

Arkadiusz Barut

Tradycja i rewolucja.**Konserwatyzm immanentny Josepha de Maistre'a**

Konserwatyzm jako filozofia i doktryna polityczna chce kultywować wartości ponadczasowe, a zarazem chronić czynniki ciągłości społecznej. Poszczególni autorzy konserwatywni kładą nacisk bądź na pierwszy, bądź na drugi cel. Dlatego wyróżnić można dwa typy konserwatyzmu – transcendentny i immanentny¹. Konserwatyzm transcendentny uznaje istnienie prawdy określającej ponadczasowy typ społeczeństwa, niezależnej od wiedzy zbiorowej konkretnej wspólnoty. Empiryczna rzeczywistość społeczna nie ma w konserwatyzmie transcendentnym znaczenia normatywnego. Jest pozytywnie wartościowana o tyle, o ile spełnia ponadczasowy ideał. Możliwe jest jej całkowite odrzucenie.

Doktryna konserwatyzmu immanentnego za podstawowy cel aktywności politycznej uznaje zachowanie społecznej ciągłości, a nie dostosowanie sfery politycznej do ponadczasowej idei. Fundamentalne znaczenie ma tradycja, pojęta nie jako doktryna, lecz czynność przekazująca heterogeniczne treści. Podstawowym kryterium zachowania ciągłości społecznej jest zbiorowa świadomość. Nie jest ona ani jedynym, ani najważniejszym czynnikiem normatywnym, ale też nie może być odrzucona.

Bycie konserwatystą immanentnym było szczególnie trudne we Francji, kraju, w któ-

rym ciągłość społeczna – zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i świadomościowym – została, jak się wydawało, zerwana. Francuski konserwatyzm ma tendencję do „transcendentyzacji” swej doktryny. Niemniej jednak już pierwsi francuscy myśliciele konserwatywni zauważali problem uprawomocnienia ponadczasowego wzorca politycznego i niebezpieczeństwo wynikające z totalnego odrzucenia społecznej teraźniejszości. Pojawił się francuski konserwatyzm immanentny. Miał on ogromny problem z aksjologiczną asymilacją instytucjonalnego i ideowego dziedzictwa rewolucji, której był naocznym świadkiem. Szczególnie trudne było w tym aspekcie zachowanie wierności podstawowym założeniom, decydującym o tożsamości konserwatywnej (takim jak idea społeczności i religijności natury ludzkiej, normatywnego charakteru przeszłości, hierarchiczności społeczeństwa itd.). Dylematy te są w pełni widoczne w pismach Josepha de Maistre'a. W analizach jego myśli często kładzie się nacisk na jej aspekt prawnonaturalny i decyzyjnistyczny². Filozofia i doktryna autora *Wieczorów Petersburskich* zawiera jednak wiele wątków. Rozważaniom na temat „naturalnego” porządku rzeczy towarzyszy koncepcja tradycji jako praktyki społecznej, a podkreślanie roli państwowej dyscypliny – rozważania o społecznych

ograniczeniach władzy. Celem niniejszego artykułu jest analiza występującej u Maistre'a tendencji do konserwatyzmu immanentnego oraz rekonstrukcja metody, za pomocą której próbował on, w zmienionym przez rewolucję społeczeństwie, godzić go z wiernością prawu naturalnemu.

Immanentny charakter konserwatyzmu Maistre'a przejawia się w jego koncepcji poznania, a także w rozważaniach na temat ustroju politycznego. Paradoksalność sytuacji francuskiego konserwatysty immanentnego wyraża się natomiast w idei ontologiczno-antropologicznej oraz stosunku do rewolucji. Każdemu z tych zagadnień poświęcona jest osobna część artykułu.

