

Piotr Wasyluk

Uniwersytet Warmiński - Mazurski

Miejsce i rola prawa w myśleniu utopijnym – ideał czy społeczne wyobrażenie?

Utopia i utopizm jako zjawiska intelektualne są wszechobecne na każdym etapie rozwoju myśli ludzkiej. Ich występowanie można zauważyć na wielu płaszczyznach refleksji nad rzeczywistością. Utopie mogą przybierać postać dzieła literackiego, teorii filozoficznej lub społecznej, a niekiedy pełnią rolę analogiczną do modeli naukowych¹. Można je więc traktować jako istotne medium komunikacji kulturowej [Rüsen 2005, 280]. Występują w projektach zarówno prospektywnych, jak i retrospektywnych, stanowią próbę określenia alternatywnych sposobów funkcjonowania człowieka i społeczeństwa. Jak podkreśla S. Swieżawski, „we wszystkich epokach powraca odwieczne pytanie: co należy czynić, aby na świecie było lepiej – ulepszać przede wszystkim struktury życia społecznego, czy ulepszać ludzi?” [Swieżawski 1987, 219]. Zdaniem Z. Baumana, utopie, jako wyobrażenia lepszego świata, charakteryzują się poczuciem niedopełnienia i pożądania, idącego w parze z krytyką zastanej rzeczywistości i dozą ryzyka co do możliwości jego urzeczywistnienia [Bauman 1976, 17]. Można je więc traktować jako wizje pewnej rzeczywistości, zawieszonych między przeszłością i przyszłością, co często naraża ich twórców na zarzut nieprzystosowania do teraźniejszości. J. Delumeau zauważa, że:

¹ Bliska myśleniu utopijnemu jest Weberowska koncepcja „typów idealnych”, które, mimo że opierają się o wiedzę empiryczną, nie odwzorowują bezpośrednio rzeczywistości, ale mają charakter idealnego punktu odniesienia oraz miary, którą stosujemy podczas badania rzeczywistość. Jak zauważa J. Topolski, *wśród typów idealnych Webera dotyczących działań ludzkich główną rolę odgrywa typ idealny działania racjonalnego, który może występować w najróżniejszych wersjach, najbardziej – ze względu na zmienne systemy wartości – adekwatnych do porównywania z konkretnymi działaniami. Porównanie to pozwala nam lepiej opisać sens działania (tzn. jego strukturę motywacyjną), a więc tym samym wyjaśnić (i zrozumieć) działanie, a także stanowi kryterium poprawności wyjaśniania* [Topolski 1978, 20].

Utopie Odrodzenia poprzez wieki średnie nawiązują do prądów myślowych bardzo dawnych i do tradycji platońskiej i dlatego są w sposób oczywisty nieprzystosowane do epoki, w której powstały. Utopiści wieku XVI i początku XVII są przestarzali w stosunku do swojej epoki i nie rozumieją jej. [...] Renesans był wreszcie pod wieloma względami odkrywaniem natury, utopie zaś wyrażały nieprzewyciężoną nieufność do wszystkiego, co naturalne [Delumeau 1987, 282].

Zarzuty Delumeau, na pierwszy rzut oka, wydają się być zasadne. Tworzenie utopijnych wizji rzeczywistości na przekór dynamice historycznej i rozwojowi cywilizacji pozwala je traktować jako subiektywny, oderwany od realiów wytwór świadomości ich twórców [Dos Reis 2001, 47]. Doskonale urządzone w szczegółach miejsca, których „nie ma”, wyrażające tęsknotę za czasami, które albo były, albo mają nadejść, nie mogą być traktowane jako zgodne z faktycznym stanem rzeczy. W tym znaczeniu funkcjonują wyłącznie jako subiektywne idee i przejawy sentymentalizmu epok, w których były tworzone.

Autor zauważa, że utopie, nawiązując do dawniejszych prądów myślowych, stają się *przestarzałe* i *w sposób oczywisty nieprzystosowane* do rzeczywistości, co, jego zdaniem, ma świadczyć o tym, że ich autorzy *nie rozumieją* własnych epok i procesów w nich zachodzących. Powyższy zarzut, który zdaje się mieć charakter historyczny i pragmatyczny, nie uwzględnia innego, ważniejszego wymiaru świadomości utopijnej². Zdaniem G. Pichta, projektowanie utopii jest przede wszystkim aktem „samoświecenia myśli o jej własnym ukrytym mechanizmie” [Picht 1981, 199], co sprawia, że staje się ono koniecznym warunkiem każdego zaplanowanego działania, którego celem jest przekształcenie stanu aktualnego. Tak rozumiana utopia wykracza poza pragmatycznie ukierunkowany realizm i nie jest związana z niezrozumieniem rzeczywistości, jest raczej jej radykalną krytyką. Wskazując na wyobraźnię, jako istotny

² Delumeau zdaje się traktować utopie renesansowe zbyt jednoznacznie i dosłownie. Nie zauważa w nich ważnego elementu dydaktycznego, a także pomija fakt, że w owym okresie każda myśl dotycząca ustroju państwowego narażała jej autora na niebezpieczeństwo (przykład Campanelli). Prawdopodobnie ten drugi fakt decydował o specyficznej formie pisarstwa utopijnego.

element ludzkiego życia, utopiści kreują alternatywne cele i opcjonalną praktykę życia, przedstawiając możliwości, których nie potrafi zaoferować istniejąca realnie rzeczywistość [Stillman 2001, 14]. Tak więc, krytyka świadomości utopijnej z perspektywy tego, co dane, tego, co „tu i teraz” paradoksalnie sama może prowadzić w stronę utopii utrwalonej w przekonaniu, że „tu i teraz” istnieją naprawdę [Dos Reis, dz. cyt., 52]. Utopia nie jest tylko „niereczywistością”, ale również „możliwością”, „myślą symboliczną”, która, jak podkreśla E. Cassirer, „pokonuje naturalny bezwład człowieka i wyposaża go w nową umiejętność – umiejętność ustawicznego przekształcania jego ludzkiego wszechświata” [Cassirer 1977, 141].

