jako o dogmacie metafizycznym albo jako o przygnębiającej mistyfikacji. Równość traktował jako niegodne kłamstwo<sup>26</sup>. W porządku społecznym Comte'a nie ma już miejsca na prawa człowieka i obywatela — największą zdobycz rewolucji. Toteż rewolucja napędzała go odrazą, traktuje ją jako zjawisko patologiczne, podobnie jak Tocqueville; myśl, którą później przyswoił sobie niejeden filozof i socjolog przełomu XIX i XX w.

Za cel zasadniczy polityki uważa uniknięcie rewolucji. Tak, Comte nie tai swoich sympatii dla de Bonalda i de Maistre'a. Zażyła korespondencja z J. S. Millem nie przeczy temu. Dotyczyła ona kwestii filozoficznych i naukowych, a nie świadczyła o wspólnym języku z sferze liberalnego politicum. W dziedzinie politycznej Comte był wrogiem parlamentu, który — jego zdaniem — sprawował coś w rodzaju dyktatury ignorancji. Jedyną rewolucję, jaką uznaje, jest rewolucja w sferze myśli filozoficznej. Bardzo wysoką rangę wyznacza w społeczeństwie myślicielom (oczywiście pozytywistycznym). Winni oni na wzór prawie platoński, jeżeli nie rządzić, to sprawować władzę moralną w społeczeństwie. To już nie postulat prymatu moralności nad polityką Monteskiusza i Tocqueville'a, ale swoista, pozytywistyczna „teoria dwóch mieczy”, która znalazła swój praktyczny wyraz w listach (a właściwie konsultacjach — dodajmy nieproszonych) do możliwych tego świata: Napoleona III, Mikołaja I i Wielkiego Wezyra Raszida Paszy. W tych posłaniach nakłania dostojnych adresatów, aby swoją władzę traktowali jako tymczasową,

<sup>23</sup> J. Szczepański: *Socjologia*. Warszawa 1961 s. 51 i n. Por. tenże, *Pozytywizm i socjologia Comte'a*. Łódź 1951.

<sup>24</sup> J. Lacroix: *La sociologie d'Auguste Comte*. Paris 1961 s. 16, 20, 48, 89.

<sup>25</sup> B. Skarga: *Comte*. Warszawa 1966 s. 50.

<sup>26</sup> Liczne wypowiedzi Comte'a na ten temat czytelnik znajdzie w *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. T. 1—4. 1851—1854. Por. też B. Skarga, dz. cyt., s. 79 i 92.

aby przekształcili ją po przejściu przez szereg etapów w „rząd przygotowawczy”, który winien „zaprosić” do swego składu robotników. I ten paternalistyczny akcent jest w zgodzie z całokształtem jego politycznych poglądów<sup>27</sup>. Z perspektywy czasu wydaje się to naiwne, ale Comte był przekonany, że nauka, to jest pozytywistyczni filozofowie obejmą władzę w Europie w sposób nieprzymuszony i żywiołowy.

Dopiero w warstwie normatywnej jego refleksji odnajdujemy elementy pluralizmu. Jeśli chodzi o pluralizm polityczny przejął się on w postulowaniu rozczłonkowania Francji, tj. przekształcenia 17 intendentur w republiki, co miało być przykładem dla całego świata, ponieważ wszystkie państwa winny zredukować swoje obszary<sup>28</sup>. W tym sformułowaniu razi nas nierealność i egzaltacja tej propozycji. Ale jest też w niej racjonalne ziarno, które wyrażają współczesne prądy regionalne, zarówno w państwach socjalistycznych, jak i w Anglii, Francji i Włoszech. Postulują one szeroki samorząd dla jednostek terytorialnych, które wielkością i liczbą ludności właściwie odpowiadają „republikom” Comte’a. Nie zdawał on sobie jak gdyby sprawy, że w tej bądź co bądź istotnej kwestii zbliżał się do zwalczanego przez siebie Rousseau, który — jak wiadomo — przedkładał małe państwa nad wielkie organizmy państwowe.

W dziedzinie społecznej natrafiamy na nieliczne postulaty o charakterze pluralistycznym. Jeden z nich jest czymś w rodzaju korektury wspomnianej triady, ponieważ Comte uznaje, że organizm kolektywny składa się wprawdzie przede wszystkim z rodzin, a następnie z klas albo kast, które tworzą własne tkanki i w końcu z miast albo gmin. Przy innej okazji czytamy, że stowarzyszenia konsumentów powinny zastąpić kupców; stowarzyszenia kredytu — bankierów; stowarzyszenia produkcji — fabrykantów<sup>29</sup>. Zapewne, tak formułowane poglądy przyciągały przez pewien czas lewicę pozytywistyczną, ale pozostały bez większego na nią wpływu.

Te pluralistyczne elementy nie stanowią integralnej części filozofii i socjologii pozytywistycznej. Były to ciała obce, niezestrojone z systemem pozytywistycznym. Porządek polityczny tego systemu opierał się na hierarchicznej, scentralizowanej władzy państwowej. Politycznie Towarzystwo Pozytywistyczne było partią autokratycznego porządku. Zresztą, w dziedzinie religii Comte był również monistą. Religia pozytywizmu, stanowiąca nieodłączną część systemu, miała w przyszłości stać się jedyną religią całej ludzkości.

Comte odszedł od liberalnego indywidualizmu, ale nie doszedł do pluralizmu. Zapewne, dwie były tego przyczyny, każda leżąca na innej płaszczyźnie. Jedna, to okoliczność, że w czasach Comte’a nie istniały prawie organizacje przedsiębiorców (przemysłowców czy kupców), natomiast we Francji roilo się od organizacji wolnomularskich, robotniczych, a wśród nich rewolucyjnych. Już sama ta dysproporcja naruszała pojęcie ładu, takiego — jakim go rozumiał Comte. Inna okoliczność — to jego jasno określony, konsekwentny konserwatyzm polityczny. Fakt, że wśród uczniów Comte’a byli „czerwoni”, a nawet nieliczni komunardzi, nie powinien przyćmiewać tej świadomości.

<sup>27</sup> Por. A. Kremer-Marietti: *Auguste Comte*. Paris 1970 s. 49.

<sup>28</sup> A. Comte, *Systeme*,... Przedmowa do tomu 3 i 4.

<sup>29</sup> A. Kremer-Marietti, dz. cyt. s. 93.

\*  
\*  
\*

Inne zagadnienia stają przed nami, gdy zapoznajemy się z dorobkiem P. J. Proudhona.

Dziedzictwo Proudhona wraz z dorobkiem jego kontynuatorów — zarówno anarchistów, jak i anarchosyndykalistów — należy również zaliczyć do nurtów pluralistycznych. Antyindywidualizm (Proudhon wielokrotnie przeciwstawiał „siłę kolektywną” — „siłę jednostek”, do których nie można zredukować życia społecznego) skojarzony z programem maksymalnego ograniczenia państwa, musiał prowadzić do wniosków odmiennych w porównaniu z innymi nurtami, które kojarzyły indywidualizm z akceptacją własności prywatnej (jako fundamentu społeczeństwa) oraz organizacji państwowej.

Na współczesny mu porządek społeczny odpowiadał tryptykiem negacji — atakował na trzech frontach: prywatną własność, państwo i kościół. Widział nierozrwalny związek między eksploatacją człowieka przez człowieka i rządami ludzi przez ludzi. Rzucał wyzwanie jednym i drugim, bo według niego było to tym samym uciemieniem. Zarówno własność — jak i rząd — to narzędzia przemocy. Protest przeciw „absolutyzmowi państwowemu” przewija się przez wiele jego prac i pism ulotnych. Socjalizm jest dla niego zarówno negacją kapitału, jak i władzy. Można również powiedzieć, że Proudhon zwalczał religię jako autorytet a podporządkowanie jako usprawiedliwienie racji stanu; stał się inspiratorem francuskiego antyklerykalizmu, tej znamiennej cechy francuskiej lewicy politycznej<sup>30</sup>. Nas tu jednak interesuje pluralistyczna krytyka burżuazyjnego państwa. Proudhon — podobnie jak M. Stirner i młodszy od niego M. Bakunin — odrzucał początkowo samą rację bytu organizacji państwowej. Państwo widział jako organizację scentralizowanego ucisku.

Eksponując te wątki sugerujemy spójność poglądów Proudhona w tej dziedzinie, podczas gdy miała ona skryształizować się dopiero u schyłku jego życia. Natomiast spójność poglądów w rzeczywistości obca była jego twórczości — ujmowanej jako całość.

To tylko na pozór szokujące, że anarchista dał się wybrać do parlamentu, skoro trybunę tę wykorzystał dla rewolucyjnego przeciwstawienia proletariatu burżuazji (słynna mowa wygłoszona 31 sierpnia 1848 r.), skoro pisał, że demokracja, to konstytucyjna arbitralność, zaś instytucji powszechnych wyborów, jak i całemu systemowi przedstawicielskiemu nie szczędził krytyki: cóż warte polityczne uczestnictwo na 48 godzin — na czas każdego wyborów. Prezydent i posłowie, gdy raz zostają wybrani, stają się panami — inni muszą słuchać<sup>31</sup>. Natomiast zaskakuje chwilowe poparcie dla gen. Cavaignaca, który w czerwcu 1848 r. krwawo rozprawił się z proletariatem francuskim (polityka wyboru mniejszego zła), a następnie — mimo poprzednio druzgocącej krytyki — dwuznaczne kontakty z Ludwikiem Bonapartem<sup>32</sup>, późniejszym Napoleonem III,

<sup>30</sup> P. J. Proudhon: *Les Confessions d'un Révolutionnaire* (1849). Paris 1929 Ch. XIV, XVII, XX; por. też J. Bancal: *Proudhon. Pluralisme et Antogostion*. Vol. 1. *Les fondements*. Paris 1970 s. 164 i n., 168 i n., 176, 243.

<sup>31</sup> Por. P. J. Proudhon: *Idée générale de la révolution au dix — neuvième siècle*. Paris (1851) 1923; a także tenże, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Angleterre*. Paris 1958.

<sup>32</sup> P. J. Proudhon: *La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat do 2 décembre 1851*. Paris 1852. Na temat pozycji Proudhona wobec Ludwika Bo-

co sugeruje — na pewno niesłusznie — zbieżność z konserwatywną pozycją Augusta Comte'a. Niemniej fakty te wywołały falę sprzecznych komentarzy i ocen. Jeżeli do tego dodać okazjonalny antysemityzm (zaostrzony na skutek kontrowersji z Marksem o *Nędzę filozofii*), konsekwentny sprzeciw wobec emancypacji kobiet (u schyłku życia poświęcił temu zagadnieniu całą pracę: *Pornokracja...*) i sympatie dla niewolnictwa Murzynów, wszystko to razem daje wyobrażenie o rozpiętości oscylacji, w którą obfitowało życie Proudhona<sup>33</sup>. Z jego nazwiskiem łączy się wiele niechęci, niestety, uzasadnionych, a także uprzedzeń, w szczególności w międzynarodowym ruchu robotniczym, na co nawarstwia się niekiedy zwulgaryzowana ocena anarchizmu. Nie dostrzegano często, że program Proudhona był programem „anarchii pozytywnej”, tj. społeczeństwa zorganizowanego, jakkolwiek nie w ramach burżuazyjnego państwa.