I. Wiedza jako praktyka społeczna

Maistre uznaje człowieka za istotę znikomą zarówno wobec bożej woli, jak i bożej wiedzy. Niemniej jednak zakłada, że Bóg nie objawia swej woli wprost. W doczesności należy zatem oprzeć się na zbiorowej *doxa*. „Prawa pochodzą więc od Boga w tym sensie, że to On chciał społeczeństwa, chciał także suwerenności praw, bez których społeczeństwo nie istnieje. Prawa pochodzą więc od Boga w tym sensie, że to On chce, aby były prawa i aby być im posłusznym, mimo że prawa te pochodzą od ludzi, skoro są przez nich stworzone”³. U Maistre'a prawda o społeczeństwie i państwie ma charakter metafizyczny, ale objawia się poprzez konwencje. W dyskursie autora *Wieczorów Petersburskich* można wyróżnić kilka rodzajów argumentacji usprawiedliwiających instytucje, wszystkie one jednak opierają się na idei Opatrzności ukrytej za społeczną *doxa*. Do konkluzji o boskim pochodzeniu prawa Maistre dochodzi, opierając się na fakcie jego uznawania przez ludzi. Wskazuje, że gdyby prawo obowiązywało, ponieważ zostało spisane, to ten, kto je spisał, mógłby je odwołać. Nakazy praw, choć skierowa-

ne do człowieka, nie pochodzą z jego woli ani zgody, w przeciwnym wypadku prawo nie mogłoby obowiązywać tych, którzy w aktach tych nie brali udziału⁴. Istotniejsze jest jednak swego rodzaju „wnioskowanie z istnienia”: stabilność i powszechne uznanie danej instytucji, a zarazem jej nieuzasadniałość w indywidualnym horyzoncie poznawczym lub nawet sprzeczność z wynikami jednostkowego osądu etycznego stanowić ma dowód jej nadludzkiego pochodzenia. Maistre w słynnym fragmencie *Wieczorów Petersburskich* wskazuje, że to na mocy wyroków Opatrzności powszechne mniemanie nie uważa katar za zwykłego mordercę. Dzięki temu są ludzie, którzy z czystym sumieniem potrafią ten zawód wykonywać⁵. Królowie, choć prowadzą krwawe wojny, potrafią zapewnić sobie posłuszeństwo, a ich żołnierze nie są uznawani za zbrodniarzy⁶. Dla uzasadnienia zjawisk budzących w indywidualnej perspektywie szczególnie sprzeciw uprawniona jest również argumentacja „użytecznicza”. Człowiek nie może w pełni poznać bożego planu. Z tego też względu powinien zaakceptować istniejące, a przez tradycję uprawnione instytucje ze względu na pozytywne skutki, jakie przynoszą. Dlatego, według Maistre'a, trzeba założyć nieomylność papieża, również jako instytucji politycznej, niezależnie od tego, do jakiego wyznania chrześcijańskiego się należy, ponieważ tylko w ten sposób można zjednoczyć Kościół Chrystusowy, a zarazem zachować porządek społeczny: „Jeżeli dogmaty są bajkami, to trzeba przynajmniej, aby była jedność bajek, co nigdy nie będzie miało miejsca bez jedności doktryny i autorytetu”⁷. „Teokrata” Maistre okazuje się konwencjonalistą: „Jeśli nasze domysły... nie są prawdziwe, są (jednak) dobre, lub raczej, jeśli są dobre, czyż nie są prawdziwe?”⁸

Wolę bożą rozpoznaje się nie tylko poprzez analizę społecznych mniemań, ale przede wszystkim dzięki życiu we wspólnocie, która je wytworzyła. Maistre wska-

zuje, że chrześcijaństwo opiera się nie tylko na literze Biblii, jak uważają protestanci, ale i na tradycji, wspólnym życiu i emocjach. Pismo należy przeżywać sercem. „Jeśli słowo wiecznie żywe nie ożywi pisma, nigdy nie stanie się ono słowem, to znaczy życiem”. W procesie interpretacji Pisma trzeba być posłusznym kapłańskiemu autorytetowi: „nie jest (ono) niczym innym jak portretem Słowa (*Verbe*), które, chociaż pod tym względem nieskończenie godne szacunku, czyż nie musi zachować boskiego milczenia, gdyby komuś przyszła ochota je wypytywać?”⁹ Oparcie się na obyczajach nie jest możliwe bez praktycznej roztropności.

