

MICHAŁ PODNIESIŃSKI
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

LAMENNAIS I *GEOMETRYCZNA MOWA*
MATERIALIZACJA JĘZYKA JAKO WAŻNY ASPEKT FORMALNY
ROZWOJU FILOZOFICZNEGO MODERNIZMU
WEWNĄTRZ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
W POŁOWIE XIX W.

WPROWADZENIE

Artykuł ten nie jest systematycznym opisem ani szerokiego nurtu myślenia religijnego, zwanego modernizmem religijnym, ani nawet jednego z jego ujęć głoszonego przez jego filozoficznego protoplastę, jakim z pewnością był ks. Hugenes Félicité Robert de Lamennais. Nie jest też szczegółowym porównaniem jego poglądów z oficjalnym nauczaniem Kościoła tamtego czasu i wskazaniem, rzecz można swoistego „katalogu rozbieżności”. Nasz artykuł nie będzie nawet szczegółowym zebraniem podstawowych tez głoszonych *explicite* przez tego ekscentrycznego kaznodzieję bądź czających się głębiej w podstawach myśli.

Pomimo że artykuł ten może zasłużyć sobie na miano co najwyżej szkicu, to nie powinien on być marginalizowany. Fakt abstrahowania od treści poglądów i polemik Lamennaisa, traktowanego tutaj jako protoplastę, ale także jednego z wielu myślicieli, których poglądy poprzez podzielenie podstawowych założeń do dziś określa się mianem modernizmu, jest tutaj jedynie pochodną konsekwentnie przemyślanego narzędzia analizy, jakim staje się dla nas analiza języka w jego materialności. Słowo materialność winno być tu wzięte w nawias, ponieważ nie chodzi nam ani o graficzną stronę znaku, ani o syntaktyczną, język przez nas analizowany wciąż pozostaje znaczącym językiem naturalnym, a przeprowadzana przez nas redukcja dotyczy jedynie domniemanego sensu i znaczenia słów z języka naturalnego, jakich używa w swoich tekstach Lamennais, tak by owo znaczenie dopiero wydobywać z kontekstu¹.

¹ Zupełnie na marginesie trzeba oczywiście dopowiedzieć, że takowa analiza z powodów logicznych może dotyczyć jedynie najważniejszych słów, które w naszej analizie uznamy za kluczowe.

Jaki jest cel podjęcia takiej analizy? Ukazanie, naszym zdaniem bardzo ważnych, zmian w formie myślenia, które dokonały się u progu nowożytności, a dobrze widoczne są właśnie w analizowanej przez nas koncepcji z czasów narodzin modernizmu religijnego, a w szczególności w pismach jednego z jego protoplastów. Zmiana owa, choć intuicyjnie oczywista, nastrocza jednak poważnych trudności, gdy chodzi o jej dokładny opis, a niezwykle często w ogóle umyka, gdy porównujemy dane nurty od strony treści, a jeszcze częściej pozwalamy usnąć swoją czujność zapewnieniom, iż nowe poglądy narzuciły nową formę². Dlatego zawieszamy na chwilę tradycyjne podejście i, tak jak wspomnieliśmy, staramy się badać język modernizmu od strony jego użycia, denotacji słów i kontekstów, nie

² Jedną z bardziej znanych analiz tego problemu przeprowadził J. Maritain, poddając krytyce kartezjańską intuicję. *Intuitus* jako naczelne źródło poznania? Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że to dla niego „proste i uważne wejrzenie umysłu na ten lub inny przedmiot myśli o ostro zarysowanych kantach, pozbawiony jakiegokolwiek niewyrażonej lub wirtualnej zawartości” (zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. ks. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 96), jest jedynie inkorporacją teorii poznania bytów inteligibilnych z późniejszej scholastyki. Po wtóre, taki sposób poznania, w przeciwieństwie do starszej tradycji, jest dostępny każdemu, tamże. Ma to niezwykle daleko idące konsekwencje, poznanie nie jest już bowiem dyskursywnym przechodzeniem od przesłanek do wniosków, lecz „widzeniem *jednoczesnym* przesłanki i jej związku z wnioskiem”, tamże, s. 97.

Zmiana w metodologii pociąga za sobą dwa podstawowe pytania: skąd się w takim razie bierze błąd, skoro umysł w swej intuicji chwyta idee oraz związki bezbłędnie oraz czego poznaniem jest poznanie, skoro zbędne mu są przedmioty. Rozwiązując pierwszy problem, Kartezjusz znów sięga do scholastyki, a konkretnie po teorię genezy upadłych duchów Jana od św. Tomasza, która mówi, że ich błąd polega na rozciąganiu pod wpływem „złości tkwiącej w ich woli” swego sądu na oślep poza to, co widzą, tamże. Problem *nie-niezbędności* rzeczy w ludzkim poznaniu to znacznie poważniejszy problem – jak mówi Maritain – Jeśli „bowiem pojęcia ludzkie nie prowadzą (materialnie) do rzeczy, istnienie, byt rzeczy poza nicością nie jest nam dany od razu przez zetknięcie cielesne ze światem przy pomocy zmysłów, których dane mają tylko wartość pragmatyczną i subiektywną, to trzeba wtedy dotrzeć do bytu, trzeba go osiągnąć lub go wyprowadzić z zasady idealnej, założonej lub odkrytej w łonie myśli”, tamże, s. 110.

Podobne analizy były prowadzone w XX w. ze stanowiska fenomenologicznego przez np. M. Merleau-Ponty’ego, który analizując głównie Kartezjańską *Dioptrykę*, pisał, iż nowożytna filozofia „nie chce przebywać już pośród widzialnych istności i postanawia odtworzyć je zgodnie z założonym przez siebie modelem” (M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, przeł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, wybrał, oprac. i wstępem poprzedził S. Cichowicz, Gdańsk 1996, s.33.). Powoduje to, że myśl nie jest „wymierzona w serce bytu, lecz ślizga się po jego powierzchni „cielesnych wskaźników”, tamże, s.144. Po trzecie, Kartezjusz dokonuje radykalnego spłaszczenia perspektywy, dopiero z rzutowanych dwuwymiarowych przedmiotów wnioskujemy o trzecim wymiarze, jest to przestrzeń, „bez kryjówek, doskonale ujednorodniona, pozbawiona sekretów i gęstości, scalająca wszystkie możliwe, cząstkowe punkty widzenia”, tamże. M. Merleau-Ponty kończy znamiennymi słowami, stwierdzając, że perspektywa ta jest: „Czymś więcej niż sekretem technicznym służącym do przedstawiania rzeczywistości, która w ten właśnie sposób się nam odsłania – to urzeczywistnienie i wynalazek świata ujarzmionego, opanowanego całkowicie w ramach chwilowego systemu”, M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 182.

ulegając jednak także mrzonkom o autonomicznej analizie syntaktycznej, która może dać sama w sobie odpowiedź na nurtujące nas pytania.