Jego zaskakujący niekiedy brak wyczucia dla spraw strategii i taktyki walki politycznej znajduje częściowe wyjaśnienie w przyjętych założeniach społeczno-ekonomicznych. Proudhon, ten dyletant w ekonomii, wyznaje — w ślad za Saint-Simonem i podobnie jak Comte — jej prymat nad polityką, redukując w ten sposób stosunki społeczne do stosunków produkcyjnych. Prymat ten wydaje mu się konieczny w okresie rozpoczynającej się rewolucji przemysłowej we Francji. Tak przynajmniej Proudhon rozumie wymagania rewolucji przemysłowej. Inne są jeszcze u niego przesłanki niedoceniań rangi zagadnień politycznych. Proudhon był przekonany, że zdobyczy rewolucji francuskiej nie mogą wskrzesić reformy wyborcze, był przekonany, że socjalizm i demokracja parlamentarna, to sprawy nie do pogodzenia, że rewolucja polityczna wiedzie do odtworzenia autorytarnej władzy. Dzieła budowy socjalizmu — by użyć obiegowego współcześnie zwrotu — dokona w sposób żywiołowy i naturalny rewolucja przemysłowa, która doprowadzi do gruntownych przeobrażeń (ekonomicznych i społecznych). Nie znaczy to, że usunięcie ustroju kapitalistycznego ma się dokonać w sposób bezkonfliktowy. Chwiejnie i z ociąganiem Proudhon uznał fakt i konieczność walki klasowej<sup>34</sup>. Nie przypadkowo mówił o *séparation des classes*, a w *Zwierzeniach rewolucjonisty* czytamy nawet, że rewolucja mogłaby zatriumfować... ucieleśniona w klasie średniej. Mimo tego ambiwalentnego stosunku do problemu walki klas zaangażował się w nią jednak od samego początku swojej działalności publicznej. Sądził, że walka ta doprowadzi do rewolucji producentów. Jakkolwiek widział możliwość dokonania tej rewolucji przez klasę robotniczą, nie wykluczał, że rolę tę mogą przejąć klasy średnie. Dlatego trzeba je zjednać i przyciągnąć.

Rozróżnienie klasowe trzeba traktować jako podstawę jego pluralis-

napartego G. Cogniot: *Proudhon et le démagogie bonapartiste*, a także G. Gurvitch: *Proudhon*. Paris 1965 s. 7 i n.

<sup>33</sup> A. Ritter: *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*. Princeton (N.J.) 1969 s. 8. Dobry przegląd sprzecznych opinii o Proudhonie daje P. Ansart: *Naissance de l'anarchisme*. Paris 1960 s. 7 i n. Natomiast najnowsze prace francuskie starają się minimalizować sprzeczności w dziele Proudhona akcentując ciągłość wątków i proces dojrzwania jego teorii. W tym duchu prezentują Proudhona J. Bancal: dz. cyt. oraz B. Voyenne: *La fédéralisme de P. J. Proudhon*. Paris—Nice 1973, który zatytułował rozdział pierwszy tej książki ostentacyjnie: „Jedność myśli Proudhona”. Sugestię tę ułatwia prosty zabieg: autor rozpoczyna wykład od ostatnich, dojrzałych dzieł Proudhona.

<sup>34</sup> Na temat stosunku Proudhona do zagadnienia walki klasowej por. P. Ansart: *Socialisme et Anarchisme*. Paris 1969 s. 169 i n., 191 i n.

tycznej refleksji, ale trzeba mieć jasny pogląd, że w jego rozumieniu walka klasowa nie oznaczała konfliktów politycznych, że rewolucja ekonomiczna nie miała być rewolucją polityczną. Iluzje bonapartystycznych robotników i rzemieślników dobrze odzwierciedlają jego hasło: rewolucja społeczna, a nie polityczna! W *Zwirzeniach rewolucjonisty* powiada, że rewolucja ma tylko wtedy legitymację, jeżeli jest żywiłowa, pokojowa i tradycyjna.

W okresie przed zerwaniem z Marksem Proudhon w liście do niego z 17 V 1846 r. obwarował swoją współpracę na gruncie międzynarodowym zastrzeżeniem przeciw propagowaniu rewolucji. W tej materii był konsekwentny, uważał, że „era rewolucji minęła na zawsze”. Ale cóż mówić o rewolucji, jeżeli w *Filozofii nędzy* pisał, że strajk jest sprzeczny z prawem. Mówi to nie tylko kodeks karny, ale wynika to z systemu ekonomicznego, który wymaga porządku... W tym kontekście warto wyjaśnić, co Proudhon rozumie przez permanentną rewolucję, przez termin, który on właśnie pierwszy użył, Proudhonowski rozumienie permanentnej rewolucji nie ma, oczywiście nic wspólnego z rozumieniem tego terminu przez Marksa oraz w bolszewickim okresie ruchu robotniczego. J. Garewicz słusznie zwraca uwagę, że u Proudhona oznacza ona „rewolucję dokonywaną stopniowo, niemal niepostrzeżenie, rewolucję, w której nie dochodzi do wielkich starć klasowych”<sup>35</sup>. Proudhon był przeciwny nawet strajkom. Rewolucja jego nie ma kresu, bo nie ma form społecznych ostatecznych. Nawykli do odróżnienia rewolucji i reformy, byłibyśmy w kłopotcie, jak na gruncie jego systemu przeprowadzić taką dystynkcję.

W *Idée générale...* powiada ten mistrz chwytnych haseł: „warsztat fabryczny doprowadzi do wyparcia rządu”. Jeżeli żywiłowy proces społeczny wiedzie od reform społeczno-ekonomicznych do politycznych, a nie odwrotnie — odrębna partia klasy robotniczej nie jest potrzebna. Nauka, którą dobrze sobie przyswoją późniejsze kierunki anarchistyczne. Społeczeństwo przyszłości będzie się opierało na federacji rolniczo-przemysłowej, która raz zawarta nie podlega rozwiązaniu. We współczesnej terminologii federacja ta jest odpowiednikiem sojuszu robotniczo-chłopskiego. Jednak w ostatniej swojej większej pracy, wydanej pośmiertnie<sup>36</sup>, przewiduje możliwość konfliktu między miastem i wsią, między robotnikami i chłopstwem. Przewidywanie, które miała w kilka lat później potwierdzić tragedia Komuny Paryskiej. Na jej barykadach starli się robotnicy i drobnomieszczanie z chłopami w żołnierskich mundurach, dowodzonymi przez szlacheckich i burżuazyjnych oficerów.

W anarchii Proudhon widzi jednak nie bezład (anarchia nie ma nic wspólnego z nihilizmem), ale porządek, porządek wyrastający i organizowany „od dołu”, a nie narzucony z góry przez centralistyczne państwo. Kluczem do zrozumienia tej koncepcji jest jedna z jego pierwszych prac *O tworzeniu porządku*; porządek ten w jego systemie anarchii jest kategorią dominującą. W jednym z listów powiada: „jakkolwiek jestem wielkim przyjacielem porządku, jestem anarchistą w pełnym sensie tego terminu”. Nie należy tego traktować jako efekciarskiego paradoksu. Anarchia Proudhona była skierowana przeciw wszelkiej formie zhierarchizowanej i scentralizowanej władzy politycznej. Uznawał tylko jej rolę

<sup>35</sup> P. J. Proudhon: *Wybór pism*. T. 1 (Wybór J. Litwina). Wstęp J. Garewicza. Warszawa 1974 s. 185 i n. oraz s. 66 i n.

<sup>36</sup> *De la capacité politique des classes ouvrières*. (1865). Paris 1924 s. 67 i n.



koordynującą, która wyklucza hierarchię i podporządkowanie<sup>37</sup>. W późniejszych pismach stanowisko to rozwinął, zawsze wyłączając możliwość natrętnego narzucenia przez władzę polityczną swojej woli społeczeństwu. Tym właśnie ma być — jak powiada w *Idée générale de la Révolution* — anarchia pozytywna. Ten nowy porządek — ustalony przez proletariat i klasy średnie — jest oczywiście różny od comte'owskiej koncepcji porządku. Proudhonowski porządek oznacza ład zróżnicowany. Jedność nie oznacza uniformizmu, w którym i „małpa mogłaby rozkazywać”<sup>38</sup>.

I tu dochodzimy do sedna rzeczy. Pisma Proudhona — mimo wspomnianych zygzaków — w sferze zagadnień, którym poświęcone to studium wykazują wielką spójność. W gąszczu nieustannie zmieniających się sytuacji lat rewolucyjnych 1828—1848 Proudhon potrafi dojrzeć sprawy istotne, w szczególności organizujące się związki robotnicze, w których dopatruje się przyszłych egalitarnych, żywiłowo powstających organizacji producentów.

Działalność Proudhona przypada na okres walki o prawo koalicji, które nie figurowało na liście praw człowieka i obywatela; przypada na czasy pierwszych prób organizowania się czeladników i uczniów z cechów. Pierwsze próby organizowania się proletariatu sięgają 1811 r., ale najgłośniejszą akcją podjęli robotnicy zakładów jedwabniczych w Lyonie (1828). Proudhon miał wtedy lat 19. Ruch ten przekształcił się wkrótce w walkę rewolucyjną. Okres ten charakteryzowała mnogość żywiłowo powstających organizacji robotniczych, które wysuwały własne programy etyczne i ekonomiczne. Te organizacje odcinały się od burżuazyjnych partii politycznych, chwiejnych i słabo zorganizowanych. Organizacje robotnicze stanowczo odrzucały ingerencję, czy też opiekę państwa. Ta żywiłowość, ta gotowość do wzajemnej współpracy, pomocy i walki, ta solidarność i duch egalitaryzmu, który w nich panował, oraz zdolność do organizacyjnego odradzania się wywarły wielkie wrażenie na Proudhonie i zainspirowały go. Pociągała go samorządność tych organizacji. Dostrzegł on w tych właśnie organizacjach załążek przyszłego porządku ekonomicznego i społecznego. Od nich też przejął programową nazwę mutualizmu (mutuellisme)<sup>39</sup>. Struktura ekonomiczna — ta według niego wielość grup i podgrup, zorganizowanych według zasad podziału pracy. Ich instytucjonalizacja prawna miała zapewnić równowagę, zapewnić prawidłowe funkcjonowanie własności społecznej.