Maistre nie potępia oczywiście wszelkich rozumowych dociekań. Odróżnia „prawdziwego filozofa” od wyznawcy „filozofizmu”¹⁰. Rola wiedzy pochodzącej z poznania indywidualnego jest jednak w kwestiach moralnych i politycznych drugorzędna. Głównym jej zadaniem jest uzasadnianie prawd objawionych. W tym zakresie pełni ona istotną funkcję – spisanie zasad chrześcijańskich staje się konieczne ze względu na ich zagrożenie¹¹. Werbalizacja prawdy chroni ją, ale też, w pewien sposób, umniejsza, odbierając jej wymiar uczuciowy i społeczny. „Stan wojny wzniosł wokół prawdy (nauczania Kościoła katolickiego) mury, które niewątpliwie jej bronią, ale zarazem skrywają (...) ach, to nie to, czego potrzebuje (Kościół), który chciałby uściskać w swych ramionach cały rodzaj ludzki”¹².

U Maistre’a również koncepcja autorytetu zakłada akontemplacyjny i społeczny charakter wiedzy głoszonej przez jego piastuna. Jak stwierdza Maistre, nawet gdy z woli Opatrzności „w początkach istnienia narodów” pojawiali się ludzie „przybrani w moc trudną do pojęcia”¹³, również oni musieli być posłuszni woli bożej wyrażonej w społeczeństwie. Dlatego byli to głównie królowie i arystokraci, do prawodawstwa przeznaczeni przez swą rolę społeczną. Ci „prawdziwi prawodawcy” nie byli teoretykami, działali

„bardziej przez instynkt i intuicję” i „jedynie gromadzili elementy wcześniej istniejące w zwyczajach i charakterze ludów”¹⁴. Dlatego sposób, w jaki dokonali dzieła ustrojowego, jest trudny do zrozumienia: chociaż „każdy lud dominującą cechą i wyróżniający go charakter zawsze zawdzięcza jednemu człowiekowi”, to jednak, „w jaki sposób jeden człowiek może dosłownie spłodzić naród (...) jest, tak jak wiele innych rzeczy, tajemnicą”, nad którą można snuć jedynie „dostojne spekulacje”¹⁵. We współczesnym, dojrzałym społeczeństwie, opartym na wielowiekowej tradycji, Bóg wyznacza daną osobę na autorytet nie poprzez nadzwyczajne okoliczności, lecz szczególną pozycję społeczną – stąd też krytyka obejmowania urzędów przez osoby niezamożne, niecieszące się powszechnym prestiżem¹⁶.

Istotny i być może najbardziej znany element doktryny Maistre’a – idea papieża jako cenzora władców tego świata, ostatecznej instancji odwoławczej w sporach o interpretację prawa bożego – wydaje się zakładać inną koncepcję autorytetu. Papież nie sprawuje władzy politycznej, a jego urząd czerpie uzasadnienie ze szczególnego kontaktu z prawdą ponadczasową. Niemniej jednak należy wskazać, że według Maistre’a zarówno papież, jak i wierni pozostają częścią tej samej praktyki moralnej. Autorytet następcy św. Piotra, będąc czynnikiem popolitycznym, nie opiera się na kontemplacyjnym oddaleniu od spraw tego świata, ani tym bardziej na wiedzy eksperckiej¹⁷. Choć jest nierozzerwalnie związany z konkretną osobą¹⁸, nie wynika z osobistej charyzmy tego, kto go piastuje. Maistre nie wyklucza, że w szczególnych okolicznościach papież może popełnić błąd tak rażący (np. koronując rewolucyjnego uzurpatora), że dyskwalifikuje go w danej sytuacji jako autorytet¹⁹. Funkcję interpretatora prawdy wiecznej sprawuje w rzeczywistości doczesnej. Jego urząd jest fundamentalną, lecz nie jedyną instytucją chrześcijańską wspólnoty.