Błędem byłoby jednak traktowanie naszej pracy jako rozprawy z filozofii języka, gdyż to co nas najbardziej interesuje, to wciąż treść głoszonych poglądów oraz kontekst historyczny, jednak to co podnosimy przy okazji, to teza, iż być może u podnóża nowoczesnego myślenia tkwią faktycznie poważne zmiany w samym sposobie myślenia. Dlatego właśnie w naszym artykule, rozpatrując poglądy Lamennaisa, chcemy zwrócić uwagę poprzez przesunięcie ciężaru analizy na zagadnienia formalne, które jednak będą wkomponowane w tradycyjną formę pracy z historii idei, na zasadność podnoszonych poglądów.

STAN PIERWOTNY I DOKTRYNA GRZECHU PIERWORODNEGO

Jednym z podstawowych argumentów Lamennaisa, po jego rekonwersji w 1829 r., w ataku na tradycyjną doktrynę Kościoła katolickiego, na krótko przed publikacją *Des progrès de la révolution*³, było podważenie doktryny grzechu pierworodnego oraz związaną z nią ściśle teoria doskonałego stanu pierwotnego w raju. Pisał o niej w swej *Esquisse d'une philosophie*⁴ jako „nie do przyjęcia” z powodu tkwiącej w niej „sprzeczności absolutnej”⁵.

Wywód francuskiego filozofa przebiegał następująco: grzech jest pewną formą zła⁶. Zło jest zaś, na podstawie wcześniejszych wywodów, ludzkim aktem woli, wybiegającym poza boski porządek naturalny. Ponieważ jednak „wola jest [...], jak indywidualność nieprzekazywalna w swej istocie; grzech jest zatem również nieprzekazywalny”⁷. Stąd Lamennais wnioskuje, że forsowanie doktryny grzechu pierworodnego jest ściśle związane z twierdzeniem, iż ludzka wola jest ograniczona w pewien sposób, a więc zdeterminowana, co stoi w sprzeczności z istotą wolności. Francuski ksiądz podkreśla ścisłą współzależność czasową woli i grzechu, która tym samym stoi w sprzeczności z katolicką doktryną. Kontynuując, podkreśla, że implikuje to absurdalną teorię, w której np. „wola istniejąca w ojcu miała zrodzić podobną wolę u syna; żeby akt wewnętrzny jednego miał być przyczyną fizycznie sprawczą podobnego aktu w drugim”. Niezwykle jednak pouczający jest dalszy ciąg wywodu: „żeby dwa byty miały być jednym przez to

³ J. Litwin, *Lamennais*, Warszawa IFiS PAN 1973, s. 72.

⁴ Dzieło to wydawane było w latach 1840–1846 w czterech tomach. Polski przekład ma jedynie tom II, *De l'homme* pt. *Zarys filozofii*, w: *Wybór pism*, wstęp i przypisy A. Sikora, wybór J. Litwin, Warszawa 1970, s. 500–685. Dalsze cytaty za wydaniem polskim.

⁵ H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 543.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

właśnie, co jeden od drugiego dzieli, odróżnia, indywidualizuje – jest to nie tylko niezrozumiałe, ale i sprzeczne samo w sobie”⁸.

Powyższy cytat wprowadza nas w centrum zadziwiającego myślenia Lamennaisa, które mówi nam mniej więcej tak, iż niemożliwa jest sytuacja taka, w której ktoś, popełniając grzech, wpłynąłby na mnie, bym grzech także popełnił (?). Taka sytuacja przecież nie tylko jest możliwa, ale wręcz należy do naszych powszechnych doświadczeń. Cały błąd myślenia francuskiego doktrynera bierze się właśnie z pewnego aspektu nominalizmu językowego, który w pracy naszej nazwalismy materializacją języka, którego to podstawową cechą jest traktowanie pojęć często nie jako specyficznych warunków ludzkiego pojmowania, lecz zamkniętych całości i akcydensów (pewnych cech) tych całości. I tak wola jest traktowana przez protoplastę religijnego modernizmu jako jedynie akcydens pewnej całości zwanej indywiduum, która to cecha ma go odróżniać od innego indywiduum. Problem polega na fundamentalnym pominięciu przynajmniej czterech aspektów pojęcia woli:

- faktu posiadania woli,
- jednostkowego aktu posłuszenia się wolą (powiedzmy podjęcia pewnej decyzji),
- treści tego aktu,
- skutków działania będącego rezultatem danej decyzji.

Oczywiście, że przynajmniej w aspektach 1, 3 i 4 wola przybiera postać ponad jednostkową – moja decyzja zabicia kogoś może mieć oczywisty wpływ na decyzję zabicia mnie przez kogoś innego, w której to sytuacji jedynie akt użycia woli nas rozróżnia. Słusznie więc Lamennais zaczyna swój wywód od podkreślenia, iż mowa o akcie woli⁹, lecz już porzucenie tego subtelного rozróżnienia w dalszej części wywodów prowadzi do tak dalekich od nauczania Kościoła katolickiego wniosków. Podobne rozumowanie może być zastosowane do teorii upadku człowieka i pierwszego grzechu – człowiek został obdarzony wolną wolą przez Boga, ale dopiero konkretny akt woli sprzeczny z przykazaniem Boga „wypchnął” go poza przewidziany dla niego porządek, powodując, iż każde dziecko od tej pory, pomimo własnej niewinności, rodziło się najogólniej mówiąc – niedoskonałe¹⁰.

⁸ Tamże, s. 544.

⁹ Tamże, s. 543.

¹⁰ Takie ujęcie popycha dalej Lamennais w (przynajmniej) w daleką od nauczania Kościoła teorię uzasadnienia doktryny grzechu pierwotnego, która zdaniem autora ma prowadzić do „uwiecznienia ludzkiego przestępstwa” (tamże, s. 545) powodować „zachwianie ludzkiego poczucia sprawiedliwości”, głosić iż „Bóg lubuje się w ludzkich mękach” oraz odbierać „człowiekowi otuchę” (tamże). Podczas gdy jest to dokładne odwrócenie nauczania Kościoła, które forsuje doktrynę grzechu pierwotnego raczej by uzasadnić cierpienie niewinnych, nie zaś by za owo cierpienie ich obwiniać.

Wspomniany przez nas nominalizm w myśleniu ma poważne skutki, gdyż powoli zaciera nie tylko specyfikę pojęć, które zaczynają być rozumiane jako relacje bądź cechy, którymi powiązane są odrębne byty, lecz implikuje co prawda logiczne, lecz niezwykle abstrakcyjne podejście do rzeczywistości społecznej. Rezultatem podejścia do rzeczywistości w kategoriach systemu 0-1 jest zabójcza dla poglądów Francuza „dialektyka”, w której posiadanie przez przedmiot: *Człowiek*, cechy: *Wolna wola* implikuje woluntaryzm lub nieposiadanie cechy *Wolna wola* implikuje determinizm, tak jakby najbardziej prozaiczne doświadczenie nie pouczało nas o czymś przeciwnym; mianowicie o konieczności uwzględnienia wielu stanów i faktów pośrednich.