Zwalczając centralizm polityczny, jednocześnie wypowiadał się za współistnieniem mniejszych zrzeszeń produkcyjnych, współistniejących z centralizmem ekonomicznym, ucieleśnionym przez wielkie stowarzyszenia produkcyjne (wielkie przedsiębiorstwa przemysłowe). Ale z drugiej strony wyrażał obawy przed „monopolem” wielkich przedsiębiorstw. Ambiwalentny stosunek do nich tłumaczy się z jednej strony chęcią chronienia walorów społecznych małych fabryk i warsztatów rzemieślniczych, a z drugiej — brakiem jasności co do perspektyw dalszego rozwoju kapitalizmu. Ambiwalencja ta wywołała bardzo surową wypowiedź Engelsa (we wstępie do *Wojny domowej we Francji* Marks'a):

<sup>37</sup> P. J. Proudhon: *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation politique*. (1843). Paris 1927 w szczególności s. 361 i na ten temat J. Vuyenne, dz. cyt. s. 87 i n., oraz 132 i n.

<sup>38</sup> „Pour un pareil régime un singe suffirait au commandement”: *De la Capacité...*, s. 205.

<sup>39</sup> *De la Capacité...*, s. 132 i n.; *De la Justice...*, 4<sup>e</sup> étude.

„Proudhon, przedstawiciel socjalizmu drobnego chłopca i rzemieślnika, wprost nienawidził wszelkiego zrzeszenia. Mówił o nim, że zawiera ono więcej złego niż dobrego, że jest z natury swej bezpłodne, a nawet szkodliwe, bo kępkuje swobodę robotnika; zrzeszenie jest tylko czczym dogmatem, nieproduktywnym i uciążliwym, pozostaje w sprzeczności zarówno z wolnością robotnika, jak z ekonomią siły roboczej, a wady jego rosną daleko szybciej niż płynące z niego korzyści; w przeciwieństwie do niego konkurencja, podział pracy, własność prywatna są pozytywnymi siłami ekonomicznymi. Tylko w wyjątkowych wypadkach — jak je nazwał Proudhon — w wielkim przemyśle i w wielkich przedsiębiorstwach, jak np. w kolejach — zrzeszenie robotników jest rzeczą właściwą (patrz *Idée générale de la Révolution. 3 étude*). Stąd wyraźnie preferuje średnią własność zakładów robotniczych, oraz drobną własność rzemieślniczą i chłopską. Do niej wyzywająca formuła o własności, jako kradzieży nie miała zastosowania<sup>40</sup>.

Sprawa tu przedstawiona wywołuje wiele kontrowersji. Nie tylko Marks i marksiści traktowali Proudhona jako ideologa drobnomieszczaństwa i jako obrońcę drobnej własności. Pisarz tak odległy od marksizmu, jak M. Buber, zajmował stanowisko zbliżone.

Natomiast Guérin i A. Ritter uwypuklali wagę, jaką Proudhon przypisywał wielkim przedsiębiorstwom przemysłowym, pozostającym w gestii robotników<sup>41</sup>. Tyle, że naiwnie brał pod uwagę możliwość bezpośredniego opanowania fabryk przez robotników, jeszcze w ramach społeczeństwa kapitalistycznego. Myśl tę podejmą i rozwiną anarcho-syndykaliści.

Wydaje się, że krytyka koncepcji proudhonowskiej dotyczy nie tyle przedstawionego dylematu, i nie pluralizmu organizacji wytwórców, a czego innego. Ze współpracy robotniczych stowarzyszeń wytwórców zrodzi się, zdaniem Proudhona, solidarność, którą winna być ożywiona konkurencja, prowadzona w pewnej aurze moralnej. Jest to jedna z nielicznych koncepcji — jak słusznie zauważa A. Ritter — którą Proudhon przejmie od ekonomistów *laissez-faire*yzmu<sup>42</sup>. Idea ta ściągnęła na Proudhona ironiczne uwagi Louisa Blanca (etatysty i centralisty), zwolennika i organizatora — w charakterze ministra — warsztatów narodowych, który uważał się za kontynuatora tradycji jakobińskiej. Proudhon odpowiada na to serią gwałtownych ataków (1851), w których wytyka swemu krytykowi paternalistyczną politykę państwa w stosunku do robotników. Organizacja pracy przez państwo jest niczym innym jak ostatnią formą eksploatacji człowieka przez człowieka — pisał on, piętnując L. Blanca i jego zwolenników jako socjalistów rządowych (*socialistes gouvernementalistes*)<sup>43</sup>. Krytykę tę rozbudował później w *Capacité...* jako generalną rozprawę z socjalizmem państwowym, który nie jest właściwą drogą do likwidacji własności kapitalistycznej. Warsztatom narodowym (państwowym) Blanca przeciwstawił koncepcję samopomocy wytwórców, tj. samorządność spontaniczną i niezależną. Te zrzeszenia wytwórców miały funkcjonować w oparciu o zasadę konkurencji. Zdając sobie jednak sprawę z niebezpieczeństw konkurencji chce ją zhumaniz-

<sup>40</sup> O kontrowersji Marks—Proudhon por. M. Buber: *Paths in Utopia*. Boston 1958 s. 28.

<sup>41</sup> D. Guérin: *L'anarchisme*. Paris 1965 s. 54 i 65 oraz *passim*; A. Ritter, dz. cyt. s. 126—128 oraz G. Gurvitch, dz. cyt. *passim*.

<sup>42</sup> A. Ritter, dz. cyt. s. 123; J. Vuyenne, dz. cyt. s. 113, 121.

<sup>43</sup> Cyt. za J. Bancal, dz. cyt. s. 167 i n. 214.

zować, uczynić lojalną, sprowadzić szczerotę w wymianę, możliwą w społeczeństwie obfitości. W przedstawieniu tego bardzo ważnego zagadnienia tkwi jednak pewna niejasność: czy chodzi o konkurencję między — jak byśmy to dzisiaj powiedzieli — jednostkami gospodarki uspołecznionej, czy też o konkurencję z kapitalistycznymi przedsiębiorstwami. Pierwszy wariant miałby charakter prekursorski (konkurencja taka jest brana pod uwagę, albo praktykowana, w określonych granicach w niejednym kraju socjalistycznym); drugi wariant miałby charakter utopijny, ponieważ w systemie kapitalistycznym takie „robotnicze przedsiębiorstwo” — z małymi wyjątkami w dziedzinie spółdzielczości — nie miaoby szansy przetrwania. Proudhon nie dożył czasów koncentracji kapitału i nie potrafił jej przewidzieć<sup>44</sup>.

Ale i w tej warstwie jego refleksji można znaleźć pewne trafne przewidywania, mianowicie o wielkiej wadze negocjacji, które powinny krystalizować się w umowach zbiorowych. Myśl tę zgeneralizuje po latach — przenosząc ją na grunt stosunków międzynarodowych, postulując rozwój stosunków traktatowych między państwami.

Mimo uznawania primatu ekonomii Proudhon dość wcześnie podejmuje zagadnienie struktury politycznej (por. wyżej omówioną koncepcję, „anarchii pozytywnej”), w szczególności tej, która miała zastąpić centralistyczną władzę państwową. W tej samej pracy (*O zasadzie federalnej*), w której najszerzej rozwinął obraz pluralistycznej rewolucji ekonomicznej, znajdujemy myśli: żadnych ustaw uchwalonych większością czy jednomyślnie — każdy obywatel, każda gmina czy federacja powinny uchwalać własne. Na miejsce władzy politycznej stawiamy siły ekonomiczne... kategorie i specjalności funkcji: rolnictwa, handlu, przemysłu itd. Siłę państwa zastępujemy siłą kolektywu. Przy innej okazji Proudhon domaga się „rozbrojenia i zdecentralizowania państwa”, ponieważ despotyzm jego rządu (*l'Etat gouvernementaliste*) pozbawia społeczeństwo autonomii, uniemożliwia jego samorząd. Fikcja rządu reprezentacyjnego nie zmienia obrazu. Państwo — monopolista kładzie kres społeczeństwu pluralistycznemu, które pozbawia się wszelkiej inicjatywy. Nie można inaczej zrealizować demokracji, jak przez podział autorytetu (*distribution de l'autorité*), który u Proudhona jest synonimem władzy państwowej. Jego umowa społeczna — pisze B. Vuyenne — w przeciwieństwie do Rousseau opiera się na grupach<sup>45</sup>.

W tych zdaniach uderzają dwie sprawy: 1 — postulat likwidacji władzy politycznej, ściślej: ograniczenie jej do minimum, do roli arbitra w stosunkach między grupami produkcyjnymi; władzę polityczną ma zastąpić „społeczna siła”, tkwiąca w kolektywie, 2 — mocny akcent położony — jak chyba przez nikogo od czasów Tocqueville'a — na władzy lokalnej. Oto ład społeczny budowany od dołu<sup>46</sup>. Ideę władzy lokalnej jako naturalnej organizacji społecznej Proudhon rozwinie w pismach póź-

<sup>44</sup> Nieporozumienia wokół idei i praktyki warsztatów narodowych (*ateliers nationaux*) przeanalizował Marks w pracy *Walki klasowe we Francji od 1848 r. do 1850 r.* W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła wybrane*. T. II. Warszawa 1949 s. 146 i n.

<sup>45</sup> P. J. Proudhon: *Du principe fédératif*. (1863). Ch. XX; Paris 1959; tenże, *Le confessions un révolutionnaire...* Ch. XI. A po przewrocie Ludwika Bonaparte Proudhon wykrzyknie: Robię politykę, aby ją zabić, aby skończyć z polityką. B. Vuyenne, dz. cyt. s. 31, por. też 79, 82, s. 96; oraz J. Bancal, dz. cyt. 197 i n. 202 i n., 211 i n., 226, 233 i n., 250.

<sup>46</sup> Por. na ten temat B. Baczk: *Rousseau: Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964 s. 676 i n.

niejszych. Gminy winny się stowarzyszać, tworzyć federację, aby móc stawić czoła zakusom centralistycznym. Podobnie, jak w przypadku stowarzyszeń produkcyjnych robotników, w toku współpracy wytworzą się między nimi więzi solidarności, na podstawie wynegocjonowanych wzajemnych gwarancji (mutuellisme). Przy tej okazji Proudhon podkreśla prawną stronę zagadnienia — podstawą federacji gmin winien być kontrakt, na tej podstawie wzajemnych uprawnień i obowiązków może funkcjonować centralizacja, konieczna dla utrzymania całości<sup>47</sup>. Wyrażnie pragnie on zastąpić suwerenność państwa przez suwerenność prawa.