Założenia te prowadzą Maistre'a do niededukcyjnej koncepcji poznania. Plan boży wyraża się, jego zdaniem, zawsze w konkretności. Bóg działa wprawdzie poprzez prawa uniwersalne, powszechność ta widoczna jest jednak na poziomie boskiej inteligencji, a nie ludzkiego rozumu, który plan boski może pojąć tylko częściowo. O ile dana praktyka społeczna nie jest zagrożona i nie zachodzi konieczność werbalizacji jej podstawowych wartości, poszukiwać należy nie tyle ogólnych praw, ile okazji do zrozumienia konkretnych ich przejawów.

Założenia te wyrażają się w poglądach na sposób interpretacji Biblii. Dla sabaudzkiego „teokraty” Nowy Testament nie ma charakteru dogmatycznej rozprawy: przedstawia „opowieści, przestrogi, moralne prawidła, napomnienia, polecenia, groźby, lecz w żadnym wypadku zbiór dogmatów wyrażonych w stanowczy sposób” – jest więc narracją mającą ukierunkować myślenie, a nie dostarczyć pojęć ogólnych, możliwych do automatycznego zastosowania w każdych okolicznościach. Dlatego wspólnota wiary nie może się opierać na abstrakcyjnych, w pełni skonceptualizowanych prawach: „dogmat jest znany przed pismem”²⁰. Mit i rytuał są jej emocjonalnym spoiwem. Symbole katolickie to nie abstrakcyjne pojęcia, lecz „wyznania wiary służące do rozpoznawania się (...), śpiewamy je w świątyniach na lirze i organach jak prawdziwe modlitwy. Bardzo chciałbym usłyszeć muzyczne wykonanie «Wyznania Augsburskiego» lub Trzydziestu Dziewięciu Artykułów, ale byłoby to zabawne”²¹.

Nie da się zaprzeczyć, że Maistre, szukając argumentów w walce z przeciwnikami ideologicznymi, sięga do koncepcji prawa naturalnego, a także, swoiście pojętych, badań historycznych i socjologicznych – metod stosowanych przez konserwatyzm transcendentny. Na gruncie jego filozofii powyższe źródła poznania tracą jednak, w znacznym stopniu, swój „indywidualistyczny” charakter. Maistre

jest przekonany, że ich analiza nie może dać wyników sprzecznych z nauką tradycji pojętej jako żywa praktyka społeczna.

W koncepcji Maistre'a można odnaleźć ideę prawa naturalnego, pojętego jako system sądów niezależnych od społecznej wiedzy²². Wprowadza on pojęcie metapolityki i formułuje jej prawidła²³. Naturalne zasady, przez niego wskazane, są jednak raczej ideami regulatywnymi niż sztywnymi normami określającymi idealny system ustrojowy. „W żadnym wypadku nie pomyłmy istoty rzeczy z różnorodnością jej przejawów, ta pierwsza jest niezmienna i ciągle o sobie przypomina, druga w pewnym stopniu zmienia się”, „polityka to być może najbardziej ciernista z nauk, ze względu na ciągłe odradzającą się trudność odróżnienia elementów stałych i przejściowych”²⁴. Istnienie tych pierwszych nie eliminuje wciąż podkreślanej powinności opierania się na aktualnej tradycji. Według Maistre'a są pewne ogólne reguły zachowania człowieka i rządu nim. Wskazują one jednak przede wszystkim na jego społeczną naturę i konieczność pokory wobec planów Stwórcy objawionych w historii²⁵. Społecznego charakteru epistemologii nie przełamuje też koncepcja idei wrodzonych. „Musimy, wraz z największymi ludźmi, założyć, że posiadamy idee intelektualne, które nie przeszły wcale przez zmysły i że przeciwna opinia obraża zarówno zdrowy rozsądek, jak i religię”²⁶. Nie znaczy to, by drogą anamnezy można było odnaleźć metody rozwiązywania konkretnych problemów moralnych i politycznych. Obrona idei wrodzonych, prowadzona przez Maistre'a w kontekście krytyki koncepcji Locke'a i Condillaca, ma przede wszystkim charakter polemiczny. Ugruntowując konserwatywny aprioryzm – oparcie się na „przesądach” zwalczać ma aposterioryzm sensualizmu i empiryzmu. W tym aspekcie służy ona obaleniu indywidualizmu epistemologicznego²⁷.