Doskonale ukazuje to nowe podejście w pojmowaniu grzechu: subiektywistyczno-idealistyczne, w którym akty jednostek nie mają ani przyczyn, ani skutków, a działania jednostek winny być chyba postrzegane jako spontaniczne przejawy jakiejś siły kosmicznej. To, co należy bezwzględnie podkreślić, to fakt, iż jasno widzimy tutaj, jak pewien „żywiół nowomodnego myślenia” wiedzie autora w pewnym sensie nieświadomie do poglądów, które w treści wydają się, że są w napięciu z deklarowanymi przesłankami. To Lamennais jest właśnie, i to przez całą swoją twórczość, zażartym wrogiem indywidualizmu nie tylko we wcześniejszym „prawomyślnym” okresie, w którym pisał, iż „demokratyczno-liberalny bezład jest zaprzeczeniem społeczeństwa”¹¹, ale przede wszystkim w późniejszym, w którym wprost utożsamiał indywidualizm z egoizmem¹². Wskazujemy na ten fakt, ponieważ może on być traktowany jako podstawowy argument zasadności stosowania w naszym szkicu metodologii, która nieco odbiega od tradycyjnej metody historyka idei. Należy podkreślić także fakt, iż próba rozpatrywania modernizmu jedynie jako pewnego zbioru tez, które stoją w niejakiem napięciu wobec starszej tradycji bez uwzględnienia specyficznej zmiany w formie myślenia, może niedostatecznie naświetlać to stanowisko. Prowadzi to nas do nieco trywialnego, acz zdaje się jednak zapomnianego wniosku, iż społeczna doktryna, jaką jest indywidualizm, jest jedynie późnym pokłosiem rozstrzygnięć o charakterze ontologicznym i, jak widzimy, także epistemologicznym, które wynikają ze wzrostu

¹¹ J. Litwin, dz.cyt., s. 39.

¹² Stanowisko w tej sprawie P.N. Stearns nazywa liberalizmem bez indywidualizmu i przytacza wymowną wypowiedź z listu Lamennaisa z 1929 r.: „liberalizm, jeśli będziemy go rozważać pod kątem jego uniwersalnych i stałych aspektów, nie jest niczym innym jak nieodpartym pragnieniem wolności, wrodzonym wszystkim narodom chrześcijańskim, które nie mogą znieść arbitralnych lub czysto ludzkich rządów” (P.N. Stearns, *Ksiądz Lamennais*, przeł. M. Wańkowiczowa, Warszawa, PAX, 1970, s. 71). Jeśli chodzi zaś o indywidualizm, to wprost utożsamiał go z egoizmem, pisał m.in. tak: „Wszelka myśl, wszelaka jednostka, sprowadza się do zainteresowania albo w odpoczynku, albo w doraźnym używaniu, i to zawsze prawie używaniu zwierzęcym. Pragnie się żyć spokojnie i wygodnie. Zamyka się drzwi, żeby nie być niepokojonym, by nie słyszeć skarg tych co chodzą po dworze nadzy i głodni, żalosnych lamentów nędznych i cierpiących”, H.F.R. de Lamennais, *De l'esclavage moderne*, cyt. za polskim przekładem: *O niewolnictwie nowoczesnym*, w: *Wybór pism...*, s. 406.

popularności oraz radykalizacji nominalizmu. Sam Lamennais, niejako przychodząc w sukurs naszym rozważaniom, w czasach młodości, poświęconej walce z nowoczesnymi nurtami, pisał o wielkim błędzie, jakim jest transpozycja *principium individuationis* z dziedziny intelektualnej w dziedzinę bezpośredniej praktyki politycznej¹³.

ZASADA POSTĘPU

Gdy w poprzednim punkcie pisaliśmy o spontanicznie przejawiającej się w działaniu ludzkim „sile kosmicznej”, nie był to jedynie wyraz drwiny czy pewna hiperbolizacja poglądów znanego myśliciela (czy jedno i drugie zarazem); było to wskazanie jednego z podstawowych problemów logicznych tego typu myślenia, które wpadając w pułapkę materializacji języka, zaczyna traktować pojęcia jak przedmioty, organizmy i stworzenia jako zamknięte i oderwane od otaczającej je rzeczywistości rzeczy. Z jednej strony skomplikowane procesy próbuje ona zredukować do akcydensów tych przedmiotów, a z drugiej (co ciekawe) często do relacji, które jednak traktowane są jako zupełnie przygodne, a przez to podlegają one dowolnej transpozycji czy hiperbolizacji.

Tak też dzieje się z zasadą postępu, która, choć traktowana przez Lamennaisa jako teza metafizyczna, w różnorodnych swoich formach podlega, choć może nie uzasadnieniu, to przynajmniej naświetleniu. Lamennais mimo iż być może najdalej jest w swoich rozważaniach społecznych od traktowania jednostki jako zamkniętego indywiduum¹⁴, pisze o nim, iż jest „punktem żyjącym, atomem płynnym, który rozszerza się z wolna, krzepnie i organizuje, ziarnem, którego ewolucja wytwarza tę tak złożoną formę”¹⁵. W ten sposób francuski duchowny mówi o podstawowej zasadzie rozwoju osobniczego od „mrocznej świadomości do „całkowitego rozkwitu inteligencji”¹⁶. Lamennais pisze o niej, tak jakby co najmniej każdy człowiek był *skazany* na intelektualną doskonałość, niczym ziarno rośliny

¹³ H.F.R. de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIII^e siècle et sur sa situation présente*, w: *Oeuvres*, Paris 1844, t. 5., s. 371–372., cyt. za: J. Litwin, *Lamennais...*, s. 23.

¹⁴ Lamennais pisze explicite w *Livre du peuple*: „...czym byłby człowiek zamknięty wyłącznie w sobie na skutek egoizmu, nie szkodzący nikomu bezpośrednio, lecz niewyświadczający również nikomu przysług, myślący tylko o sobie i żyjący tylko dla siebie? Czym byłby lud złożony z jednostek niczym ze sobą niezwiązanych, gdzie nikt nie współczułby nieśćczęściom bliźniego, nie uważał za swój obowiązek wspomagać i ratować swoich braci; gdzie wszelka wymiana przysług, wszelki czyn miłosierdzia lub litości byłby tylko rachunkiem korzyści [...]. Ten lud podobny pustym plewom zostawiony na klepsku, kiedy zabrano już ziarno, szybko zgniłby w błocie”, H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu*, [w:] *Wybór pism...*, s. 316.). W innym miejscu Lamennais wprost mówi o człowieku jako o potworze zajęтым własnymi przyjemnościami.