Proudhona, reprezentującego pogląd koordynowania działalności gospodarczej na miejscu przez władzę lokalną, można nie bez racji uważać za ojca socjalizmu municypalnego<sup>48</sup>. Proudhon nie widzi potrzeby centralnego ośrodka decyzji politycznej, ma go zastąpić sieć grup lokalnych (gmin czy też ich związków). Widzi w nich zapórę przeciw despotyzmowi państwa. W wypowiedziach tego rodzaju wyraża się jego niechęć do Jakobinów, którą niejednokrotnie podkreślał, sądził bowiem, że wolność gmin jest nie do pogodzenia z państwem jednolitym. W jednym z listów w 1861 r. pisze: „Ach, gdybym był Szwajcarem”... W liście pi-sanym rok później rzuca przestrożę: „Strzeżcie się Jakobinów, prawdziwych wrogów wolności, uniformistów...”; przy innej okazji powiada, że ich ideałem jest dyktatura podszyta inkwizycją<sup>49</sup>. Proudhonowska krytyka centralizmu Jakobinów była ahisteryczna. Nie można było przekształcić społeczeństwa feudalnego w burżuazyjne pozostawiając nie-  
tknięte zdecentralizowane struktury feudalizmu. Centralizm Jakobinów był w danych warunkach historycznych koniecznością. Absolutyzując walory decentralizacji, Proudhon potępiał centralizm w każdej historycznej sytuacji. Tę charakterystyczną dla niego egzaltację znajdujemy w *Ideé générale...*, gdy postulował zastąpienie rządu organizacją przemysłową, a praw przez niego stawianych — umowami w stanowieniu których weźmie udział każdy obywatel, gmina i federacja, co zastąpi głosowanie w parlamencie. Domaga się także zastąpienia władzy politycznej przez siły ekonomiczne, tradycyjnych klas społecznych przez kategorie zawodowe, armii stałych przez organizacje przemysłowe, policji przez tożsamość interesów...<sup>50</sup>.

U schyłku życia Proudhon podjął nowe zagadnienie: więzi federalnej między państwami i przekształcenia państw unitarnych w federalne. Sądził bowiem, że rozrastające się państwa unitarne są w stosunkach międzynarodowych zarzewiem wojny, a wewnątrz centralistyczna biurokracja („funkcjonaryzm”) likwiduje wolność jednostki. Coraz częściej w ostatnim okresie swego życia Proudhon mówi o sobie raczej jako o federaliście aniżeli anarchiście<sup>51</sup>. Przeniknęło to zresztą do międzynarodowego ruchu robotniczego. Już sam tytuł dzieła znanieckiego dla tego okresu stanowi nowy, skorygowany program *Du principe fédératif*. Komunardzi spod znaku Proudhona nazywają siebie przecież federatami.

<sup>47</sup> *Ideé générale*, por. od s. 28. G. Gurvitch nie bez racji zarzuca Proudhonowi tendencje do nadmiernej jurydyzacji stosunków społecznych. dz. cyt. s. 38 i 45.

<sup>48</sup> Za skrajnego socjalistę municypalnego trzeba jednak uważać Bakunina, który wypowiadał się za wywłaszczeniem środków produkcji na rzecz gmin.

<sup>49</sup> Cyt. za N. Bourgeois: *Les théories du Droit International chez Proudhon (Le fédéralisme et la Paix)*. Paris 1927 s. 28, 51, 63—64.

<sup>50</sup> *Ideé générale*, por. od s. 28.

<sup>51</sup> N. Bourgeois przytacza list, w którym Proudhon mówi, że w 1840 r. zaczął od anarchii, a kończy na federacji. dz. cyt. s. 65.

Po upadku Komuny Paryskiej wielu komunardów przyswoiło sobie lekcję historii i przeszło na pozycje marksistowskie, zrozumiawszy, że przeobrażenia społeczeństwa kapitalistycznego na socjalistyczne nie można dokonać pozostawiając na boku kluczowe zagadnienie władzy państwowej i jej opanowania przez robotników.

Proudhon — domagając się przeobrażenia wielkich państw unitarnych w federacje — czyni to nie tylko ze względów wewnątrz społecznych, lecz również międzynarodowych, ponieważ w federacjach widzi gwarancję pokoju, zagrożonego przez stale odradzającą się rywalizację centralistycznych, unitarnych państw, dysponujących wielkimi biurokratycznymi machinami, wielkimi armiami, które mogą obrócić się przeciw ludowi. „Komu więc służy — pisał w pracy *O zasadzie federalnej* — państwo narodowe? Ludowi? Nie — klasom wyższym”. Toteż konsekwentnie przeciwstawiał się ambicjom niepodległościowym i zjednoczeniowym Włochów, Polaków, Węgrów, a Niemców wręcz przestrzegał przed zjednoczeniem<sup>52</sup>. Z drugiej strony ujmował się za upośledzonymi Flamandami w Belgii. Proudhon tak obawiał się niebezpieczeństw dla pokoju, wynikających z powstania nowych unitarnych i centralistycznych państw (można by powiedzieć, że demonizował to niebezpieczeństwo), że nie dostrzegał problemu suwerenności narodowej i słusznym aspiracji niepodległościowych. Wyolbrzymiał niebezpieczeństwo centralizmu — nie dostrzegając ekonomicznych uwarunkowań agresywnej dyspozycji państw zaborczych.

Przewidując, że wiek XX będzie erą federacji, formą polityczną ludzkości<sup>53</sup>, pisał w jednym z listów o posłannictwie Francji w tej dziedzinie (jakże tu przypomina Comte'a): „przeobrażcie Francję w 13 skonfederowanych republik, a będzie równie młoda jak w 1793 r.”<sup>54</sup>. Kwestionował fakt jednolitości narodowej, a uwypuklał wagę różnic regionalnych. W tej koncepcji rozłożenia, rozdrobnienia wielkich państw narodowych na mniejsze całości Proudhon zbliżył się do ideału Jana Jakuba: demokracji małych społeczności, w których wola powszechna może bezpośrednio dojść do głosu.

Rozważając zagadnienie federalizmu u Proudhona, trzeba sobie uświadomić konieczność poczynienia dwóch zastrzeżeń o charakterze historycznym. Po pierwsze: należy wyłączyć powierzchowną analogię z ustrojowymi koncepcjami Żyrondy, która wysuwała federalistyczne (czy też decentralizacyjne) koncepcje dla utrzymania w pewnej mierze porządku feudalnego, podczas gdy zewnętrznie podobne koncepcje Proudhona wyrażały jego krytykę ustabilizowanego ustroju burżuazyjnego, krytykę, prawda, niekonsekwentną, ale która nie mniej natchnęła jego uczniów do walki na barykadach Komuny. Po wtóre należy się wystrzeżać modernizowania proudhonowskiego rozumienia federalizmu<sup>55</sup>. Proudhon posługiwał się pojęciem federacji w trojakim rozumieniu:

1) w sensie społeczno-ekonomicznym, a więc chodzi tu o organizacje

<sup>52</sup> Tematowi temu poświęcił szereg prac. Por. w szczególności *La guerre et la paix*. (1861). Paris 1927.

<sup>53</sup> *De la Justice...* ks. II (*Petit catechisme politique*).

<sup>54</sup> Cyt za N. Bourgeois, dz. cyt. s. 54.

<sup>55</sup> Przestrzegaj przed tym F. Neumann: *The Democratic and the Authoritarian State*. Glenoee 1957 s. 218, który jednak idzie za daleko i w pewnym sensie wypacza proudhonowską teorię twierdząc, że nie ma nic wspólnego z federalnym państwem, że jest ona nawet jego negacją.

produkcyjne zarówno przemysłowe jak i rolnicze, które organizują się w samorodne „federacje”, ograniczające autorytatywną centralistyczną ingerencję państwa;

2) na płaszczyźnie administracyjno-terytorialnej, gdy gminy łączą się w federacje. W tym sensie dla Proudhona federacja polityczna jest synonimem decentralizacji, co stanowi przejście do współczesnego pojęcia federacji;

3) federacji rozumianej jako rozczłonkowanie systemu państwowego w autonomiczne, a raczej suwerenne, podsystemy (Proudhon mówi niekiedy o nich jako o „republikach”) wyposażone w pełne prawo secesji. Przekształcenie państw unitarnych w federacje miało znaczenie międzynarodowe, godziło w centralistyczną ekspansję i otwierało drogę do konfederacji państw przekształconych w federacje.

Wszystkie te trzy formy federacji mają wyraźne ostrze antycentralistyczne i one to — stanowiąc pewną całość ustrojową, pewne continuum — gwarantują wolność jednostek i pokój. Być może, że koncepcja tego continuum wypływa z *tocqueville'owskiej* inspiracji (federalizm różnych szczebli), ale Proudhon poszedł krok dalej i dojrzał w federacji możliwość międzynarodowych rozwiązań — w warunkach panującego socjalizmu. W tym okresie dla Proudhona federacja (oczywiście swoiście przez niego rozumiana) i socjalizm stały się synonimami. Na jakąkolwiek by jednak interpretację się zdecydować, trzeba przyznać — obserwując trwałość federacji i ich współczesny rozwój — że *Tocqueville* pod tym względem wyczuł tendencje rozwojowe, tkwiące w politycznych instytucjach.

Konkludując można powiedzieć, że Proudhon traktuje każdą formę organizacyjną, wymierzoną przeciw centralizmowi państwowemu, jako federację. Federalizm proudhonowski jest nierozzerwalnie powiązany z wzajemnymi gwarancjami uczestników federacji (*garantisme, mutuelisme*). U podstaw proudhonowskiego federalizmu leży przekonanie o walorach różnorodności społecznej, którą trzeba wprawdzie rozpatrywać na różnych płaszczyznach, ale jako różnorodność organizacyjnie spojona<sup>56</sup>. Różnorodność w sferze produkcyjnej: w przemyśle — sfederowanie stowarzyszenia robotniczych producentów; na wsi — utrzymanie chłopskiej rodzinnej własności, zrzeszonej w dalszej perspektywie; w strukturze postpolitycznej — federacje gmin, rozczłonkowanie państw unitarnych na mniejsze jednostki; w sferze międzynarodowej — federacje państw.

### 3. PLURALIZM AKADEMICKI (DURKHEIM, DUGUIT)

W pismach Emila Durkheima odnajdujemy wyraźne wątki pluralistyczne. Za punkt wyjścia trzeba przyjąć jego dualistyczną koncepcję natury ludzkiej: jej cechy jednostkowe, niepowtarzalne i jej cechy społeczne, powszechne i powtarzalne. Temu rozróżnieniu odpowiada dychotomia — wielokrotnie w myśli społecznej po dzień dzisiejszy podejmowana — egoizmu i altruizmu, dychotomia, która odgrywa tak istotną rolę monografii Durkheima o samobójstwie. Czytelnik tej pracy odbiera

<sup>56</sup> *La guerre et la Paix...*, s. 313 i n. *De la Justice...*, ks. II, s. 259; ks. III, s. 249; ks. IV, s. 263.

niekiedy przymiotniki: altruistyczny i społeczny jako synonimy.

Na fundamencie tej dychotomii Durkheim budował swoją teorię, w której poczesne miejsce zajmuje krytyka liberalnego indywidualizmu utylitarystów. Na kartach jego doktorskiej rozprawy *O podziale pracy społecznej* (1893) wiele miejsca poświęcił polemice z poglądami Herberta Spencera. Durkheima raziła „antysocjologiczna” koncepcja społeczeństwa utylitarystów, pojmowanego jako zbiór jednostek, których wola zmierza do realizacji egoistycznych celów, wyznaczanych autonomicznie. Durkheim kwestionuje tezę, że punktem wyjścia rozwoju ludzkości miał być egoizm, kwalifikując ten pogląd jako prymitywny darwinizm społeczny; nie można — jak chce Spencer — przedstawiać życia społecznego jako prostej wypadkowej natury jednostek; raczej przeciwnie, to one są wypadkowymi życia społecznego<sup>57</sup>.