Można stwierdzić za P. G. Stillmanem, że utopie odkrywają to, czego „nie ma”, kreśląc w detalach zasady i praktyczne wskazania jednego lub wielu alternatywnych, wymaginowanych społeczeństw. Ich autorzy zastanawiają się jak przekształcić istniejącą rzeczywistość i stawiają pytania o relacje, jakie zachodzą między tym, „co jest” i tym, „czego nie ma [Stillman, dz. cyt., 11]. Paradoks myślenia utopijnego polega więc na kreowaniu alternatywnej rzeczywistości, która staje się punktem odniesienia dla „tu i teraz”, przy jednoczesnym, świadomym zacieraniu różnic między rzeczywistością istniejącą i wykreowaną. Zasady formułowane przez utopistów nie są zatem czystymi abstrakcjami, ponieważ ich wartość potwierdzona jest codzienną praktyką mieszkańców wymaginowanych społeczności [tamże, 13]. Jak podkreśla G. Picht, „to, że człowiek może egzystować tylko w sposób sztuczny, jest jego naturą. Dopiero wytwarzając drugą, sztuczną naturę człowiek staje się zdolny podjąć, jako zadanie bez końca, wysiłek odkrywania swej natury prawdziwej” [Picht, dz. cyt., 63]. Świadomość utopijna ma zatem charakter epistemologiczny i dydaktyczny. Chęć poznania natury człowieka łączy się ze wskazaniem zła i próbą jego przewyciężenia. Zdaniem I. Pańków, „projekt społeczeństwa doskonałego, jest ekspresją i „dowodem” unieważnienia zła, pokazaniem jak to jest możliwe” [Pańków 1990, 173]. Podejmując wysiłek tworzenia modeli całościowych, utopie przekształcają się w konstrukcje aksjologiczne zaspokajające najbardziej podstawowe potrzeby człowieka - poczucie stabilności i bezpieczeństwa, a także wyobraźni. Traktowane jako wyraz pragnienia tego, co lepsze i jako próby określenia tego, co możliwe, spełniają trzy podstawowe

funkcje – kompensacyjną, krytyczną i kreacyjną [Levitas 2001, 27-28]. Starając się równoważyć napięcie między ideałem i rzeczywistością, manifestują swoją niezgodę na zastany porządek bytu. Autorzy utopii oferują alternatywę, której atrakcyjność ma zachęcić innych do działania. W tym kontekście utopie można rozpatrywać w kategoriach tęsknoty za pożądanym łaodem społeczno – normatywnym.

Jak zauważa J. Wódcz, łaod społeczno – normatywny „to pewna ogólna konstrukcja wyjaśniająca zespół społecznych wartości i norm stanowiących swoisty korpus zasad utrwalania się psychologicznego poczucia pewności normatywnej” [Wódcz 2008, 62]. Przy czym poczucie pewności normatywnej jest pewnym stanem, w którym człowiek ma przekonanie, że reakcje innych mają charakter przewidywalny [tamże, 62]. Można zatem uznać, że istotą każdej zorganizowanej zbiorowości ludzkiej jest zapewnienie warunków instytucjonalnych, gwarantujących w miarę harmonijne funkcjonowanie jej części, przy jednoczesnym utrwaleniu przekonania co do zasadności obowiązujących w niej norm i zasad. W tym znaczeniu porządek instytucjonalny jest tożsamy z porządkiem normatywnym, w którym normy, jak zauważa Z. Bauman, tłumaczą wizję porządku na język ludzkich wyborów [Bauman 2000, 206]. Istotnymi elementami każdej struktury społecznej i kulturowej są wytyczane przez nią cele oraz sposoby dążenia do nich. Pierwsze, jako wytwór kulturowy, stanowią układ odniesienia dążeń i aspiracji ludzi, angażując ich sferę emocjonalną (cele kulturowe lub wzory życia grupowego). Drugie określają, regulują i kontrolują sposób dążenia do owych celów i wynikają z zakorzenionych w obyczajach bądź instytucjach przepisów wyznaczających dozwolone sposoby działania (zachowania zinstytucjonalizowane). Jak podkreśla R. K. Merton:

Równowaga pomiędzy tymi dwoma stanami struktury społecznej utrzymywana jest tak długo, jak długo jednostki poddane obu ograniczeniom kulturowym osiągają zadowolenie, to znaczy satysfakcję płynącą z realizowania celów oraz wynikających bezpośrednio z instytucjonalnie ulokowanych sposobów dążenia do nich [Merton 2002, 200].

Gwarancją łaodu społeczno – normatywnego może być więc usunięcie rozdźwięku między normą kulturową i normą instytucjonalną, a przenosząc to na język praktyki

społecznej, taka organizacja instytucji społecznych, która umożliwi realizację celów i aspiracji zbiorowości i jednostki.