¹⁵ H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii*, s. 550.

¹⁶ Tamże, s. 551.

skazane jest na rozkwitnięcie. Rodzą się tutaj dwa fundamentalne problemy zrozumienia, czym jest materializm lingwistyczny.

I. Problem transpozycji relacji

Jedynie traktowanie *rozwoju* jako formalnej relacji łączącej byty lub cechy bytom przynależnej umożliwia zadziwiającą transpozycję:

Otóż prawo, według którego dokonuje się ta ewolucja człowieka jako jednostki indywidualnej, musiało rządzić również ewolucją ludzkości – i rzeczywiście rozpoznajemy jego działanie regularne i nieustanne w okresie, który obejmuje stulecia historyczne i rozpoczyna się wraz z nim¹⁷.

Dlaczegoż by rozwój osobniczy w ogóle miał być konieczny? Dlaczegoż by możliwe było w ogóle porównanie ewolucji osobniczej z ewolucją gatunkową? I co najważniejsze, fakt zaistnienia takiej ewolucji winien podlegać dopiero dowodowi empirycznemu? Tak rodzi się niebywale nośna „zasada postępu”, metafizyczny, abstrakcyjny, niejasny i niespójny konglomerat tego, co uniwersalne i tego, co konkretne, jawiące się, przynajmniej w niektórych kontekstach (w tekstach Lamennaisa także) jako jedynie retoryczna figura, uzasadniająca inne metafizyczne tezy lub polityczne żądania. Ten w pełni metafizyczny koncept jest jednak niezwykle użyteczny. Umożliwia bowiem skonstruowanie natychmiast *quasi*-empirycznej (ponieważ przesłanka większa jest empiryczna*) świeckiej eschatologii: jeśli człowiek z natury się rozwija, a rozwojem społeczeństwa rządzi to samo prawo, to ludzka cywilizacja także się rozwija. Cóż może mieć wspólnego dorastanie Jasia Fasoli ze zmianami cywilizacyjnymi w Europie? Dla francuskiego myśliciela związek jest nie tylko jasny, ale i konieczny. Tak rodzi się „dzieciństwo rodzaju ludzkiego”¹⁸ oraz nowa optymistyczna teoria ewolucji:

Doskonalenie ludzkości, rehabilitacja jej w tym sensie, łączy się więc ściśle z jej wzrostem, jest w istocie tylko jej wzrostem, ruchem naturalnym występującym ku Bogu. Zawsze przeto będzie w niej więcej dobra i zawsze będzie mniej zła¹⁹.

W ten sposób Lamennais dosięga szczytów abstrakcji, pisząc, że to „postęp łagodzi zło, tak iż wciąż ono maleje, a jednocześnie pomnażając wciąż dobra rzeczywiste”²⁰. Jakąż naiwnością jest uważać, że w procesie tym człowiek ma jesz-

¹⁷ Tamże, s. 551.

* Rzecz jasna nie jest to w ogóle sylogizm arystotelejski, nie jest także klasyczną indukcją, jest to raczej nieuprawniona transpozycja przyjmująca domniemaną tożsamość zbioru wszystkich ludzi z pojęciem gatunku ludzkiego.

¹⁸ „Należy więc sądzić, że rodzaj ludzki miał, jak każdy człowiek, swoje dzieciństwo: istniał zatem czas, w którym zmysł moralny nie narodził się jeszcze, albo przedstawiał się jako nieuchwytny”, H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 551.).

¹⁹ Tamże, s. 573.

²⁰ Tamże, s. 555.

cze coś do powiedzenia Nie łagodzi zła mój czyn lub czyn jednego z ludzi mnie otaczających, lecz abstrakcyjna wszechobecna siła – proces, niemalże jak wiatr przemieniający rzeczywistość wokół nas. W ten sposób językowy materialista, mający problem z wytłumaczeniem zależności między przyczynami i skutkami wprowadza nowoczesne $\alpha\rho\chi\eta$ – postęp – ostateczny czynnik zmian społecznych.

To ten intelektualny ruch umożliwia zastąpienie całego katalogu chrześcijańskich napomnień zbudowanym wokół takich pojęć, jak: miłosierdzie, wybaczenie, łaska, miłość, cierpienie, poświęcenie, grzech, odkupienie i pokuta nowoczesną mechaniką moralności, w której to należy: „dopomagać postępowi”, „sekundować potędze”, „zbliżać się do zasady bytu”²¹, „rozszerzać swoje granice”, „pomnażać się w nieskończoność mocą swojego zjednoczenia”, czy w reszcie (prozaicznie) „dopomagać postępowi nauki”²². Odwieczna dialektyka dobra i zła zostaje zastąpiona *arytmetyką etyczną* dążenia do jedności (czysto kolektywnej) i podziału (także, czysto fizycznego). W ten sposób dokonane zostaje dzieło odrealnienia rzeczywistości, tzn. zamknięcia bytu ludzkiego w spreparowanej rzeczywistości intelektualnych konceptów, z których pierwszy i podstawowy to *postęp* i *ludzkość*, a w późniejszych dziełach francuskiego filozofa, także *lud*. To właśnie ostateczny i przerażający rezultat materializacji języka – rozbuchany idealizm, który deprecjonując świat realny, zamyka człowieka (zarówno konkretnego, jak i społeczności) w ciasnej klatce jego *quasi*-geometrycznego świata przyciągań, zjednoczeń, odłączeń, oderwań i wpływów, jakby co najmniej ludzki intelekt zbudowany był na kształt maszyny parowej, chyba najlepszym przykładem zwieńczenia tej tradycji jest koncepcja psychoanalizy i cała mechanika pożądań, sublimacji, kanalizacji i wyparć.

Powstające na skutek materializacji języka odrealnienie rodzi się w gruncie rzeczy z niezwyklej ambiwalencji nominalizmu języka, w której pojęcia traktowane jak poszczególne elementy mogą być dowolnie przemieszczane na matrycy myślenia, relacje mogą być uogólniane i dowolnie transponowane na inne elementy, złożone procesy czy zjawiska zaś przybierają postać prostych cech, takich jak barwa, które prymitywnie „tkwią w” przedmiotach. Cała misterna sztuka myślenia polegająca na skrupulatnym rozdzielaniu pojęć oraz przechodzeniu od przesłanek do wniosków, a przede wszystkim szacunek (szczególnie jeśli mowa o rzeczywistości społecznej) do faktów empirycznych zostaje zastąpiona rozbuchaną ornamentyką słów, retorycznych zwrotów i wykrzykników, których nasycenie emocjonalne przejawiające się w języku jest wprost proporcjonalne do niejasnej denotacji i znaczenia używanych w nim terminów.