Gdyby jedynie własny interes jednostki był dla niej miarodajny, doprowadziłoby to do rozprężenia społeczeństwa, nie byłoby ani jednej trwałej umowy. Jest to zjawisko, pojawiające się na pewnym szczeblu rozwoju społecznego, na którym dochodzi do powściągnięcia egoistycznych interesów przez tradycję, przez reguły moralne, które wykształciło społeczeństwo, przez autorytet, który stoi ponad jednostkami. W ten sposób Durkheim rozproszył iluzję autonomii woli w stosunkach umownych (kontraktowych), do której w szczególności byli przywiązani prawnicy — cywiliści, wychowani w indywidualistycznej tradycji prawa rzymskiego.

Durkheim był przekonany, że problemy społeczne nie dadzą się sprowadzić do badań fizjologiczno-psychologicznych jednostek. Nie daje się ona wywieść z właściwości jednostki, która nie może być traktowana jako prius w stosunku do społeczeństwa<sup>58</sup>. Do myśli tej nawiązuje niejednokrotnie w pracach późniejszych: „Społeczeństwo nie jest prostą sumą jednostek; system, który wskutek ich zrzeszenia się powstaje, stanowi specyficzną rzeczywistość, wyposażoną we własne znamiona. Niewątpliwie nie zbiorowego nie może się dokonać, jeśli nie istnieją poszczególne świadomości; ten warunek jest konieczny, jednak nie wystarczający dla powstania społeczeństwa. Trzeba jeszcze, aby świadomości były zrzeszone, połączone, i to połączone w pewien sposób. Z tego połączenia wynika życie społeczne i wobec tego to połączenie je wyjaśnia”<sup>59</sup>.

W społeczeństwie — w duchu arystotelesowskiej tradycji — widział Durkheim pewną całość, która jest czymś więcej aniżeli sumą jednostek. Rozwinięcie tej tezy w jego dorobku oznaczało, że wszelkie przejawy życia społecznego biorą swój początek w społeczeństwie. Jednostka, to jednostka społeczna<sup>60</sup>.

Utylitarysty nie wyciągnęli z materiału zebranego przez antropologię i historię wniosków, dotyczących roli regulacji społecznej, roli normowania społecznego, akceptowanego dla różnych motywów przez jedno-

<sup>57</sup> E. Durkheim: *De la division du travail social*. Paris 1973 s. 173 i 341.

<sup>58</sup> Jest to jedna z podstawowych idei *Podziału...*

<sup>59</sup> E. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*. (1895) Paris 1960.

<sup>60</sup> W związku z wpływem Arystotelesa na rozwój nauk społecznych por. P. Rybicki: *Arystoteles — początki i podstawy nauki o społeczeństwie*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1963. Jednak Maria Władysławowa trafnie zwraca uwagę na różnice w ujęciu arystotelesowskim człowieka, jako istoty „z natury społecznej” i u Durkheima (*Teoria faktu społecznego w systemie socjologicznym Emila Durkheima*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1974 s. 135 i n.).

stkę, a w czasach im współczesnych stale rozszerzającej się ingerencji zwierzchniej władzy publicznej. Stąd Durkheim tyle miejsca w swoich pracach poświęca nie tylko moralności — dodajmy moralności zróżnicowanej, grupowej — ale również prawu i innym systemom normatywnym. Bez jakichś rygorów, przede wszystkim moralnych, nie ma życia społecznego.

Wszystko to sprawia, że jednostka odczuwa społeczeństwo jako coś zewnętrznego, zastanego. Poza nim nie ma właściwie szansy utrzymania swojego człowieczeństwa<sup>61</sup>. J. Szacki słusznie powiada: „...Jeżeli Durkheim mówi o zewnętrzności społeczeństwa wobec jednostki, jeżeli podkreśla, iż społeczeństwa nie sposób wyjaśnić w terminach jednostki, to ma on zdecydowanie na myśli jednostkę rozumianą jako abstrakcyjną jednostkę biologiczną lub psychiczną, wziętą w całkowitym odosobnieniu... Społeczeństwo jest mianowicie w stosunku do niej tym mniej „zewnętrzne”, im bardziej jest ona uspołeczniona, tzn. w im większym stopniu dokonało się uwewnętrznienie przez nią przyjętych w danym społeczeństwie sposobów myślenia, uczucia i działania”<sup>62</sup>.

Używając współczesnych pojęć systemowych powiedzielibyśmy, że społeczeństwo jest nieodłączną częścią biologicznego środowiska człowieka. Durkheim — traktując zjawiska społeczne jako „rzeczy” — postulował, aby dostrzegać w nich coś różnego od reperkusji jednostkowych, aby w nich widzieć zjawiska ponadindywidualne, zewnętrzne w stosunku do jednostki.

Zdecydowana krytyka indywidualizmu i liberalizmu wywołała wiele nieporozumień i ściągnęła na Durkheima nawet podejrzenie o preferowanie konserwatyizmu politycznego i rządów autorytatywnych. Było to w dużej mierze zrozumiałe, ponieważ tradycja intelektualna — jak powiada Levi-Strauss — wiąże indywidualizm z humanizmem<sup>63</sup>. Ale tym podejrzeniom przeczy cała droga życiowa Durkheima, cały jego dorobek pisarski, stanowisko jakie zajął, gdy Francja polaryzowała się w okresie afery Dreyfusa.

Krytykę utylitarystycznego liberalizmu Durkheim rozszerzył w późniejszych pracach na psychologię indywidualistyczną Tardego, w której tak wyolbrzymiona została skłonność jednostek do naśladownictwa jako siły zapoczątkowującej i utrwalającej więzi społeczne. Opozycja Durkheima wobec tej tezy szła w tym kierunku, że podkreślał on czysto psychologiczny charakter procesu naśladownictwa, które może zachodzić między jednostkami bez jakiegokolwiek więzi społecznej między nimi<sup>64</sup>. Durkheim na gruncie budowanej przez siebie socjologii był przeciwnikiem nie tylko darwinizmu społecznego, tj. mechanicznego przeszczepiania na jej grunt metod i wyników badań biologii, lecz także należał do przeciwników przeszczepienia psychologii indywidualnej. Był właśnie prekursorem psychologii społecznej.

<sup>61</sup> E. Durkheim: *Sociologie et philosophie*. (1924). Paris 1963 s. 78.

<sup>62</sup> J. Szacki: *Durkheim*. Warszawa 1964 s. 73, 74.

<sup>63</sup> Jego antyindywidualizm i źródła tegoż uwypukla R. A. Nisbet (Ed.): *Emile Durkheim with Selected Essays*. New Jersey 1965 s. 11 i n., s. 22 i n.; Tamże R. K. Merton: *Durkheim's Division of Labor in Society*. s. 106. Por. również na ten temat C. Levi-Strauss: *La sociologie française*. W: G. Gurvitch (dir.): *La Sociologie au XX siècle*. V. 2. Paris 1947 s. 537 oraz S. Lukes: *Durkheim's Individualism and the intellectuals*. „Political Studies”. 1969 V. 17.

<sup>64</sup> E. Durkheim: *Le Suicide. Etude Sociologique*. Paris 1897. s. 107 i n. Por. także jego krytykę Tarde'a w *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (1913). Paris 1960.



Trwałą więź społeczną rodzi tylko podział pracy, który jest tym większy (tym bardziej zróżnicowany), im większa jest liczebność społeczeństwa i gęstość zaludnienia. Podział pracy, który ma charakter powszechny i nie ogranicza się do sfery ekonomii, może być przymusowy lub żywiołowy i dobrowolny, co odpowiada społeczeństwom wyżej zorganizowanym. Podział pracy zapewnia i reguluje prawo, które stosownie do przyjętego rozróżnienia dzieli na zespoły norm represyjnych i kooperacyjnych. Z punktu widzenia wagi, jaką ma podział pracy w życiu społecznym, teza o nieredukowalności rzeczywistości społecznej do zagadnień związanych z jednostką nabiera innego wymiaru. W tym kontekście właśnie występują te uchwytnie różnice między społeczeństwem a jednostkami, które je tworzą.

Durkheim przywiązuje szczególną wagę do grup zawodowych, które organizują się w wyniku podziału pracy. Nazywa je korporacjami, co jest synonimem grupy zawodowej, a jednocześnie aluzją do średnio-wiecznych form organizacji zawodowych, Durkheim bowiem postuluje wskrzeszenie organizacji (grup) zawodowych, łączących zarówno przedsiębiorców (pracodawców), jak i pracowników. Korporacje w wiekach późniejszych uległy degeneracji, wyparte przez indywidualnego przedsiębiorcę. Sądzi, że należy pomyśleć o ich reformie, modernizacji, a nie skazywać je na nieodwołalną zagładę. Widzi w nich bowiem zjawisko trwałe, znane również antycznemu Rzymowi, gdzie „collegia” funkcjonowały mimo zakazów, lub były tolerowane, a więc działały niejako praeter legem, zanim nie przekształciły się w ogniwa administracji państwowej.

W grupach wtórnych (*groupes secondaires*), które są w dużej mierze odpowiednikiem ciał pośredniczących Monteskiusza i Tocqueville'a, widzi Durkheim trwałe zjawisko, — używając terminu marksistowskiego nazwalibyśmy je międzyformacyjnym — a zatem również formę organizacyjną społeczeństwa przyszłości<sup>65</sup>. Grupy te są niezbędne dla utrzymania solidarności moralnej rozwiniętych społeczeństw. Durkheim chciałby więc wznowić jakieś neogildie, w miejsce tych, które niszczyły kolejno: najpierw międzyregionalny podział pracy, później merkantylizm absolutyzmu, a następnie społeczeństwo i państwo liberalnej burżuazji. W związku z tym wątkiem warto wskazać, że Durkheim w swoich dociekaniach historycznych sięgnął do dzieła Ottona von Gierke, który był inspiratorem jednego z kierunków angielskiego pluralizmu. Te inspiracje są w pewnym sensie naturalne, ponieważ społeczeństwo solidarności organicznej nie jest niczym innym, jak wielką wspólnotą (*Gemeinschaft, community*), jak to trafnie podkreśla Nisbet<sup>66</sup>.

Godny uwagi również jest pozytywny stosunek Durkheima do pewnych treści teorii syndykalistycznych, ponieważ wokół korporacji przyszłości — o wiele bardziej złożonych od jemu współczesnych — będą się grupowały inne funkcje, które wykonują aktualnie gminy i stowarzyszenia prywatne. Durkheim sprowadza więc ciała pośredniczące między jednostką a społeczeństwem do grup zawodowych, a jeżeli to sfor-

<sup>65</sup> Durkheim posługuje się także terminami *groupe sociaux, groupes partielles*. Grupom wtórnym Durkheim wiele miejsca poświęcił nie tylko w *Podziale...* i w *Samobójstwie* lecz również w innych pracach. Interesującą analizę tego pluralistycznego wątku dzieła durkheimowskiego daje E. Wallwark: *Durkheim (Morality and Milieu)*. Cambridge (Mass.) 1972 Ch. IV. „Moral Societies”.