Istotną cechą myślenia utopijnego jest głębokie przekonanie, że możliwe jest takie przekształcenie społeczeństwa, które zagwarantuje stabilność struktury społecznej i harmonijne współdziałanie wszystkich jej elementów. Wiara w przewyższenie konfliktów społecznych, traktowanych przez niektórych utopistów jako źródło wszelkiego zła, wynika z optymizmu antropologicznego i historiozoficznego, zgodnie z którym „możliwe jest nie tylko wychowanie odpowiednio uformowanych obywateli – możliwe jest ukształtowanie sprawiedliwego państwa. Są to możliwości wzajem się uzasadniające i wzajemnie uwarunkowane” [Pańków, dz. cyt., 30]. Sprawiedliwość, prawda i dobro, które stanowią aksjologiczny fundament świadomości utopijnej oraz konstruowanej przez nią wizji ustroju społeczno – politycznego, mają więc naturalną przewagę nad rozwiązaniami instytucjonalnymi i formalną stroną funkcjonowania organizacji państwowej. Zdaniem R. Saage, utopistom wydaje się, że idealny porządek polityczny jest emanacją obiektywnej wiedzy, która ma charakter uniwersalny, a przez to prawdziwy, oraz że nie ma dla niego alternatywy [Saage 2005, 59]. W konsekwencji utopiści konfrontują ze sobą, wynikający z autentycznych ludzkich potrzeb i służący interesom ogółu, porządek naturalny oraz, ich zdaniem, obciążony złem i partykularyzmem, nienaturalny ustrój realnie istniejący. Zdaniem J. Szackiego, „model taki odpowiada bowiem z reguły jakiemuś wyobrażeniu o stałych potrzebach natury ludzkiej, zasadach ładu jako takiego lub niezmiennych wymogach racjonalnej organizacji społecznej – wyobrażeniu funkcjonującym w świadomości czy też podświadomości utopisty” [Szacki 2000, 112]. Jednym z podstawowych elementów konstytuujących ład społeczno – normatywny utopii jest prawo, które przez utopistów postrzegane jest jako użyteczny i niezbędny instrument przebudowy świadomości społecznej, a w konsekwencji całości bytu społecznego. Jak podkreśla I. Pańków, rozumne prawa mogą sprzyjać pożądanym typom zachowań, stanowiąc wzór postępowania, pod warunkiem jednak, że respektują znaczenie zasad moralnych i obyczajów. „To, co prawo władne jest do życia społecznego wprowadzić, obyczaj może umocnić i zakorzenić. Normy życia codziennego stanowią bezpośrednie zaplecze norm

prawnych. Zatem obyczaj, jako instrument, działa subtelniej i skuteczniej w kierunku internalizacji przez jednostkę norm korzystnych społecznie” [Pańków, dz. cyt., 55-56]. W tym kontekście, prawo ustanowione przez człowieka (prawo pozytywne) musi respektować społeczny obyczaj i znaczenie zasad moralnych (prawo moralne). Nie oznacza to jednak, że utopiści akceptują historyczną zmienność prawa i jego zależność od przekształceń społecznych i politycznych. Gwarancji stabilnego i harmonijnego ładu nie należy szukać w rzeczywistości historycznej, określonej następstwem czasowym i dynamiką zjawisk społecznych. Racjonalny porządek utopii musi mieć podstawę w niezmiennych i uniwersalnych zasadach, które, raz ustalone, powinny trwać wiecznie [Kumar 2005, 20]. „Jeżeli prawo ma być absolutnym i bezpośrednim arbitrem prawdy, jak podkreśla J. Dziżyński, to nie może być tworem czasu, okoliczności lub opinii, choćby to miała być opinia większości” [Dziżyński 1975, 103]. Skoro więc prawo ma się stać instrumentem osiągnięcia doskonałego porządku społecznego, musi być wolne od wpływów ludzkich i ufundowane na uniwersalnych i niezmiennych zasadach prawa natury [Aviles 2001, 243].

Utopiści, zdaniem Szackiego, „mimo licznych dzielących ich różnic wierzą wytrwale w możliwość wykrycia jakiegoś uniwersalnego prawa naturalnego, którego znajomość pozwoli ludzkości wyzwolić się od błędów i zorganizować wreszcie rozumnie swe życie społeczne” [Szacki, dz. cyt., 127]. Pożądana przez nich lepsza organizacja życia wspólnotowego może zostać osiągnięta dzięki przebudowie struktur i instytucji społecznych, jednak bez konieczności zmiany natury człowieka. Akcentowanie różnic między „naturalnym” i „nienaturalnym” stanowi jednoznaczne wskazanie kierunku, w którym należy przekształcać rzeczywistość. Zło nie jest zlokalizowane w naturze ludzkiej, ale poza nią, w nienaturalnym porządku społecznym i instytucjach uniemożliwiających pełną manifestację możliwości człowieka. Istotą utopii jest więc przewyższenie relatywizmu przez nieustanne odkrywanie „prawdziwej” natury rzeczywistości. „Kiedy bowiem człowiek powróci do własnej istoty, opierając organizację życia na jej wymaganiach, i pocznie – zgodnie z powołaniem „współdziałać z Bogiem”, on sam i cała reszta ulegną radykalnemu przeobrażeniu” [Sikora 1989, 74].

Prawo naturalne, jako fundament porządku utopijnego, stanowi obiektywne kryterium powinności człowieka oraz warunek niezmienności zasad moralnych i norm prawa ustanowionego przez człowieka. Podobnie jak w koncepcji św. Tomasza z Akwinu, „dostępne rozumowi ludzkiemu nie jest skodyfikowane w szczegółowych normach, lecz mieści ono w sobie jedynie ogólną zasadę mówiącą: „Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać” [Sepczyńska 2008, 48]. Jest również kluczem do odczytania prawdziwej natury człowieka, jego autentycznych potrzeb i dążeń, a także niezawodną miarą wartości pożądanых i niepożądanych. Określa powszechny i naturalny porządek rzeczy oraz wyznacza racjonalne zasady naturalnego ładu społeczno – normatywnego. Jak podkreśla D. Sepczyńska,

Prawo naturalne współistnieje z ludzką naturą i wyraża to, co być powinno. Innymi słowy: jest zbiorem absolutnych zasad i ich dalszych konsekwencji, zobowiązujących człowieka, w sposób konieczny, do takiego działania, które odpowiada jego naturze. Prawo naturalne, tak jak natura ludzka, jest niezmiennie [Sepczyńska, dz. cyt., 48].