Dla Lamennaisa prawo moralne nie różni się niczym od prawa fizycznego, choć w wielu fragmentach zdaje się podkreślać jego specyfikę jako nierozzerwal-

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 557.

nie związanego z ludzką wolnością²³; podobnie materializacja języka specyficzne procesy pozwala uogólniać i traktować jako relacje, które w hipotetyczny sposób mogą łączyć różne elementy. I tak rozwój osobniczy to niemal to samo, co rozwój gatunku, rozwój intelektualny zatracą swą specyfikę wobec rozwoju w ogóle, Lamennais pozwala mu dryfować, aż w reszcie pozwoli powieść się swojej fantazji, by mówić o postępie jako ontologicznie realnej sile fizyczno-społecznej.

To niebezpieczne zjawisko wtargnie także do refleksji społecznej, atakując takie zjawiska jak: *władza*. Francuski duchowny, wychodząc od krytyki poglądu bezwzględnej podległości królowi, a więc stanowiska legalistycznego, charakterystycznego zarówno dla gallikanów jak i francuskiego Kościoła w ogóle, szczególnie w dobie restauracji, dochodzi do romantycznych tez, w których bezwzględnie należy zwalczać „władzę”, która jest zła ze swej istoty i „zawsze” nieuprawniona, by w lipcu 1831 r. napisać: „Na widok wszystkich klęsk, jakie pewni ludzie sprowadzają na świat wyłącznie w imię własnych interesów, ogarnia mnie przerażenie wobec wszystkiego, co nosi nazwę: Król”²⁴.

Cóż jednak niezwykłego i odkrywczego jest w pojęciu *ludzkości*, że umożliwia on tak niepohamowany optymizm wobec procesów społecznych i pozwala z uśmiechem patrzeć w przyszłość? Czy Lamennais rzeczywiście jest jednym z pierwszych, którzy po prostu szeroko spojrzeli na swoją epokę i dostrzegli to, czego nie mogli zobaczyć zakompleksieni frustraci związani z katolicyzmem i krytykujący porewolucyjne społeczeństwo? Jednak jak wysoko trzeba patrzeć nad społeczeństwem, by nie dostrzegać okrutności dnia codziennego, paradoksów życia ekonomicznego, nierówności społecznych, gwałtów, zabójstw, czy choćby przeraźliwych zbrodni dokonywanych pod osłoną „prawa” raptem niecałe czterdzieści lat przed pisaniem tych słów? Wszystkiego, o czym sam Lamennais zresztą nie tylko wspominał w okresie sprzed rekonwersji jako „okrutnym owocu rewolucji”, tego, co nie tylko dostrzegał ówczesnie opisując w *Du droit et du devoir* oraz *Livre du peuple* (pisanymi jedynie kilka lat później), ale wręcz z czego czynił uzasadnienie kolejnych rewolucyjnych działań. Nawet racjonalista Wolter na skutek trzęsienia ziemi w Lizbonie utracił swoją niezachwianą wiarę w rozumność świata²⁵, podobne wątpliwości obce były jednak ks. Lamennais, który wprost pisał na pierwszy rzut oka, słowa zadziwiające:

Nieład zrodzony z nadużycia wolności, właściwy wyłącznie bytowi indywidualnemu, który przekracza swoje prawa, jest obcy całości, od której ów byt oddziela się już poprzez akt konstytutywny zła²⁶.

²³ „Wolność to prawo, a prawo to wolność”, H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 316.

²⁴ List Lamennaisa z lipca 1831 roku, cyt. za. P.N. Stearns, dz.cyt., s. 121.

²⁵ Zob. B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, przeł. J. Nieckowski, Warszawa 2002, s. 35–50.

²⁶ H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 555.

Niewiarygodne wręcz odkrycie pozwala zaufać ludzkości, temu specyficznemu bytowi, który jako całość, niczym Summa de Ecclesia, może nieść nam wybawienie od zła. Wystarczy nie skupiać się na jednostkach, które zawsze są „złe, upodłone [i] podupadłe z własnej woli”²⁷, i już spokojnie można nasycić wzrok wszechogarniającym nas dobrem. Pogląd ten być może za pomocą jakiegoś realizmu pojęciowego, wspierającego się na silnych dogmatach i wierze, byłby do utrzymania, gdyby nie fakt, że Lamennais konsekwentnie wiedziony przez swój materialistyczny język otwarcie pisze w innym dziele, iż ludzkość to jedynie „zgromadzenie oddzielnych jednostek zwanych ludźmi”²⁸. Oczywiście więc indywidualistyczne implikacje tego stwierdzenia całkowicie podkopują tezę o rzekomym „nienadużywaniu wolności przez całość”.

Idealna ludzkość w takim razie jest dokładnie tak samo obciążona grzechem, jak każdy pojedynczy człowiek, dla którego, dodajmy, francuski duchowny nie ma właściwie żadnej rady ani nauki. Co więcej, nawet teza o nieredukowalności ludzkości do zbioru jedynie poszczególnych jednostek, która miałaby dzięki temu nie dziedziczyć mankamentów poszczególnych jednostek, wydaje się wątpliwa, skoro w przypadku rozwoju transpozycja owej relacji była w pełni usprawiedliwiona (na mikropoziomie panowały dokładnie takie same relacje, jak na makropoziomie). Dlaczego więc Lamennais głosi tak wątpliwe poglądy? Ponieważ nieustannie daje się zwać swojemu językowi i swojej mechanice moralnej, w której swoją moralną prawość całość ma zawdzięczać jakoby z definicji faktowi, że nie jest ona podzielna, a jednostka popełnia grzech przez „oddzielanie się od całości” i poprzez samo to oddzielenie (bazując na wcześniejszym metaforycznym ujęciu grzechu jako oddzielaniu się od ludzkiej jedności, które w barwnym języku francuskiego duchownego umknęło niezauważone; Lamennais pozwala sobie dokonać znów „koszmarnej” transpozycji i stwierdzić, iż każde oddzielanie się jest grzechem; co jest oczywistą bzdurą). To kuriozalne myślenia dopiero naświetlone pokazuje miałość przesłanek, na jakich się wspiera. A co, jeśli od „ludzkości” po kolei oddzielać się będą jednostki, tak iż nikt już w owej „ludzkości” nie zostanie?

Widzimy więc znów ambiwalencję nominalizmu: z jednej strony, ludzkość to jedynie zbiór „złych i podupadłych” jednostek, z drugiej jednak specyficzna całość, której należy przyznać walor nieomyślności. Dokładnie ekstrapolacji tych poglądów, roztrząsając zagadnienia ustrojowe, dokona francuski duchowny na pojęcie „ludu”, któremu winna być oddana władza polityczna w nowym społeczeństwie²⁹.

²⁷ Tamże.