<sup>66</sup> R. A. Nisbet, dz. cyt.

mułowanie jest zbyt daleko idące, to w każdym razie grupom tym wyznacza rolę wiodącą.

Z podziału pracy wyrasta solidarność społeczna, której niższą formę — występującą w społeczeństwach mało zróżnicowanych, prymitywnych — określa jako mechaniczną w przeciwieństwie do solidarności organicznej, która znamionuje społeczeństwa o rozwiniętym podziale pracy. Pierwszą cechuje autonomia jednostek, ich świadomość jest odbiciem świadomości zbiorowej; w takim społeczeństwie podział pracy jest jeszcze nikły i w jego ramach jednostka nie dysponuje swobodą decyzji, dominują normy wyposażone w sankcje represyjne. Drugą znamionuje specjalizacja czynności, które podejmują zróżnicowane grupy, tworzące własną świadomość, odrębną od świadomości całej zbiorowości społecznej. W ramach tych grup jednostka dysponuje większą swobodą decyzji. Procesy społeczne w takich społeczeństwach regulują normy wyposażone w sankcje restytutywne. W procesie historycznym solidarność organiczna stopniowo wypiera mechaniczną.

I Spencer operował pojęciem solidarności, solidarności przemysłowej, która jest spontaniczna, lecz dla której interwencja państwowa może być tylko szkodliwa. Natomiast Durkheim — przeciwstawiając się utylitarystom, a w szczególności ich negatywnej solidarności, która polega na powstrzymaniu się od naruszania cudzych uprawnień — widział konieczność regulacji państwowej (publicznej) jako niezbędnej podstawy porządku (idea, którą przyjął i rozwinął z comte'owskiej spuścizny). Stąd rola prawa, którą Durkheim traktuje już to jako wskaźnik, już to jako symbol solidarności. Roli tej prawo nie odgrywa samodzielnie, ale w powiązaniu z moralnością i innymi systemami normatywnymi, obowiązującymi w grupach zawodowych. Postuluje, aby każda grupa zawodowa wytworzyła własny system normatywny.

Solidarność organiczną spaja prymat obowiązków społecznych, wyrażających więzi moralne w społeczeństwie. W *Fizyce moralności prawa* Durkheim wręcz powiada, że podstawą moralności jest dyscyplina i autorytet. Sankcja, która przychodzi z zewnątrz, wzmacnia moralność. Stanowisko Durkheima w sprawie niezbędności autorytetu w społeczeństwie — a nie tylko jego rozumienia — nie wiele odbiega od pozycji, jaką Engels zajął w polemice z anarchistami.

G. Poggi zwraca uwagę, że solidarność organiczna jest powiązana z takimi terminami, jak integracja, spójność, harmonia, porządek, dyscyplina, jedność, ale Durkheim ani nie precyzuje tego powiązania, ani nie określa, co przez solidarność rozumie<sup>67</sup>. Można na to odpowiedzieć, że Durkheim rozumiał przez solidarność — co można odczytać z całokształtu jego dzieła — po prostu więzi społeczne, wynikające z podziału pracy, tworzone w toku funkcjonowania grup zawodowych. Nie pokrywa się to, oczywiście, z pojęciem solidarności współcześnie rozumianej. Toteż nie można mu przypisywać bezpośrednio ideologii solidarystycznej. Natomiast kierunki solidarystyczne niewątpliwie czerpały inspirację z jego rozumienia solidarności.

Solidarność społeczna, różnorodne więzi — spontanicznie powstające w wyniku podziału pracy w ramach grup zawodowych i między nimi, wzmocnione regulacją społeczną — są jedynie skuteczną zaporą przeciw bezładowi, a n o m i i. Teorię anomii rozwinął Durkheim w *Podziale...*

<sup>67</sup> G. Poggi: *Essays on Images of Society (The Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim)*. Stanford 1972 s. 180.

i *Samobójstwie*<sup>68</sup>. Anomię traktuje jako zjawisko patologiczne w relacji do solidarności, która wynika ze świadomego, zorganizowanego podziału pracy. Załamanie się solidarności organicznej wyzwala procesy dysfunkcjonalne, prowadzące do bezładu. Jest to więc jakiś powrót do hobbesowskiego stanu natury.

Anomia to rozregulowanie zachowania, które jednak nie narusza jakiegos przepisu czy zespołu reguł społecznych, ale kwestionuje jego samą rację bytu. Anomia świadczy o załamaniu systemu wartości społeczeństwa, o załamaniu całego jego porządku. Może to być wynikiem przemian powolnych albo rewolucyjnych, które burzą tradycyjne struktury. Z tego zdaje się wynikać, że jest to nieuchronna konsekwencja każdej przemiany i to zarówno noszącej cechy degradacji, jak i znamionującej postęp<sup>69</sup>. Było to nowatorskie ujęcie, zrywające z „technokratycznym” optymizmem Comte’a, który przypisywał postępowi technicznemu jedynie dodatnie następstwa, nie przewidując żadnych jego stron ujemnych, a więc niebezpieczeństw — aktualnych i dzisiaj.

Rozkład istniejących struktur uniemożliwia zaspokojenie dotychczasowych potrzeb jednostek i grup. Powstaje bowiem dysharmonia między tymi potrzebami i możliwościami ich zaspokojenia. Ta właśnie dysharmonia rodzi anomię, na tym tle nateża się zjawisko społeczne samobójstwa. Rozpatrując typy samobójstw Durkheim powie: samobójstwo zmienia się w stosunku odwrotnym do stopnia integracji społeczności politycznej.

Teoria anomii w efekcie musiała godzić we współczesne prądy anarchistyczne, w rewolucyjne treści marksizmu; a w świetle tego, co już powiedziano, kwestionowała również utylitarystyczno-liberalną doktrynę. Mimo że teoria anomii odpowiadała ówczesnemu „zamówieniu społecznemu”, nie była pozbawiona wielkich walorów poznawczych i tym się tłumaczy jej wpływ na socjologię amerykańską (przede wszystkim R. K. Mertona). Pojęcie anomii jest jednak pokrewne marksowskiej alienacji.

Teoria Durkheima, teoria organicznej solidarności zakładała istnienie społeczeństwa bezkonfliktowego, społeczeństwa, w którym stan normalny — to harmonia interesów. Burżuazja francuska dotknięta trzema wstrząsami rewolucyjnymi, z których każdy nawiązywał do tradycji wielkiej rewolucji XVIII w., pragnieniem doprowadzenia jej do końca — dostrzegła, jakie wnioski polityczne można wyciągnąć z dorobku naukowego twórcy nowoczesnej socjologii. Durkheimowska socjologia ładu i solidarności, odrzucająca walkę klasową, a tym bardziej rewolucję, jej oświecony konserwatyzm dobrze odpowiadały oczekiwaniom na społeczną i polityczną stabilizację. Ale G. Poggi idzie w swojej krytyce za daleko, twierdząc, że durkheimowska teoria narzuca dychotomię jednostki i społeczeństwa, że u Durkheima przedmiotem analizy są tylko jednostka i społeczeństwo — ujmowane jako całość<sup>70</sup>. Poggi kwestionuje więc elementy pluralizmu w teorii Durkheima. Mówiąc o społeczeństwie, Durkheim rozumie często przez nie po prostu (co wynika z danego kontekstu) grupy społeczne i eksponuje — wbrew owej sumarycznej ocenie Poggiego — rolę grup zawodowych (korporacji) w społecznych

<sup>68</sup> Jednak R. K. Merton zwraca uwagę, że pojęciem anomii posługiwano się również przed Durkheimem.

<sup>69</sup> J. Duvigneau: *L'anomie (hérésie et subversion)*. Paris 1973 s. 34 i n.

<sup>70</sup> G. Poggi, dz. cyt. s. 249.

procesach. Ale nie to jest najważniejsze. W dorobku Durkheima szczególne znaczenie z punktu widzenia omawianego tu zagadnienia ma jego przedmowa do drugiego wydania *Podziału...* Nie ma ona charakteru edytorskiego. Autor mówi, że książka ma indywidualność, którą powinna zachować, ale konfrontując jej treść z późniejszym swoim drobkiem zwraca uwagę już w pierwszych zdaniach na nośność problemu grup zawodowych, którego dotyczył jedynie „drogą aluzji, a co miał zamiar uczynić przedmiotem studium specjalnego”. Wypełniając więc lukę w swojej twórczości wraca do tych zagadnień i wykracza poza fundamentalne role grup zawodowych. Mówi o pędzie do stowarzyszania się jednostek, nie tylko dla obrony własnych interesów, ale dla samej przyjemności współpracy, kontaktów, wzajemnego komunikowania się.

Krytykując niedorozwój form życia grupowego powiada: „społeczeństwo złożone z nieogarniętego pyłu niezorganizowanych jednostek, które hipertrofia państwa usiłuje określić i ograniczyć, stanowi istne monstrum socjologiczne. Działalność kolektywna jest nazbyt złożona, aby mógł ją wyrazić tylko jeden jedyny organ państwa. Ponadto państwo jest zbyt oddalone od jednostek, ma z nimi stosunki jedynie nieciągłe i dlatego nie może ich spoleczyć”.

Utrzymanie jedności narodu wymaga istnienia buforów w postaci grup drugorzędnych, pośredniczących między państwem i jednostkami. Muszą one być dostatecznie bliskie jednostkom, aby móc je wciągnąć w życie społeczne <sup>71</sup>.

Uwagi te trzeba traktować jako korekturę stanowiska zajętego poprzednio przez Durkheima. Przecież mowa o tym, że funkcja podziału pracy pobudza do tworzenia grup, mowa o ich roli określającej zachowanie członków grup. Durkheimowi chodzi więc o doprecyzowanie, o rozwinięcie idei, zawartej, zarówno w *Podziale*, jak i w *Zasadach metody socjologicznej*, gdzie pisze o formach stowarzyszenia, które determinują zjawiska społeczne; a także na ostatnich kartach *Samobójstwa*, gdzie postuluje przywrócenie spójności grup społecznych, wzmocnienie ich wpływu na jednostki, które winny czuć się z nimi związane i z nich czerpać inspirację do aktywności. Durkheim postuluje regulację procesów społecznych nie przez państwo, ale poprzez „siły kolektywne” od państwa odrębne, poprzez — użyjmy raz jeszcze terminu monteskiuszowego — ciała pośredniczące. Słowem, postuluje ukrócenie hipertrofii państwa, którego potęgę winny równoważyć inne grupy społeczne.