W podobny sposób Maistre wykorzystuje historię i socjologię.

W konserwatyźmie transcendentnym historia służy do formułowania praw *quasi-naturalnych*. Również u Maistre'a jednym z podstawowych sposobów argumentacji jest odwoływanie się do doświadczeń historycznych oraz faktów społecznych. „Historia to polityka eksperymentalna, czyli jedynie dobra. Tak jak w fizyce sto tomów spekulatywnych teorii niknie wobec jednego doświadczenia, tak samo w polityce nie można przyjąć żadnego systemu, jeśli nie jest on mniej lub bardziej prawdopodobnym wnioskiem z dobrze poświadczonych faktów”²⁸. Autor *Rozważań o Francji* zestawia „naturę i historię”, „teorię” i „doświadczenie”²⁹. Jest pod tym względem kontynuatorem tego nurtu w myśli Oświecenia, który najpełniejszy wyraz znalazł u Monteskiusza. Metoda historyczno-socjologiczna, uznająca istniejące instytucje i społeczne mniemania za tylko jedną z przesłanek w ocenie porządku ustrojowego, służyć może jego krytyce. Jednak na gruncie doktryny Maistre'a używa się jej zasadniczo w celach apologetycznych. Chociaż Maistre w oparciu o materiał faktograficzny formułuje uogólnienia³⁰, to jednak zawsze traktuje historię jako konstatację tego, co jest – trwałej rzeczywistości społecznej³¹. Doświadczenie nie jest pojęte jako zbiór danych, z których w drodze indukcji można wyciągać wnioski nieoparte na wiedzy zbiorowej³², „empiryzm” Maistreowski różni się od empiryzmu oświeceniowego³³. Nie opiera się na myśleniu „liniowym” – Maistre zwraca uwagę, że trzeba się wystrzegać ujmowania rzeczy bez kontekstu historycznego, zjawiska społeczne bowiem nigdy nie są takie same: „Każda epoka i każdy naród mają specyficzne cechy, przejawy, które trzeba skrupulatnie badać”³⁴. W tym aspekcie uznać należy, że odwołanie się do metod „naukowych” ma przede wszystkim funkcję polemiczną. Autor *Wieczorów Petersburskich* ma jednak świadomość, że „nieuprzedzone” przesądami badanie historii i społeczeństwa może doprowadzić do zanegowania natu-

ralnego porządku wyrażonego w tradycji³⁵. Sama analiza dziejów, niepoparta pokorą wobec bożej woli, nie wystarczy. „Gdy (...) zbadaliśmy historię, przedyskutowaliśmy wszystkie zagadnienia i wątpliwości, wciąż zamiast prawdy odnajdujemy mgłę ułud”³⁶. Niemożność szczegółowego odkrycia ponadczasowego porządku moralno-politycznego wynika z faktu, że jest on dziełem Opatrzności. Człowiek, akceptując boże rządy nad światem, musi uznać niepoznawalność planów jego Suwerena.

II. Kontekstualizacja projektu politycznego i ustrojowego

„Decyzjonista” Maistre głosi więc uzależnienie polityki od warunków społecznych. Według autora *Wieczorów Petersburskich* wiedzę społeczną, określającą sposoby działań politycznych, asymiluje się w procesie działania praktycznego. Jego zasady, w odróżnieniu od prawd odkrywanych przez nauki przyrodnicze, są z istoty niedostępne indywidualnemu, krytycznemu poznaniu. „Między teoretyczną polityką a twórczym prawodawstwem jest taka sama różnica jak między poetyką a poezją”; „gdy ma się do czynienia ze zwykłym człowiekiem, obdarzonym zdrowym rozsądkiem, to, chociażby w żadnej dziedzinie nie wykazał on jakiegokolwiek zewnętrznej oznaki wyższości, nie można jednak być pewnym, że nie może być on prawodawcą. Nie ma żadnego powodu, by powiedzieć tak lub nie, lecz jeśli chodzi o Bacona, Locke'a, Monteskiusza, powiedzcie bez wahania nie”³⁷. Krytykując projekty reformy szkolnictwa w Rosji zmierzające do upowszechnienia wiedzy naukowej, Maistre zwraca uwagę na niebezpieczeństwo mające polegać na kształtowaniu jednostek krytycznych, niesubordynowanych, pozbawionych ducha publicznego i nieumiejących działać praktycznie. Tymczasem „największy monar-