²⁸ H.F.R. de Lamennais, *O prawie i obowiązku*, [w:] *Wybór pism...*, s. 287.

²⁹ „Powiada się wam o suwerenie, o władcy, o władzy państwowej: ludzi się was słowami. Mówiłem wam już, że suweren to wy, to lud z samej zasady wolny. Władza bez względu na to, czy ją sprawuje jeden czy kilku, pochodzi od ludu”, H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 328.

II. Problem koniecznej implikacji

Kolejnym problemem jest zupełne pominięcie materialnych wymogów niezbędnych do zaistnienia wskazanych zjawisk. Możemy ująć to jeszcze inaczej: podstawowy błąd logiczny polegający na nieustannej implikacji od możliwych implikacji do koniecznych implikacji. Gdy na to nałożymy całkowite mylenie tego, co logicznie konieczne (bezwzględnie), z tym, co jedynie empirycznie niezwykle prawdopodobne (względnie konieczne), otrzymujemy retorycznie barwny i logicznie niezrozumiały język nowoczesnej metafizyki postępu, która streszcza się w zdaniu: wystarczy, że nie weźmiemy pod uwagę aspektów negatywnych, a już cała reszta koniecznie będzie pozytywna. Ten analityczny truizm ekstrapolowany na sferę społeczną, stał się niezwykle sugestywny.

Już na samym mikropoziomie Lamennais wikła się w podstawowe sprzeczności między tezami (a) o rozwoju człowieka, jako indywiduacji, która przebiega zarówno w etapie fizjologicznego rozwoju³⁰, jak i społecznej adaptacji³¹, między którymi nie ma żadnej zasadniczej (jakościowej) różnicy: francuski filozof traktuje ludzkie „uwielbienie prawdy i piękna” zupełnie tak samo jak ludzkie potrzeby fizjologiczne, a tezę (b) o podstawowej zasadzie zła, organizującej rzeczywistość, jaką jest zasada indywidualności, która polega na „dążeniu ku sobie” i o której Lamennais pisze wprost, iż:

Prawo indywidualne zmierza wciąż do poszerzania swojej sfery, zyskania przewagi, panowania niepodzielnego; prawo jedności ogranicza prawo indywidualne, narzuca mu pewien zakres, poza który wola nigdy nie powinna wykroczyć: a że jest ono z genezy swej zewnętrzne, w swoich zaś przepisach dotyczy zarówno przedmiotu zewnętrznego, jak i miernika nakazanego łańdem, narzuca bytowi skończonemu ofiarę z samego siebie, rezygnację z indywidualności³².

To, co godne podkreślenia, to nie oczywista nieścisłość między wartościowaniem przypisywanym procesowi (zasadzie) indywidualizacji, lecz raczej przejaw zmiany światopoglądowej autora, która nakłada się na okres pisania dzieła o ostatecznych zasadach jego filozofii: od katolickiego modernizmu do rewolucyj-

³⁰ „Jego [człowieka – przyp. M.P.] pierwsze działania, czysto fizjologiczne, obejmują środowisko, w którym jest pogrążony; wychwytuje zeń cząsteczki przyswajalne, przerabia je i czyni swoją własnością; rozszerzając się coraz bardziej wchłania w siebie i utożsamia z sobą element nieorganiczny przeznaczony mu na pokarm. Najrozmaitsze narządy, przeróżne organy formują się kolejno [...]. I rozwijając się tak, rodzący się byt oddziela się stopniowo od otoczenia, gdzie dokonuje się jego wzrost, [...] staje się bardziej sobą, indywidualizuje się coraz bardziej”, H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 601.

³¹ „Człowiek działa przede wszystkim na przyrodę organiczną i nieorganiczną, aby podporządkować jej swojej władzy, zmusić aby zaspokajała swoje potrzeby, a następnie żądze, które odwieczne nie rodzą się jedno z drugich; a do żądz do potrzeb fizycznych przyłączają się wkrótce żądze i potrzeby innego rzędu – budzi się w człowieku poczucie piękna, a wtedy działalność jego zwraca się ku celowi, który w odniesieniu do człowieka nie istniał wcześniej wcale”, H.F.R. de Lamennais, *Zarys filozofii...*, s. 606.).

³² Tamże, s. 524.

nego radykalizmu, które owocuje zmianami z ujęcia dualistycznego (jedna siła zewnętrzna – religia, ogranicza egoistyczne skłonności indywiduum) na monistyczne ujęcie dynamiczne rozwijających się (pod wpływem siły postępu) nasion, w których znajduje się potencja do doskonałości.

Istotny filozoficzny problem stanowi jednak fakt, że teza o *postępie łagodzącym zło* znacznie trudniej daje się uzgodnić z ujęciem dynamicznym. Niezależnie bowiem od tego, czy postęp będziemy orzekali o przedstawicielu gatunku, czy całym gatunku, to teza o wzroście świadomości i związanej z nią odpowiedzialnością winna raczej implikować wzrost zła. Gdyż ten sam czyn uczyniony przez małe dziecko i dorosłego zyskuje inną wartość moralną, jeśli więc przyjmujemy podobną perspektywę historii gatunku ludzkiego, to winniśmy być, przeciwnie niż francuski modernista, zdecydowanymi pesymistami.

Podsumowując, można by więc ogólnie powiedzieć, że filozoficzne problemy modernizmu Lamennaisa wywodzą się z „językowego niechlujstwa”. Jesteśmy jak najdalej od takich wniosków; naszym zdaniem poważne problemy biorą się z fundamentalnej zmiany w podejściu do myślenia i filozofii w ogóle, w której myśl przestaje być przewodnikiem, a staje się jedynie narzędziem do udowodnienia wcześniej wyznaczonych już stanowisk. Skąd jednak, jeśli nie z myśli, biorą one swój początek? Dlaczego rzeczowa analiza tekstów modernistów wydaje się potwierdzać tezę dokładnie odwrotną od powszechnie obowiązującej, w której „nowoczesność” traktuje się jako „dojrzałość myśli europejskiej, która nie poddaje się zabobonom”? Nie sposób odpowiedzieć na to tak złożone pytanie, choć szczególnie w kręgu kultury francuskiej niektórzy XX-wieczni myśliciele zdają się pewne odpowiedzi sugerować.