Przybierając postać prawa moralnego, określa konieczną hierarchię zasad, z których najmniejszą rangę posiadają zasady prawa ustanowionego przez człowieka. Zdaniem T. More'a, prawa „ustanawiane są jedynie w tym celu, aby każdemu przypomnieć jego obowiązki” [More 1954, 157], a według F. Bacona, zasady prawne zachowując właściwą miarę, „nie mogą naruszać nakazów ludzkości” [Bacon 1954, 96]. W tym kontekście, „prawo pozytywne ustanowione przez człowieka, nie posiada istotniejszego znaczenia. Jest ono zaledwie naśladownictwem prawa naturalnego, a poprzez nie wieczystego” [Stelmach, Sarkowicz 1999, 14]. Można zatem przyjąć, że jedna z podstawowych wartości świadomości utopijnej, za którą uznać można dobro społeczne, realizuje się na dwóch płaszczyznach. W znaczeniu ogólnym przybiera postać dobra całego rodzaju ludzkiego i jest wyprowadzona z zasad prawa natury, w rozumieniu szczegółowym określona jest przez konkretne relacje i stosunki społeczne regulowane normami prawa ustanowionego przez człowieka i obyczajem. „Prawo, moralność, religia, obyczaj oraz szereg różnorodnych szczegółowych przepisów tworzą zwarty system nakazów (i sankcji) wzajemnie się wspierających” [Pańków, dz. cyt., 61].

Prawo w utopii stanowi więc pewien spójny i hierarchiczny system, który ma gwarantować harmonijne funkcjonowanie całości i respektować zasadę sprawiedliwości. U jego podstaw leży przekonanie, że wprowadzenie powszechnie obowiązujących zasad upodobni ludzi i wyeliminuje konflikt społeczny, a ludzie, chociaż różni w uzdolnieniach, będą równi w prawach [Świętochowski 1910, 327]. W tym znaczeniu myślenie utopijne związane jest z próbą określenia fundamentalnych uprawnień człowieka, a także źródeł ich pochodzenia. Według R. Saage, w renesansowych utopiach uprawnienia jednostki utożsamiane były z prawami całości i od nich zależne. Wzmocnione siłą państwa, wykluczały proces indywidualizacji [Saage, dz. cyt., 57]. Zgodnie z klasycznym poglądem św. Tomasza, który uważał, że cel życia jednostki nie może realizować się poza wspólnotą, a dobro jednostki zdeterminowane jest dobrem wspólnym i służbą Bogu [Murphy 2005, 16], utopiści renesansowi nie uznawali autonomii prawa. Było to zgodne z przekonaniem o jego nadprzyrodzonym pochodzeniu. Twórcą świata był Bóg i to on określał jego rzeczywisty cel. Renesansowe wizje idealnych społeczeństw przesiąknięte były religijną wiarą w stworzenie Królestwa Bożego na ziemi³. Zdaniem Cz. Bartnika:

Bóg „jako bezpośrednia przyczyna wszechrzeczy”, jak podkreśla Cz. Bartnik, koronuje swoje dzieło świata przyrody tworzeniem szczególnej postaci życia społecznego ludzkości. Życie to ma wyrazić się w Królestwie Bożym, które może być dosyć rozmaicie rozumiane, niemniej musi się wiązać z Jezusem Chrystusem w jego centrum, a także Kościołem chrześcijańskim [Bartnik 1987, 239].

Przełom nastąpił wraz z oświeceniowym zwycięstwem idei postępu, która przekształciła utopię „miejsca” w utopię „czasu”. Dynamika historyczna i postępujący proces indywidualizacji zmienił podstawę świadomości utopijnej. Utopia nie była już miejscem „nigdzie”, ale „eutopia”, miejscem szczęśliwym, projektem możliwym do realizacji w istniejącym porządku społecznym i politycznym. Myśliciele utopijni przyjęli

³ Cechą charakterystyczną utopii odrodzeniowych jest silny akcent religijny. Są to wspólnoty, w których kult religijny jest jedną z najważniejszych zbiorowych praktyk socjalizacyjnych, a grupa kapłanów ma wyznaczone specjalne miejsce w strukturze społecznej.

idee kontraktualizmu, które wiązały się z wyznaczeniem sfery prywatnej i zmianą zasady: „prawo to państwo”, na „prawo to przede wszystkim prawa człowieka”. Zdaniem C. Douzinas, J. J. Rousseau jako pierwszy odebrał prawu naturalnemu wymiar religijny, przekształcając je w instytucję historyczną. Prawo naturalne nie było już zasadą abstrakcyjną, lecz tożsamą z konkretnym ludzkim zamysłem, a prawo moralne stało się synonimem woli powszechnej, która miała zabezpieczać prawa indywidualne [Douzinas 2000, 222]. Myśl nowożytna zamieniła ideał moralny na polityczny, związany z przekonaniem o praktycznej możliwości przekształcenia społeczeństwa jako całości. Utopie umowy społecznej proponowały stworzenie nowego człowieka i społeczeństwa na mocy jednorazowego aktu zgody powszechnej, podważając tym samym założenia dotychczasowych koncepcji ładu, „definiując naturalne zło w kategoriach politycznych” [Habermas 1983, 77]. Odwołując się do praw naturalnych człowieka, umowa społeczna stawała się aktem organizacji społeczeństwa i nadaniem mu powszechnie obowiązującej normy prawnej. Zdaniem J. Kochana, „postrenesansowe utopie to narzędzia krytyki nienaturalnego ustroju społeczeństwa feudalnego i nienaturalnego ustroju społeczeństwa kapitalistycznego – głównie przez odwołanie się do naturalnych, niezbywalnych praw człowieka” [Kochan 2008, 202]. Nowożytni utopiści poświęcali naturalną wolność na rzecz wolności obywatelskiej, dobry człowiek zastąpiony został przez dobrego obywatela. Inaczej interpretowano również stan natury. Jak zauważa A. Świętochowski, „w teoriach socjologów owej epoki natura występowała jako coś uosobionego, jako matka, broniąca swoich dzieci, jako mądra pracodawczyni, dająca im przykazania i pisząca kodeksy. To nie był wszechświat z ustalonymi mechanizmami prawidłowości, ale świadoma i rozumna istota, która zastąpiła Boga” [Świętochowski, dz. cyt., 93]. Utopiści postrenesansowi szukali uzasadnienia dla uniwersalnych zasad organizacji społecznej w naturze człowieka, rzeczywistości społecznej lub przyrodniczej. Poddając krytyce prawo ustanowione przez człowieka domagali się przekształcenia go zgodnie z ogólną zasadą sprawiedliwości naturalnej. Doskonałe prawo ludzkie to takie, które nie jest sprzeczne z prawem natury, „ponieważ to nie Natura przeciwstawiała się łasce, ale niedostatecznie naturalny człowiek” [Ostrowski 1954, 54].