chowie (...) byli znani ze swego wybornego zdrowego rozsądku, obcego wszelkiemu rodzajowi naukowości”³⁸. Pozytywne przykłady jego zastosowania przynosi, jak uważa autor *Wieczorów Petersburskich*, tradycja klasyczna: w republice rzymskiej, stanowiącej wzór politycznej roztropności, władza ludu i senatu nawzajem się równoważyły. Dzięki brakowi kodyfikacji wykształciła się praktyka, która mogła być, z korzyścią dla republiki, zastosowana w nieoczekiwanych sytuacjach. Również w Wielkiej Brytanii równowagę między trzema władzami zapewnia „angielski zdrowy rozsądek”, który „bez przerwy, choć w różnym stopniu, podporządkowuje teorię: to, co nazywa się zasadami, lekcjom doświadczenia i rozważ. Byłoby to niemożliwe, gdyby zasady te były spisane”³⁹. Prawodawca nie jest w stanie przewidzieć wszystkich przypadków, w których prawo znajdzie stosowanie. Dlatego ustawy, mające ambicje pełnej regulacji życia społecznego i politycznego, „zawsze wystawione na niebezpieczeństwo przez nieoczekiwane sytuacje i osłabione przez wymuszone okolicznościami wyjątki nie trwałyby dłużej niż sześć miesięcy”⁴⁰. O kryzysie społeczeństwa, a w każdym razie jego początkach, świadczy nie tylko obfitość ustaw, ale samo ich spisanie⁴¹. Podziwiana przez świat angielska konstytucja „opiera się wyłącznie na wyjątkach od reguły”. Będąc sposobem dynamicznej interpretacji zwyczajów, jest, jak stwierdza, cytując Davida Hume’a, „cały czas chwiejna i niesforna (*turbulante*)”. Próby jej ustabilizowania poprzez kodyfikację oznaczałyby jej koniec⁴².

Polityk powinien więc szanować wszelkie czynniki kształtujące więź społeczną, w tym również te, które wydawać się mogą irracjonalne. Rządzący muszą respektować okoliczności i charakter narodowy, o ile nie chcą się narażać na zarzut, jak to określił autor *Rozważań o Francji*, „solecyzmu władzy”⁴³. Chociaż lud jest dla Maistre’a jedynie przedmiotem polityki, to jednak jego świadomość stanowi

istotną okoliczność, którą prawowity władca winien brać pod uwagę: „najpotężniejszy suweren (...) jest mocny na miarę środków, których używa i na których używanie zezwala mu opinia”⁴⁴. Zagorzały przeciwnik rewolucji, która kształtowała współczesne mu społeczeństwo, wskazywał więc na potrzebę dostosowania projektu ustrojowego do warunków czasu i miejsca.

Maistre nie odnajduje w przeszłości ponadczasowego modelu państwa. Uznaje wprawdzie, że instytucje polityczne przedrewolucyjnego społeczeństwa stanowią dalekie od doskonałości, ale jednak udane w porównaniu z czasami mu współczesnymi wcielenie wartości wiecznych i choć w obliczu doświadczenia rewolucji kładzie nacisk na konieczność opierania się na „właściwym” wzorze, to jednak nie dedukuje go, we wszystkich szczegółach, z zasad ogólnych. U Maistre’a punktem wyjścia rozważań na ten temat jest idea porządku politycznego pojętego jak wytwór historycznej ewolucji społeczeństwa, produkt nieukończenia dużej liczby czynników. „Żadna konstytucja nie wynika z przemyślanej decyzji”. Konstytucje „bądź kielkowały, jeśli tak można rzec, w sposób niezauważalny, dzięki nagromadzeniu niezliczonych okoliczności, które nazywamy przypadkowymi, niekiedy zaś mają one jednego autora, który pojawia się w sposób nadzwyczajny i zapewnia sobie posłuszeństwo”⁴⁵. W obu przypadkach ustroju nie można zaprojektować poprzez namysł teoretyczny. Maistre krytykuje próby kształtowania społeczeństwa poprzez program polityczno-ustrojowy sformułowany w oderwaniu od jego struktury i samoświadomości. Wiedza o sposobach współzycia społecznego, której nie udaje się ująć w reguły ogólne, nie jest możliwa do pełnej indywidualnej konceptualizacji. Stabilny ustrój musi uwzględniać obiektywne cechy danego społeczeństwa i jego „rozum” zbiorowy – sposoby, w jaki Opatrzność wyznaczyła jego charakter. „Podstawowy zdrowy roz-