Językowy materializm jako rezultat głębokich zmian w europejskiej tradycji intelektualnej, być może faktycznie biorący swe początki w myśleniu Kartezjusza, być może znacznie później, powoduje, szczególnie w dorobku myślicieli społecznie zaangażowanych, głęboki dysonans między leżącymi u ich poglądów przesłankami, a *explicite* głoszonymi tezami. Dysonans (napięcie bądź często otwarta kontrydiktoryczność) który – co należy z całą mocą podkreślić – w przypadku tradycyjnej analizy mógłby umknąć uwadze czytelnika, doprowadzając nas jedynie do konstatacji sprzeczności, napięć bądź zmian ujęcia w głoszonych poglądach dopiero dzięki specyficznej metodzie, która stara się (o ile to w ogóle możliwe) oddzielać formalnologiczną organizację tekstu; traktując tekst do pewnego stopnia jako samoorganizującą się całość oraz treść głoszonych poglądów, umożliwia rzucenie szerszego światła na całą nowożytną tradycję, dla której to podaje pewną wspólną choć ogólną cechę, jaką jest niezwykle wręcz spustoszenie w języku dokonane przez filozoficzny nominalizm.

Językowy materializm także w tym przypadku zaprowadza Lamennaisa daleko od swoich początkowych pozycji, w których był odległy od wszelkich ujęć

deterministycznych czy fizykalistycznych³³, a wnioski, jakie ukazują się naszym oczom podczas lektury jego dzieł, dokładnie na taką interpretację zasługują. Można rzecz kolejny moment, w którym filozofia sama wymyka się autorowi spod kontroli. Konieczny postęp i ewolucja, wręcz prawo postępu, nieunikniony rozwój osobniczy, a na dole na mikropoziomie ludzkich stosunków osobistych jedynie drobne niedociągnięcia i wypaczenia – można by rzec – wizja Lamennaisa to obraz niemal „maszyny cywilizacyjnej” skazanej na sukces emancypacji i szczęśliwości.

TEORIA ŁASKI I WŁADZA LUDU

Na szczyty mechanicznej abstrakcji Lamennais wspina się dopiero w swym ataku na chrześcijańską doktrynę łaski, mającą nie tylko długą tradycję sporów wiodącą od sporu św. Augustyna i biskupa Janseniusza poprzez spór klasztoru Port Royal ze Stolicą Apostolską, ale która przede wszystkim stanowi po dziś dzień fundament i tym samym uzasadnienie nauczania Kościoła katolickiego. Lamennais tymczasem niezwykle łatwo „rozprawia” się z całą teorią, stwierdzając, że jeśli tak jest, iż łaska boska jest „nieskończona poprzez swoją istotę oraz samoistna w swoim rozdziale, to znaczy niezależna od wszelkiej przyczyny determinującej ze strony człowieka”³⁴, to możliwe są jedynie dwa następstwa; albo łaska będzie działać nieuchronnie zupełnie poza ludzkim wyborem i niezależnie od niego³⁵, bo jak stwierdza sam Lamennais „łaska będzie nań [człowieka – *M.P.*] działać na sposób *sił oddziałujących fizycznie na materię*” [podkr. *M.P.*]³⁶, albo przyznać iż nieskończone boskie działanie mogłoby nie odnieść skutku³⁷, co dla duchownego jest nie do przyjęcia. Czytelnik, czytając podobne opisy, niemal widzi człowieka gnieczonego niczym przez ziemskie ciśnienie boską łaską, która wszak ze względu na swoją istotę musi „zmiażdżyć jego wolność”.

Pomijamy już w tym momencie oczywiste pomylenie działania siły z skutkiem tego działania, które w ogóle nie musi zależeć od jej natężenia, a choćby od zwrotu wektora jej działania, jak tego poucza elementarna fizyka, lecz przede wszystkim wskazać oczywiste absurdy, które generuje ten sposób myślenia o boskiej łasce.

³³ „Nie przystaje bodaj na to, iżby wszelkie zło, które ludzie ludziom przyczyniają miało genezę lub sankcję providencjalną. I przyznaje, że przyczyną nędzy ludu jest wyłącznie jego niewola i sytuacja społeczna, nie natura (która ma wszystkie pod dostatkiem dla wszystkich) i nie Opatrzność. „Niechaj kto zechce, powiada, nazwie to (cierpienie i zło) porządkiem. Co do mnie upatruję w nim długotrwałą zbrodnię rządów i okropny rezultat wszelkich tyranii, które ciągle niszczyły ziemię...”, J. Litwin, *Lamennais...*, s. 79.

³⁴ Tamże, s. 563.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 564.

³⁷ Tamże.

Znacznie poważniejszym problemem jest jednak wykreowanie na bazie wcześniej przez nas podanych w wątpliwość założeń i konstrukcji teoretycznych uzasadnienia zupełnie nowej legitymizacji władzy, w której ostatecznym suwerenem stawał się lud.

W szkicu naszym pomijamy powszechne ówczesnie teorie umowy społecznej popularne czy to na gruncie anglosaskim biorąc swój początek, czy to w koncepcji Thomasa Hobbesa, zawartej w jego słynnym *Lewiatanie* czy umowie społecznej Johna Locke'a, która znalazła wyraz w *Two Treatises of Government*. Czy wreszcie, na gruncie francuskim cieszącą się niesłabnącą popularnością rousseauistyczna konstrukcja *volonté générale*, będąca źródłem inspiracji rewolucyjnych jakobinów pod koniec XVIII w. Trzeba jednak powiedzieć, że szczególnie we Francji w dobie restauracji straciły one na swoim znaczeniu i nawet krótki okres rewolucji lipcowej i rządów Ludwika Filipa nie doprowadził do ich ponownego renesansu³⁸.

Nie bez znaczenia więc był niezwykle silny nacisk na legitymizację zupełnie nowej konstrukcji ustrojowej położony przez ks. Lamennaisa, który zsuwając zagadnienia prawne i eschatologiczne w znacznej mierze, oparł się na teorii *nieomyślnej całości*, która z racji działania także w imię całości wykazuje walor nieomyślności.

Czym jest lud? Szczególnie w *Livre du peuple* znajdujemy odpowiedź na to pytanie. To – zdaniem Lamennais – ci, którzy pracują zarówno w rolnictwie w przemyśle wydobywczym, rzemieślnicy, handlarze, rybacy³⁹, ale także żołnierze, pisarze, naukowcy⁴⁰ – słowem wszyscy, którzy pracują. Praca więc, według francuskiego kaznodziei, jest wystarczającym uzasadnieniem legitymizacji do sprawowania władzy w wyniku wybierania własnych reprezentantów, których jak wskazuje gdzie indziej, wiązałby mandat imperatywny. Do mandatu, powiedzmy, moralnego (nawiązującego swoją konstrukcją do tradycyjnych ujęć republikańskich) dodaje także autor mandat ściśle prawny, który wynika z przyznaniu każdemu prawa do samostanowienia (suwerenności)⁴¹. Obserwujemy tutaj inkorporację anglosaskiej doktryny uprawnień naturalnych oraz powtórzenie rousseauistycznej formuły, iż „wszyscy ludzie rodzą się równi”⁴² nie trywialne już jednak jest jej uzasadnienie:

Otóż niezależność osobista i suwerenności to jedno i to samo, a to co sprawia, że człowieka jest wolny w stosunku do człowieka albo jest suwerenem samego siebie, jest tym, co czyni zeń istotą moralną, odpowiedzialną wobec Boga, zdolną do cnoty. Szlachetny atrybut inteligencji, suwerenność wobec siebie, czyli wolność, stanowi zasadniczą cechę odróżniającą go od zwierzęcia⁴³.