Cechą charakterystyczną ładu społeczno – normatywnego projektowanego w utopii jest głębokie rozdarcie między prawem naturalnym, utożsamianym z uniwersalną i powszechną zasadą organizującą społeczność i prawem ustanowionym przez człowieka, jako partykularnym, zależnym od okoliczności i podatnym na wpływy silniejszego. Próbą likwidacji tego rozdarcia jest podporządkowanie norm prawa pozytywnego zasadom, które uważa się za stałe i niezależne od zmieniającej się rzeczywistości. W tym znaczeniu, konsekwencją myślenia utopijnego będzie jednoznaczna krytyka prawa, które nazwać można prawem pozytywnym. W opinii Szackiego, podejmowane na jego podstawie próby budowy ustroju idealnego to wkraczanie „na drogę wiodącą po błędnym kole” [Szacki, dz. cyt., 115]. Utopiści dostrzegają zarówno materialne i formalne niedoskonałości istniejącego systemu prawnego. W wymiarze materialnym, nie godzą się na niedostrzeganie związków między prawem i moralnością, w szczególności zasadą sprawiedliwości, a w wymiarze formalnym poddają krytyce sposób jego egzekwowania, drobiazgowość i niejednoznaczność. Według nich prawo ustanowione przez człowieka jest niedoskonałe, ponieważ jest niezrozumiałe. Rozbieżności w interpretacji norm prawnych, hermetyczny język i niejasność przepisów stanowią wady, które czynią prawo niesprawiedliwym [Aviles, dz. cyt., 239]. W związku z tym, jednym z elementów radykalnej przemiany społecznej jest, zdaniem utopistów, zniesienie niesprawiedliwych i niedoskonałych praw i zastąpienie ich nowymi, respektującymi zasady powszechności i uniwersalności. Ideałem staje się więc uproszczenie prawa i przybliżenie go wszystkim członkom społeczeństwa. Według T. More’a, utopianie:

Praw mają bardzo mało, a jednak wystarczają one przy ich urzędzeniu. To właśnie zarzucają szczególnie mieszkańcy Utopii innym narodom, że mimo wielkiej ilości kodeksów zawierających ustawy i komentarze, nie można u nich utrzymać ładu. Utopianie sądzą, że wielką niesprawiedliwością jest krępować jakichkolwiek ludzi prawami, których za wiele jest, aby można je było przeczytać, lub zanadto są ciemne, by ktoś mógł je zrozumieć [More, dz. cyt., 156].

Jednym z pożądaných elementów ładu społeczno – normatywnego staje się też skuteczna egzekucja prawa, która musi się wiązać ze świadomością uprawnień i obowiązków członków społeczności. Normy moralne, obyczaj, wierzenia religijne, a także system wychowawczy i powszechna kontrola, tworzą spójny system zapobiegający pojawianiu się zachowań niepożądanych⁴. Mają również tworzyć powszechny i atrakcyjny wzorzec postępowania. Jeżeli pojawiają się nieporozumienia, a pojawiają się niezwykle rzadko, rozstrzyga się je zazwyczaj szybko, a „jeśliby którykolwiek pobłądzili lub prowadzili życie gnuśne czy opaczne, napomina się ich i gani” [Bacon, dz. cyt., 101]. Znaczenie zasad ma być tak proste i jasne, aby wszyscy mogli je zrozumieć i aby każdy mógł osobiście dochodzić swych praw. Dlatego, jak pisze T. More, „w Utopii nie ma żadnych adwokatów, którzy przebiegle bronią spraw i chytrze tłumaczą ustawy” [More, dz. cyt., 156], ponieważ każdy jest biegłym prawnikiem. Zasada ta wzmocniona jest przez nakaz pisania prawa w języku narodowym, a także wymóg publicznej dostępności. W wizji T. Campanelli, prawa wyrte są na tablicy u wejścia do świątyni, u T. More’a, jednomyślnie zatwierdzone przez wszystkich członków społeczności.

Utopie renesansowe są więc przede wszystkim wspólnotami moralnymi, w których nie przypisuje się zbyt dużej roli instytucjom społecznym, w tym prawu. Są przede wszystkim wzorami odrodzenia moralnego, pokazującymi, że można zrealizować maksymalny program społeczny przy minimum środków instytucjonalnych. Normy moralne i „dobre obyczaje” dostarczają lepszego uzasadnienia porządku społecznego niż normy prawa stanowionego. Można więc uznać utopie okresu Odrodzenia za wyraz sceptycyzmu wobec prawa, zarówno w słabszym znaczeniu, jako niechęć do zawodu prawniczego, jego praktyk i procedur, ale też w znaczeniu silniejszym, jako potępienie „instytucji prawa jako nieetycznej i niekoniecznej formy ludzkich stosunków” [Encyklopedia filozofii 1999, 737].

⁴ T. More podkreśla, że prawo nie ustanawia żadnej stałej kary, lecz jest ona zależna od wagi przewinienia: *Mężowie karzą swe żony, rodzice zaś dzieci, chyba, że przestępstwo jest tak ciężkie, iż wymaga publicznego ukarania. Zwykłą karą za największe zbrodnie jest niewola: Utopianie bowiem sądzą, że dla zbrodniarzy jest ona mniej przykra niż śmierć, a państwo ma z tego większy pożytek, niż gdyby natychmiast winowajców zabito i z oczu ludzkich usunięto*, [tamże, 154].