Stanowisko Durkheima, prezentowane w różnych dziełach, w sprawie stosunku społeczeństwa jako całości do grup społecznych, M. Władyka charakteryzuje następująco: „Najbardziej reprezentatywnym dla Durkheima przykładem społeczeństwa globalnego jest społeczeństwo typu politycznego — państwo. Częściami społeczeństwa są nie tylko jednostki czy świadomości jednostkowe, nie tylko występujące wspólnie z nimi rzeczy, nie tylko segmenty społeczne. Częściami społeczeństwa są grupy społeczne”. Są one: 1) liczbowo są mniejsze niż to, co rozumie Durkheim przez typowe społeczeństwo; 2) mieszczą się w społeczeństwie globalnym i stanowią wyodrębnione jego części; 3) mają stały charakter, tak w znaczeniu trwania dłuższego niż okres życia jednostki, jak i w zakresie pełnionych funkcji czy zadań; 4) są zinstytucjonalizowane — określone prawem; 5) mają charakter ponadindywidualny... <sup>72</sup>.

<sup>71</sup> E. Durkheim, *De la Division*, s. VI, XXXII i n.

<sup>72</sup> M. Władyka, dz. cyt. s. 110—111.

Tylko tworzenie grup samorządowych, tworzących brakujące własne systemy normatywne, może położyć kres albo zapobiec anomii.

J. Szczepański — próbując wyjaśnić zasięg wpływu Durkheima — pisze: „W socjologii Durkheima jedna myśl okazuje się niezwykle płodna: mianowicie, że wszystkie dziedziny kultury ludzkiej powstają w określonych grupach społecznych i są wyznaczone w swojej genezie i rozwoju przez siły społeczne działające w tych grupach przez ich ustrój i instytucje”<sup>73</sup>.

Z punktu widzenia interesującego nas problemu Durkheim jest kontynuatorem myśli politycznej Monteskiusza i Tocqueville'a, i jednocześnie, a może właśnie dlatego, prekursorem pluralizmu grupowego. Nie tyle więc przytoczone stanowisko Poggi'ego wydaje się przekonujące, ile E. Wallwarka, który przypisuje Durkheimowi przekonującą hipotezę, że rozwój osobowości jednostek (indywidualizm), wymaga społeczeństwa pluralistycznego, w którym zróżnicowane instytucje nie dopuściłyby, aby jakaś grupa społeczna mogła tyranizować swoich członków. W ten sposób jego pozycja teoretyczna wyraźnie odcina się tak od atomistycznego indywidualizmu Spencera, jak i od państwa Hegla, niepozbowionego elementów absolutystycznych.

W tym pluralistycznym społeczeństwie określoną rolę odgrywa państwo, które — posługując się instrumentem prawa — utrzymuje ład, to jest dynamiczną równowagę między wtórnymi grupami<sup>74</sup>. Takie właśnie wzajemne oddziaływanie państwa i grup wtórnych potęguje wolność jednostek.

Wkład Durkheima w dziedzinę socjologii politycznej — niedoceniany na ogół przez reprezentantów tej poddyscypliny — nie ogranicza się więc, jak sądzi E. Allardt, do książki o podziale pracy społecznej, ale winien być wysnuty z całokształtu jego dzieła<sup>75</sup>. E. H. Barnes nazwie jego dzieło wkładem w rekonstrukcję teorii politycznej.

\* \* \*

W dziedzinie teorii prawa Leon Duguit był bodaj jedynym, którego dzieło wykazuje wątki pluralistyczne. Duguit, który sam niejednokrotnie podkreślał, że jest uczniem i kontynuatorem Comte'a i Durkheima, jednocześnie recypował warstwę poglądów federalistycznych Proudhona, która godziła w suwerenność<sup>76</sup>. Jego wpływ nie ograniczał się do Francji, uległ mu całkowicie w pierwszym okresie twórczości młody Laski, o czym jeszcze będzie mowa.

Od Comte'a i Durkheima przejął ideę solidarności społecznej, która eksponuje przede wszystkim obowiązki, wyrażające więzi moralne w spo-

<sup>73</sup> J. Szczepański: *Socjologia (Rozwój problematyki i metod)*. Warszawa 1961 s. 316.

<sup>74</sup> E. Wallwark, dz. cyt. s. 104, 111. W tym samym duchu Nisbet, dz. cyt. s. 62 i n. Jeszcze przedtem na wagę tego wątku zwrócił uwagę H. E. Barnes w artykule *Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory*. W: *La Sociologie au XX siècle*.

<sup>75</sup> E. Allardt: *Emile Durkheim — ein Beitrag zur politischen Soziologie*, „Koeln. Utschr. f. Soziologie u. soz. Psychologie” 1968 T. 20(1) s. 1—16.

<sup>76</sup> Np. *Etude de Droit Public. I. L'État (Le droit objective et la loi positive)*. Paris 1901 s. 23, 47, 80; *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*. Paris 1908 s. 4, 8, 23 i n., 115 i n., 123—4, 149. Szczególną wagę przywiązuje do wpływu Proudhona na Duguita — jego tłumacz H. J. Laski w przedmowie do L. Duguit: *Law in the Modern State*. London 1921. „Introduction” s. XIII i n.

łączeństwie, a likwiduje egoistyczne jej prawa podmiotowe płynące z metafizycznego władztwa, jakie sobie rości w stosunku do innych osób. Duguit idzie jcdnak dalej. Akceptuje durkheimowską ideę podziału pracy jako fundamentu, z którego wynika organiczna solidarność społeczna. Stąd wyrasta słynna formuła Duguita: „Kapitalistycznego właściciela wyposażono w określoną funkcję społeczną. Negują jego podmiotowe prawo własności, natomiast jego obowiązek społeczny aprobuje”<sup>77</sup>.

W solidarystycznym społeczeństwie Duguita prawa podmiotowe (*droits subjectives*) znikają nieodwołalnie. Zastępują je obowiązki i one jedynie mogą cementować solidarność społeczną. Z tymi poglądami współbrzmi książka L. Bourgeois'a *Solidarité* (1912)<sup>78</sup>.

Prawo podmiotowe — płynące z własności (prywatnej, przyp. St.E.) — zastępuje własność, jako funkcja społeczna. Wpływ Comte'a, który w *Systemie polityki pozytywnej* widział w obywatelach funkcjonariuszy publicznych, a własność traktował jako „niezbędną funkcję społeczną”, rzuca się tu w oczy. W ślad za nim Duguit kwalifikuje prawa podmiotowe jako relikw prawa natury, jako pojęcie metafizyczne (zakładające istnienie potęgi pozaziemskiej, która je nadaje), tak samo zresztą, jak i suwerenność państwowa.

Ten sprzeciw wobec praw podmiotowych, wobec indywidualizmu, tkwiącego korzeniami we własności prywatnej, przykuł uwagę francuskiego środowiska akademickiego. Duguit jednocześnie dostrzega jednak rolę innych więzi grupowych, opartych o podobieństwo interesów, zwyczajów, aspiracji, a więc prezentuje społeczeństwo jako bardziej zróżnicowaną całość<sup>79</sup>. Ta różnorodność więzi społecznych, ich złożoność wzbogaca właśnie osobowość jednostki. Wydaje się jednak, że przypisywanie Duguit'owi odkrycia nowej demokracji — mieszanego systemu parlamentarnego, zawierającego reprezentację grup interesów — idzie za daleko. Ta ekstrapolacja nie znajduje potwierdzenia w tekstach. Przeczą jej wątki syndykalistyczne w jego dziele, ale o tym za chwilę. Z tym łączy się inny wątek — nowy w świecie akademickiej refleksji: krytyka suwerenności narodu i państwa, którą Duguit traktuje jako dogmat, go-rzej, jako mit.

Ta próba wyzwolenia teorii państwa z naleciałości metafizycznych utrzymana jest w duchu filozofii pozytywistycznej. Duguit nie traktuje państwa jako „bytu, ale jako coś dynamicznego” jako potok faktów, który powinien być rygorystycznie regulowany — w interesie ogólnospołecznym — przez prawo. Idea ograniczenia państwa przez prawo jest przewodnią dla całego dzieła Duguita. Pojawia się w jego pierwszej

<sup>77</sup> *Le droit social*, Paris 1909 s. 118, 148. Oparcie się L. Duguita na durkheimowskiej koncepcji solidarności jako podstawowym fakcie społecznym sygnalizują w literaturze państw socjalistycznych G. L. Seidler: *Doktryny prawne imperia-lizmu*. Kraków 1962 s. 24; D. I. Łukowska-Ja: *Socjologiczeskoje naprawlenije wo francuskoj teorii prawa*.

<sup>78</sup> L. Duguit, dz. cyt. s. 7 i n. tenże *L'État*, rozdz. IV i V. Wątek ten podejmuje również w *Les Transformations générales du droit privé*. Paris 1912 s. 15 i n. i passim. Por. też G. Davy: *Le problème de l'Obligation chez Duguit et Kelsen*. „Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique” 1933 z. 1—2; G. Pirou: *Léon Duguit et l'économie politique*. „Revue d'Economie Politique” 1933 s. 1—2. Pogląd, że prawo to suma obowiązków przetrwał do czasów nowszych we Francji, by wskazać na jednego z socjologów prawa H. Lèvy-Bruhla (*Initiation au recherches de sociologie juridique*. Paris 1947 s. 4 i n.).

<sup>79</sup> Por. w szczególności: *L'État (Le droit objectif...)*, Paris 1901, Ch. 1; P. Cinq-tura: *La pensée politique de Léon Duguit*, „Revue journal économie Sud-Quest”, 1968 V. 19.

ważniejszej pracy (*L'État...*), a po latach dobitnie ją eksponuje w *Traktacie prawa konstytucyjnego*. Stąd konsekwentnie, idea nadrzędnej pozycji prawa, a ściślej mówiąc prawa obiektywnego czy też fundamentalnej „reguły prawa” społeczeństwa (la règle de droit), przy pomocy której Duguit rewoloryzował przeciw zwalczane przez siebie prawo natury<sup>80</sup>.

Koncepcja ograniczenia państwa przez regułę prawa — akceptowana przez masę indywidualnych świadomości — jak słusznie powiada M. Waline — jest nawrotem do tego indywidualizmu, którego zwalczanie jest — wydawałoby się — znamioną cechą jego teorii<sup>81</sup>. Punktem wyjścia systemu Duguita, jak już wyżej wskazano, jest durkheimowska organiczna solidarność. Ale przyjmując tę pluralistyczną podstawę, Duguit nie wyciągnął z niej odpowiednich wniosków na gruncie swojej teorii prawa, jakkolwiek powinna ona prowadzić w konsekwencji do pluralizmu normatywnego. Tymczasem jego niezmienna règle du droit prowadzi do monizmu normatywnego. Monizm ten w prawie obiektywnym zaciera granice między prawem jako systemem normatywnym — tworzonym przez państwo (ściślej przez aparat państwowy) — a innymi systemami normatywnymi, funkcjonującymi w społeczeństwie. Może dziwić fakt, że liczni krytycy i komentatorzy dzieła Duguita, którzy wytykali niespójności w nim zawarte, nie zwrócili uwagi na tę podstawową niekonsekwencję.