³⁸ P.N. Stearns, dz.cyt., s. 83–84.

³⁹ H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 307.

⁴⁰ Tamże, s. 308.

⁴¹ Tamże, s. 326.

⁴² Tamże, s. 326, zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty 2002, s. 1.

⁴³ H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 326.

Jesteśmy tutaj świadkami poważnych konsekwencji, jakie materializacja języka niesie dla filozofii społecznej, w której wolność moralna jest całkowicie mylona z wolnością polityczną: cóż bowiem ma wspólnego moje etyczne zachowanie wobec innej osoby (rządzenie sobą) do uprawnienia do zarządzania innymi w sferze publicznej? Dla Lamennaisa związek jest oczywisty aż do tego stopnia, iż jest w stanie napisać, że „gdyby każdy z przyrodzenia musiał być posłuszny woli drugiego, nie istniałaby wcale wolność moralna”⁴⁴. To właśnie społeczne konsekwencje deterministyczno-woluntarystycznej dialektyki, w której ludzie niemal jak siły fizyczne działają lub są przez inne siły „zmuszane” do działania. Tutaj dopiero widzimy, jak traktowanie wolności niczym wartości samej w sobie: raz jako cechy tkwiącej w podmiocie, innym razem zaś jako zamkniętej całości, z której cech wynika nieuzgadnialność jej z tezami o podległości społecznej, która w postaci hierarchicznej struktury decyzyjnej jest w ogóle jego warunkiem, prowadzi w gruncie rzeczy do abstrakcyjnej sytuacji, w której wolne społeczeństwo jest utożsamiane z całkowitą samowolą jednostek, które to twierdzenie zawiera w sobie elementy prawie przeciwstawne.

Warto jeszcze wskazać na zupełnie inną konstrukcję filozoficzną teorii suwerenności państwa, pod pewnym względem odwrotną od koncepcji anglosaskiej, w której rząd wspólnoty politycznej uzyskuje prawo do rządzenia poprzez *akt zrzeczenia* się przez obywateli swojego uprawnienia naturalnego (*ius naturalis*) do czynienia wszystkiego, co uznają za realizację ich interesu. Tutaj, idąc za wskazaniami Rousseau, Lamennais pisze raczej o wywodzeniu suwerenności ludu *bezpośrednio* z suwerenności poszczególnych jednostek, które cieszą się swoją przyrodzoną wolnością. Lamennais słusznie wskazuje na jeden z poważniejszych problemów konstrukcji anglosaskiej, w której w gruncie rzeczy zakres dbania o swój interes po zawarciu umowy, a więc kwestia zrzeczenia się w znacznym stopniu uprawnienia naturalnego, budzi uzasadnione kontrowersje⁴⁵. Lamennais napisze wprost:

Żaden człowiek nie może odstąpić drugiemu swojej suwerenności, ponieważ nie może odstąpić od swojej natury⁴⁶.

Unikając jednak jednych trudności, francuski publicysta popada jednak w kolejne (tym razem wspólne wszelkim ujęciom kontraktualistycznym). Jeśli suwerenność państwa to jedynie suma suwerenności poszczególnych jednostek, to władza polityczna całkowicie traci swoje cechy dystynktywne. Powraca tutaj problem ukrytych nominalistycznych przesłanek myśli Lamennaisa. Jeśli lud to tylko zbiór jednostek, to dlaczegoż by jego wola miała być mniej mylna od sumy jednostek.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Dokładnie problem ten poruszyłem w swoim wystąpieniu pt. *Dlaczego Anglosasi nie lubią Foucaulta?* na konferencji *Politikon II. Państwo: emancypacyjne/opresywne*

⁴⁶ H.F.R. de Lamennais, *Księga ludu...*, s. 326.

Widzimy tutaj jeden z najbardziej fundamentalnych problemów politycznych, które niestety dopiero w XX w. przyniosły tragiczne owoce. Protoplasta modernizmu bowiem, przenosząc ciężkość pytań politycznych na zagadnienia formalne, słusznie z pewnością zauważa, iż „gdyby jeden człowiek albo paru ludzi usiłowało zastąpić swoją wolą indywidualną wolę wspólną, przepisy stąd wynikłe, jakiegokolwiek by były, nie byłyby prawami, lecz pogwałceniem samej zasady prawa”⁴⁷, lecz jak wielu nie wskazuje wystarczającego zapośredniczenia normatywnego dla prawnej ważności aktów partykularnych woli całości. Ta wydaje się logiczna konstrukcja, niemal analityczna, że gdy będziemy realizować wolę wszystkich, nikt przecież z zasady nie może być pokrzywdzony, okazała się przecież niezwykle zgubna.

Podsumowując nasze rozważania, należy jeszcze raz podkreślić podstawową tezę naszego szkicu. Możliwe, iż nowoczesność to przede wszystkim zupełnie nowy sposób myślenia, który generuje inne podejście i inne poglądy nie tylko na religię, ale także społeczeństwo czy politykę. Jeśli zaś przyjmimy powyższe, otwiera się przed nami pole zupełnie nowych analiz, które choć materialnie koncentrują się na drobiazgowej analizie tekstu i wydobywaniu z niego zwartych w nim niespójności, to są w stanie pokazać coś znacznie istotniejszego. To mianowicie, iż w wielu wypadkach nominalistyczne podejście do języka, a więc to, co w naszym szkicu nazwaliśmy materializmem lingwistycznym, determinuje treść głoszonych poglądów, a w konsekwencji powoduje ewolucję myśli w całej europejskiej filozofii.

LAMENNAIS AND GEOMETRICAL SPEECH.
LINGUISTIC MATERIALISATION AS AN IMPORTANT FORMAL ASPECT
IN THE EVOLUTION OF PHILOSOPHICAL MODERNISM WITHIN
THE CATHOLIC CHURCH IN THE MIDDLE OF THE 19TH CENTURY

Summary

The paper concerns the formal side of the discourse of religious modernism in XIX century. Focusing on one of the most representative philosophers of this approach – Hugenes Félicité Robert de Lamennais – I try to sketch some primary rules of modernism. My thesis is quite simple. The religious modernism is a good exponent of a popular attempt to materialise the language. By materialisation of language I understand the abandoning of the traditional semantic approach to the language, important especially in case of understanding the moral language of thomism, and replacing it by a quasi-physical one based on spatial and geometrical metaphors.

Słowa kluczowe: materializacja języka, filozofia, Lamennais, modernizm w Kościele katolickim

⁴⁷ Tamże, s. 327.