Oświeceniowe utopie zmieniają ideał porządku społecznego i rolę instytucji społecznych w jego urzeczywistnieniu. W przeciwieństwie do wizji renesansowych, w których ład normatywny i prawa człowieka wyprowadzono przede wszystkim ze stanu natury, filozofowie Oświecenia podkreślali, „że prawa człowieka mogą istnieć tylko jako prawa obywatela, wolność może istnieć tylko w stanie państwowym” [Habermas, dz. cyt., 132]. Utopie oświeceniowe dokonują więc upożytywnienia prawa naturalnego. Zdaniem Rousseau, powrót do stanu natury jest niemożliwy, dlatego naprawy rzeczywistości należy szukać w sferze społecznej i politycznej. Ideałem (utopią) staje się tu ustrój republikański, który zapewnia wolność cywilną i moralną, ale przede wszystkim równość wszystkich obywateli. „Umowa społeczna przetwarza wolność naturalną w wolność cywilną, polityczną. Jednostka oddaje wszystkim swe prawa i dobra, aby je otrzymać z powrotem, przetworzone w prawa cywilne” [Baszkiewicz, Ryszka 1973, 255]. Powstała w ten sposób wspólnota społeczno - polityczna odwołuje się do woli powszechnej, która ma wykluczać partykularne dążenia jednostek i nadużycia władzy. Rousseau dokonuje rehabilitacji prawa pozytywnego, które ma zabezpieczać prawa wszystkich członków społeczności. Ustawa nie jest tożsama z nakazem jednostki, a staje się wyrazem woli powszechnej. Zdaniem Z. Kuderowicza, „zgodnie z tymi poglądami symptomami demokracji okazują się praworządność (postępowanie w społeczeństwie tylko zgodnie z prawem) oraz suwerenność ludu, czyli uznanie go za jedyne prawo dawcę” [Kuderowicz 1989, 459]. Utopia Rousseau jest wizją demokracji bezpośredniej, w której władza ustawodawcza przysługuje wszystkim ludziom, a prawo ustanowione przez człowieka staje się gwarantem realizacji ideału politycznego. Utopie autorów oświeceniowych wyrażają znacznie mniejszy sceptycyzm wobec prawa niż ich renesansowe poprzedniczki. Zastąpienie utopii „miejsca” utopią „czasu” wpłynęło na większe zaufanie wobec instytucji państwa, które stawały się koniecznym i pożądanym elementem przemiany społeczno-politycznej. W Trzech rozprawach z filozofii społecznej, J. J. Rousseau czytamy:

Wybrałbym zaś republikę taką, której obywatele, dla siebie zastrzegając tylko zatwierdzanie ustaw oraz zbiorowe rozstrzygnięcie spraw najważniejszych na podstawie sprawozdań władzy rządzącej, ustanowiliby sądy cieszące się powszechnym szacunkiem,

starannie by przeprowadzili ich podział i do wymierzania sprawiedliwości i rządzenia państwem wybieraliby z roku na rok najzdolniejszych spośród siebie i najrzetelniejszych; republikę słowem, w której cnota rządzących świadczyłaby o mądrości ludu i w której obie strony szanowałyby się wzajemnie [Rousseau 1956, 116].

Następcy Rousseau przeniknięci są niewzruszoną wiarą w doskonałość urzędów, które projektują. E. G. Morelly, E. Cabet czy F. N. Babeuf, konstruując swoje utopijne wizje są przekonani, że natura stworzyła wszystkich ludzi równymi, a współczesny im ustrój jest źródłem zła. Skoro więc ludzie rodzą się równi, dobre ustawodawstwo musi to uwzględnić. Zdaniem A. Świętochowskiego, „babeuwizm odbija w sobie bardzo jaskrawo cechę filozofii francuskiej XVIII w. – pojęcie natury jako prawodawczyni rozumnych i obowiązujących ustaw ludzkich, oraz jako najwyższej sędziny spraw i sporów o własność” [Świętochowski, dz. cyt., 111-112]. Wizje komunistycznych wspólnot prowadziły do radykalizacji poglądów na rzeczywistość społeczną i, najczęściej nieudanych, prób realizacji utopijnych wizji (E. Cabet, F. N. Babeuf, R. Owen). Niosły jednak ze sobą przekonanie, że szczęście człowieka zależy od warunków społecznych, które w dowolny sposób można i powinno się zmieniać. Głosiły potrzebę dokonania radykalnych reform społecznych i politycznych, które wyzwolą całą ludzkość, lub, jak w utopii K. Marksa, klasę robotniczą. „Ludzie, jak pisał F. Engels, stając się wreszcie panami swych własnych form uspołecznienia, stają się zarazem panami przyrody, panami samych siebie – stają się wolni” [Engels 1949, 144]. Utopie XIX wieku, stają się narzędziem ostrej krytyki rzeczywistości, przeciwstawiając jej naturalny porządek, w którym wszyscy ludzie są równi i wolni, a nienaturalne i niesprawiedliwe instytucje, tj. państwo i prawo, zostaną ostatecznie zniesione.

Utopie postrenesansowe i współczesne przekształcają się z „nieistniejących społeczeństw” w swego rodzaju „społeczne wyobrażenia” (*social dreaming*) [Sargent 2005, 10], które stanowią teoretyczną i praktyczną alternatywę dla rzeczywistości uznanej za jedyną możliwą. Zawierając w sobie potencjał spełnienia, przeobrażają się w utopie konkretne, będące częścią praktyki społecznej i politycznej [New Dictionary of Ideas 2005, 2407]. Realizacja ideału związana z nadaniem prawu naturalnemu charakteru prawa pozytywnego i urzeczywistnieniem zasad ustroju demokratycznego

lub komunistycznego nie prowadzi jednak do zastąpienia zasad prawa naturalnego prawem pozytywnym. Nowy ustrój ma być zorganizowany według reguł przybliżających go do stanu naturalnego dzięki woli powszechnej i uznaniu wzajemnych zobowiązań, które manifestują się w „dobrych ustawach” i „powszechnie szanowanym ustawodawcy”⁵. W przypadku koncepcji utopijnych, nie można więc mówić wyłącznie o eskapistycznym pragnieniu rewolucyjnego zniesienia porządku społecznego (jak u P. Proudhona czy u innych utopistów anarchistycznych), ale również o stopniowej eliminacji zła, przez ewolucyjne zastępowanie niedoskonałych i niesprawiedliwych zasad nowymi, możliwymi do zaakceptowania przez wszystkich w ramach istniejącego porządku społeczno - politycznego (H. Saint – Simon, Ch. Fourier, R. Owen). Jak podkreśla R. Owen:

trzeba więc wynaleźć i natychmiast zastosować jakieś lekarstwo, które by temu przeciwdziało (złemu prawu – przyp. P. W.); jakkolwiek bowiem szkodliwe są owe ustawy, to jednak niepodobna byłoby przy obecnym stanie ludności brytyjskiej skasować od razu system, na który tak liczne rzesze przywykły się oglądać jako na źródło utrzymania. Ustawy te należałoby stopniowo podkopywać przez stosowanie wprost przeciwnego systemu, tak żeby w końcu straciły wszelkie znaczenie [Owen 1981, 233].

W tym kontekście, utopie stanowią przykład rządów prawa, w których rządzący kierują się dobrem powszechnym, a rządy nie jest sprawą prywatną, lecz powszechną. Utopiści pragną wyzwolenia ludzkości z niewoli świata, który uznają za niesprawiedliwy i niezgodny z ludzką naturą. Dlatego poddają krytyce wszystko to, co ich zdaniem pozbawia człowieka wolności i prowadzi do nierówności [Szacki, dz. cyt., 125]. Państwo i jego instytucje (w tym prawo) są postrzegane jako narzędzie panowania i represji, więzienie, w którym władca jest jedynie dozorcą [More, dz. cyt.,

⁵ W koncepcji utopii socjalizmu naukowego Wilhelma Weitlinga role instytucji prawnych przejmują sami członkowie wspólnoty, uznani za najbardziej godnych zaufania: „Sędziami są starcy nieposzlakowanego życia, wybierani (po 30) przez okręgi rodzinne. Z nich oskarżyciel i oskarżony wybierają sobie po 6, przyczem każdy może 3 z przeciwnej strony wyłączyć. Pozostali rozstrzygają sprawę. Nadto oficerowie armii przemysłowej, rodzice i nauczyciele posiadają władzę sędziowską nad nieletnimi” [Świętochowski, dz. cyt., 210].

104]. Zdaniem utopistów, idealny ustrój powinien być efektem powszechnej umowy ludzi równych, wolnych i świadomych swoich uprawnień. Zorganizowany w oparciu o powszechne, przejrzyste i jednoznaczne prawo, „obowiązujące na mocy własnej imperatywności” [Dziżyński, dz. cyt., 103], prawo, które przekracza normy ustanowione przez człowieka, ponieważ przez względny charakter nie mogą one stanowić gwarancji realizacji ideału.

Koncepcja ładu normatywnego, kreowana przez utopistów, może stanowić antytezę porządku istniejącego w rzeczywistości. Jest jego lepszą (być może nawet idealną) wizją. System prawny proponowany przez twórców idealnych społeczeństw charakteryzuje, zdaniem M. Avilesa, ambiwalencja, krytyka prawa, jego konieczność i paradoks [Aviles, dz. cyt., 227].

Ambiwalencja polega na odmiennym uzasadnianiu konieczności występowania systemu normatywnego. Autor dokonuje podziału na utopie anomiczne, w których ideał osiągnąć jest dzięki odrzuceniu systemu prawnego (np. stoicki ideał mędrca lub wizje radykalnie anarchistyczne) i nomiczne, które korzystają z prawa (w tym prawa pozytywnego), jako jednego z narzędzi osiągnięcia owego ideału. Historyczny rozwój myśli utopijnej wskazuje na dość trwałą tendencję wypierania wizji anomicznych i zastępowania ich nomicznymi. Zmniejszanie się dystansu między konstruowanym ideałem i realnymi możliwościami przemiany społecznej, zbliża utopie do polityki. Wspólnota moralna przekształca się w zbiorowość polityczną, a człowiek w dobrego obywatela. Jak podkreśla J. Habermas, „rewolucja przeniosła filozofię z ksiązek do rzeczywistości” [Habermas, dz. cyt., 111]. Utopia staje się zatem alternatywą lepszą i, przynajmniej w oczach utopistów, historycznie możliwą⁶, a instytucje państwa (w tym

⁶ Odnośnie do tego, można wskazać projekt „utopistyki” I. Wallersteina, która będąc wypadkową nauki, polityki i etyki ma za zadanie urealnić możliwość ukonstytuowania się lepszego społeczeństwa: „Utopistyka to poważna ocena alternatyw historycznych, ocena według materialnej racjonalności alternatywnych i możliwych systemów historycznych. Jest to trzeźwe, racjonalne i realistyczne oszacowanie systemów społecznych, narzucanych przez nie ograniczeń oraz obszarów otwartych na ludzką kreatywność. Nie chodzi o doskonałą (i nieuchronną) przyszłość, ale o przyszłość alternatywną, miarodajnie lepszą i historycznie możliwą” [Wallerstein 2008, 33].

system prawny) stają się pożądanym elementem realizacji ładu społeczno – normatywnego.

Krytyka i konieczność prawa prowadzą, zdaniem Avilesa, do fundamentalnego paradoksu myślenia utopijnego. Krytycyzm wobec prawa i instytucji gwarantujących porządek prawny, jako źródeł wszelkiego zła społecznego, idzie w parze z postulatem ich radykalnej reformy, a więc zakłada jego konieczność. Zredukowanie liczby zasad do najbardziej podstawowych, sceptycyzm wobec prawników, sędziów i prawodawców i jednocześnie podkreślanie funkcji prawa jako jednego z istotniejszych elementów osiągnięcia ideału mogą rodzić pytanie, po co prawo w doskonałym społeczeństwie [Aviles, dz. cyt., 227].