Warto może wyświetlić jeszcze jedną kwestię. Pozornie bliskie koncepcji „reguły prawa” jest „prawo społeczne” Gurwiticha, gdyż i ono jest prawem, tworzonym przez państwo, przy czym, podobnie jak u Duguita, zmierza to do ograniczenia suwerenności państwa. Miałoby to się dokonać drogą tworzenia samorządnych norm przez „społeczeństwo ekonomiczne” wewnątrz państwa; a na arenie zewnętrznej prawo międzynarodowe miałoby skrępować suwerenność państwa. Koncepcję tę nazywa Gurwitsch pluralizmem prawniczym. Dla uniknięcia nieporozumień powiedzmy, że Gurwitsch, podobnie jak wielu autorów, a także jak to jest przyjęte w języku angielskim, rozumie przez prawo każdy społeczny system normatywny poza systemem moralnym. Mimo oskarżeń o sympatie anarchistyczne — dodajmy przesadnych — w krytyce suwerenności państwowej Duguit nie był wśród kolegów uniwersyteckich odosobniony. Jeden z twórców współczesnego prawa administracyjnego, wybitny teoretyk prawa — M. Hauriou, również kwestionuje suwerenność państwową — co prawda z nieco odmiennych pozycji — traktując państwo jako zbiór instytucji albo jako instytucję instytucji<sup>82</sup>. Prawda, że przed nim suwerenność kwestionowali i Saint-Simon i Comte, ale Duguit w tej materii poddaje się świadomie wpływowi Proudhona oraz jego syndykalistycznych uczniów. Posuwa się tak daleko, że odrywa pojęcie prawa publicznego od suwerennego państwa. Prawo nie jest więc rozka-

<sup>80</sup> Zwraca na to uwagę J. Stone: *The Province and Function of Law*. London 1947 ch. XII. par. 5; też G. L. Seidler, dz. cyt. s. 29 i n.

<sup>81</sup> M. Waline: *L'Individualisme et le droit*. Paris 1945. Jednak bodaj pierwszy F. Génys zwrócił uwagę na to wpuszczenie prawa natury do teorii prawa przez Duguita tylnymi drzwiami (*Science et technique en droit privé positif*. Paris 1924 s. 4 s. XIII).

<sup>82</sup> M. Hauriou: *Droit administratif*. Paris 1907 passim. Hauriou również sekunduje Duguitowi domagając się skrępowania państwa przez prawo, uważając że jest to jedyny problem prawa publicznego (por. jego *Principes de droit public*, a także *Précis de droit constitutionnel*). Na temat paraleli Duguit i Hauriou por. Ch. Eisenmann: *Deux théoriciens du droit. Duguit et Hauriou*. „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 1950 s. 9—10.

zem, to po prostu zespół reguł ustanowionych dla organizacji służb publicznych albo dla ustalenia sytuacji prawnej (statusu) jakiejś grupy. Akt administracyjny — to zawsze akt zarządu<sup>83</sup>.

Duguit wypowiada się za daleko idącym ograniczeniem wszechwładzy państwowej na rzecz syndykatów, łączących — nawiasem mówiąc — przedsiębiorców i robotników (używa terminu: *groupes corporatifs*). W rozumieniu Duguita nie był to postulat, ale załączek procesu, który polegał na obumieraniu państwa burżuazyjnego (*l'état est en train de mourir...*) i na jednoczesnym tworzeniu się państwa nowego. W syndykalizmie widział kształt organizacyjny, który pozwoliłby ująć bezkształtną masę jednostek w solidną całość dzięki wspólnocie interesów zawodowych i precyzyjnej strukturze prawnej.

Duguit w związku z tym nie waha się mówić — w ślad za Proudhonem — o „społeczeństwie federalistycznym”, które zapewni intensywniejsze życie społeczne niż dotąd, dając jedyną gwarancję wolności. Szczególną wagę przywiązywał, podobnie jak syndykaliści, do związków funkcjonariuszy służb publicznych. Mają one nie tylko chronić funkcjonariuszy przed samowolą państwa, ale współuczestniczyć w zarządzaniu agend państwowych i z tego tytułu odpowiadać przed publicznością.

Duguit zamykał oczy na fakt istnienia cezurę klasowej, a co za tym idzie na mechanizm walki klasowej. Jego koncepcja rozwoju społecznego, podobnie jak u Durkheima, była koncepcją bezkonfliktową. Jego nowe państwo nie miało być państwem socjalistycznym<sup>84</sup>. Toteż naturalny i konsekwentny — przy takich założeniach — jest jego wrogi stosunek do marksizmu, a także do anarchosyndykalistów, nazywanych też syndykalistami rewolucyjnymi<sup>85</sup>.

Stanęliśmy więc wobec następnego zagadnienia: pluralizmu w ruchu robotniczym, ściślej mówiąc pluralizmu syndykalistycznego. Nie podejmiemy jednak tego zagadnienia na łamach „Kwartalnika Historii Nauki i Techniki”.

Na zakończenie słowo wyjaśnienia. Czym kierowałem się prezentując tych, a nie innych myślicieli? Przyjąłem trzy kryteria tego doboru: kierowałem się wagą wątków pluralistycznych w dziełach omawianych autorów; doniosłością wpływu ich dzieł na rozwój myśli pluralistycznej; wreszcie koniecznością pewnej reinterpretacji, skoro ten właśnie nurt w ich piśmarstwie nie był dotychczas dostrzegany.

C. Эрлих

#### ПЛУРАЛИЗМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ФРАНЦИИ XIX ВЕКА

Попытка анализа французского плюрализма уже в самом вступлении уясняет, что нет какого-то одного плюрализма, особенно такого, который в вульгарной версии политических пропагандистов считается чуть ли не синонимом западной демократии. Между тем, стоим перед фактом многочисленности направлений плюрализма, уже не говоря о том, что сама проблема много старше от актуальной этикетки. Множество течений, в свою очередь, вызва-

<sup>83</sup> L. Duguit: *Les transformations du droit Public*. Paris 1913 s. 279.

<sup>84</sup> L. Duguit: *Le droit social*. Paris 1908 s. 118, 121 i n. 138, 141.

<sup>85</sup> Tamże s. 108 i n. Por. tenże, *La grève générale prolétarienne*. „Mouvement socialiste” 1906 V. 18.



ло необходимость отбора различных направлений общественного и политического плюрализма. Свой вывод автор начинает от Токвиля как первого великого французского плюралиста, возвращаясь, там где он считал необходимым, к Монтескиешу. Также проводит параллель между Токвилем и Б. Константом, с которым его объединяет, разумеется, либерализм а делит их, конечно, индивидуализм. Основное, что антиномия между плюрализмом и индивидуализмом вообще не выражена остро.

Много места отводится рассмотрению вопроса различных элементов в плюрализме Токвиля, чтобы закончить, обращая внимание на то, что французская историография не замечала этого слоя его взглядов. Их приём в французской науке был совершён „до здравствует ... Америка”, где плюралист Токвиль на много раньше был правильно понят.

Следующая часть реферата посвящена мыслителям так разным как Комт и Прудон. Здесь автор вошёл на путь сознательной композиционной асимметрии. Если в отношении Комта, может быть речь только о некоторых плюралистических сомнениях, Прудон является прежде всего общественным и политическим плюралистом, так как именно это характеризует его „позитивную анархию”. Общественный плюрализм охватывает также и экономический, который характеризует известная преференция Прудона, для большого количества мелких предприятий, а платформой политического плюрализма является его привязанность к роли „муниципальной власти”, исходящей из традиций Жиронды. Политическая сторона его плюрализма звучит в его многочисленных диатрибах, направленных против централизма, а в последний период его жизни, в своеобразно понимаемом федерализме.

Третья, и последняя, часть посвящена академическому плюрализму, который представляют Дуркхайм и Дугуйт. Их достижения тоже требуют реинтерпретации, их плюрализм содержит некоторые неожиданности: для социологов, если речь идёт о Дуркхайме, и для юристов, если речь идёт о Дугуйте, который, кстати говоря, был одним из вдохновителей молодого Ляскэ.

Порядок, по необходимости принятый в журналах, принуждал автора к отбору, упомянутому в начале. Жертвой его явилась плюралистическая мысль Прудона, а прежде всего, описание синдикализма Ежи Сореля и его учеников.

S. Ehrlich

## LE PLURALISME DANS LA PENSÉE SOCIALE ET POLITIQUE DE LA FRANCE DU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

La tentative d'analyser le pluralisme français démontre dès le début qu'un unique pluralisme n'existe pas, surtout un tel qui dans la version vulgaire des propagandistes politiques est considéré presque comme synonyme de la démocratie à l'Ouest. Cependant nous nous trouvons devant un bon nombre d'orientations dans le pluralisme, sans dire que la question même est beaucoup plus âgée que son étiquette actuelle. A son tour, cette variété d'orientations a provoqué la nécessité de sélectionner diverses orientations du pluralisme social et politique.

L'auteur commence son argumentation en citant Tocqueville, premier éminent pluraliste français. S'il est nécessaire, à son avis, il remonte à Montesquieu. Il compare Tocqueville avec B. Constant: c'est le libéralisme qui les unit et c'est l'individualisme qui les sépare, phénomène très important, parce que, en général, antinomie entre le pluralisme et l'individualisme n'est pas sensiblement remarquée. On a consacré pas mal de place à la question de divers éléments dans le pluralisme de Tocqueville ainsi que l'on a attiré de l'attention au phénomène que l'historiographie française a négligé cette couche de ses idées qui ont été transmises dans la science française via... l'Amérique où le pluraliste Tocqueville a été proprement compris beaucoup plus tôt.

Ensuite on a présenté les deux philosophes, c'est-à-dire Comte et Proudhon, qui diffèrent beaucoup l'un de l'autre par leurs idées. L'auteur a sciemment choisi sur ce point l'asymétrie de composition. Dans les idées de Comte, on ne trouve que certains fils du pluralisme, tandis que Proudhon est avant tout le pluraliste social et politique, ce qui est typique de son „anarchie positive”. Le pluralisme social comprend aussi le pluralisme économique exprimé dans la préférence de Proudhon pour un grand nombre de petits établissements; et son attachement au rôle du „pouvoir municipal”, remontant aux traditions de la Gironde, constitue l'enchaînement avec son pluralisme politique. L'aspect politique du pluralisme de Proudhon se manifeste avec force dans ses nombreuses diatribes contre le centralisme, et, à la fin de sa vie, dans le fédéralisme qu'il comprenait spécifiquement.

La troisième partie du traité a été consacrée au pluralisme académique représenté par Durkheim et Duguit. Leur acquis exige aussi une reinterprétation, leur pluralisme contient certaines surprises: pour des sociologues, s'il s'agit de Durkheim, et pour des juristes, s'il s'agit de Duguit qui était — soit dit en passant — l'un des inspirateurs de jeune Laski.

Les restrictions imposées par nécessité dans des périodiques ont obligé l'auteur de l'article à faire la sélection mentionnée auparavant dont le résultat était la pensée pluralistique après Proudhon et avant tout la présentation du syndicalisme de Sorel et de ses disciples.