Ta konsekwencja tylko pozornie może wydawać się paradoksalna. W potocznym rozumieniu zwykliśmy traktować utopie jako mrzonki, iluzje i formy ucieczki od świata realnego. W rzeczywistości są one próbą odpowiedzi na pytania „konkretnych historycznych społeczeństw. Odpowiedzi udzielają ludzi swoich czasów, bo bunt nie uwalnia nas przecież od zbiorowości, lecz jedynie określa nasze w niej miejsce” [Szacki, dz. cyt., 50]. Być może nie są więc doskonałymi, a jedynie dobrze urządzonymi społeczeństwami (istnienie prawa mogłoby potwierdzać tę tezę) [Ostrowski, dz. cyt., 57]. Traktując prawo jako jeden z instrumentów transformacji społecznej, utopiści nie wiążą z nim nadziei na całkowitą eliminację zła. Nie wierzą też by dzięki niemu można było dokonać radykalnej transformacji ludzkiej natury. Utopie More’a, Bacona, Rousseau czy socjalistów utopijnych nie kreują wizji społeczeństw anomicznych, w których doskonałość przyrody i ludzkiej natury stanowią harmonijną całość, bez konieczności odwoływania się do tworzonych społecznie wzorców i norm. Dostrzegając istnienie konfliktów i potrzebę ich rozwiązywania, wskazują alternatywę w postaci zgodnego z naturą ładu społeczno – normatywnego, w którym prawo ustanowione przez człowieka, pod pewnymi warunkami, może wypełniać społecznie użyteczne funkcje.

BIBLIOGRAFIA

- Aviles M. A. R. (2001), *The Law-Based Utopias*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, (red.), B. Goodwin, London and New York: Routledge.
- Bacon F. (1954), *Nowa Atlantyda*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: PAX.
- Bartnik Cz. (1987), *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice: KSIĘGARNIA ŚW. JACKA.
- Baszkiewicz J., Ryszka F. (1973), *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa: PWN.
- Bauman Z. (2000), *Social Issues of Law and Order*, [w:] "British Journal of Criminology", 40 (2000).
- Bauman Z. (1976), *Socialism. The Active Utopia*, Plymouth: George Allen & Unwin.
- Cassirer E. (1977), *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Delumeau J. (1987), *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa: PIW.
- Dos Reis J. E. (2001), *The Eternal Present of Utopianism*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, (red.), B. Goodwin, London and New York: Routledge.
- Douzinas C. (2000), *Human Rights and Postmodern Utopia*, [w:] "Law and Critique", 11 (2000).
- Dziżyński J. (1975), *Proudhon*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Encyklopedia filozofii*. (1999), (red.) T. Honderich, przeł. J. Łoziński, T. II, Poznań: Zysk i S-ka.
- Engels F. (1949), *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, b. tłum., [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, T. 2, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Habermas J. (1983), *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, (red.), Z. Krasnodębski, Warszawa: PIW.
- Kochan J. (2008), *Czy utopia jest utopią?*, [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku*, (red.), P. Żuk, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kuderowicz Z. (1989), *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa: PWN.
- Kumar K. (2005), *Aspects of the Western Utopian Tradition*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, (red.) J. Rösen, M. Fehr, T. Rieger, New York – Oxford: Berghahn Books.

- Levitas R. (2001), *For Utopia: The (Limits of the) Utopian Function in Late Capitalist Society*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, (red.), B. Goodwin, London and New York: Routledge.
- Merton R. K. (2002), *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska i J. Werenstein – Żuławski, Warszawa: PWN.
- More T. (1954), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa: PAX.
- Murphy M. C. (2005), *Natural Law Theory*, [w:] *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Oxford: Cambridge University Press.
- New Dictionary of Ideas*. (2005), (red.) M. Cline Horovitz, Vol. VI, Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Heaven, Waterville, London, Munich: Thomson Gale..
- Ostrowski W. (1954), *Wprowadzenie do „Utopii”*, [w:] T. More, (1954), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa: PAX
- Owen R. (1981), *Propozycje zmiany ustroju społecznego*, przeł. M. Przyborowska, [w:] M. M. Jelenkowski, (1981), *Owen*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Pańków I. (1990), *Filozofia utopii*, Warszawa: PWN.
- Picht G. (1981), *Odwaga utopii*, przeł. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, Warszawa: PIW.
- Rousseau J. J. (1956), *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa: PWN.
- Rüsen J. (2005), *Rethinking Utopia: A Plea for a Culture Inspiration*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, (red.) J. Rüsen, M. Fehr, T. Rieger, New York – Oxford: Berghahn Books.
- Saage R. (2005), *Utopia, Contractualism, Human Rights*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, (red.) J. Rüsen, M. Fehr, T. Rieger, New York – Oxford: Berghahn Books.
- Sargent L. T. (2005), *The Necessity of Utopian Thinking: A Cross-National Perspective*, [w:] *Thinking Utopia. Steps into Other Worlds*, (red.) J. Rüsen, M. Fehr, T. Rieger, New York – Oxford: Berghahn Books.
- Sikora A. (1989), *Fourier*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Stelmach J., Sarkowicz R. (1999), *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego..

Stillman P. G. (2001), *„Nothing is, but what is not”. Utopias as Practical Political Philosophy*, [w:] *The Philosophy of Utopia*, (red.), B. Goodwin, London and New York: Routledge.

Swieżawski S. (1987), *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków: Znak.

Szacki J. (2000), *Spotkania z utopią*, Warszawa: Wydawnictwo „Sic”.

Świętochowski A. (1910), *Utopie w rozwoju historycznym*, Warszawa: Wydawnictwo Gebethner i Spółka.

Topolski J. (1978), *Rozumienie historii*, Warszawa: PIW.

Wallerstein I. (2008), *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”.

Wódcz J. (2008), *Czy stabilny ład społeczno – normatywny to utopia?* [w:] *Spotkania z utopią XXI wieku*, pod red. P. Żuka, Warszawa: Oficyna Naukowa.