sądek” nakazuje szukać uzasadnienia praw bądź w uznaniu, że „suwerenność pochodzi od Boga, bądź że opiera się na pewnych niepisanych prawach od niego pochodzących”⁴⁶. „Co to jest konstytucja? Czy nie stanowi ona rozwiązania następującego problemu: jak, biorąc pod uwagę zaludnienie, obyczaje, religię, sytuację geograficzną, stosunki polityczne, zasoby, zalety i wady określonego narodu, znaleźć prawa, które są dla niego właściwe?”⁴⁷ Społeczeństwo może jedynie sprecyzować w ustawie te instytucje, które już posiada: „prawa ludów (...) są zawsze urzędowymi poświadczeniami wcześniej istniejących praw”, a prawdziwa konstytucja, tak jak niegdyś prawo salickie, „jest zapisana w sercach Francuzów”⁴⁸. Logiczny jest więc wniosek, że nie ma ustroju właściwego dla każdego czasu i miejsca. Nawet oparty na zwyczaju i zadawnieniu ustrój angielski służyć może tylko Anglikom⁴⁹. „Konstytucja stworzona dla wszystkich narodów nie nadaje się dla żadnego”, w każdym ustroju „jest coś, (...) co należy pozostawić w czcigodnej niejasności”⁵⁰.

III. Prowidencjalizm aktywistyczny

Jak jednak pogodzić koncepcję wiedzy jako praktyki społecznej i ideę ewolucyjnej zmiany społeczno-politycznej z wypowiedziami, które, przynajmniej pozornie, wzywają do całkowitego wymazania dziedzictwa rewolucji z ustaw i umysłów? Co więcej, jak rozumieć pojawiające się równocześnie stwierdzenia, które ów program „niezłomności” zdają się podawać w wątpliwość? By to wyjaśnić, należy sięgnąć do ontologicznych i antropologicznych założeń Maistre’a.

W filozofii i doktrynie autora *Rozważań o Francji* wartości fundamentalne są oczywiste. Niewątpliwie jest też, że ich źródłem jest Bóg. Jednak sposób, w jaki Jego wola kształtuje ten świat, oczywisty już nie jest.

Podmiot Maistre’owski nie korzysta z pewności aksjologicznej. Wartości musi szukać w świecie, który, jak mogłoby się wydawać, został przez Boga opuszczony. Paradoksalność wyrazu woli bożej nie może jednak przesłaniać paradoksalności ludzkiej egzystencji, nieskończenie znikomej wobec Boga i jego planów. Człowiek nie powinien więc pochopnie wydawać sądów na temat rzeczywistości. Dla politycznych rozważań Maistre’a punktem wyjścia jest wywyższenie Boga i poniżenie człowieka.

Zdaniem autora *Rozważań o Francji* świat nie istnieje dla ludzkiej wygody. Boże plany wymagają dopuszczenia zła – skutku wolności człowieka: „wszechświat wypełniony jest tylko przemocą, nas jednak rozpieściła nowoczesna filozofia, twierdząc, że wszystko jest dobre, podczas gdy zło skaziło wszystko”⁵¹. Niekorzystne skutki, jakie ontologiczne zło wywołuje dla jednostek, nie mają jednak większego znaczenia. W oczach Boga ludzie występują raczej jako reprezentanci gatunku niż jednostki, a grzech pierworodny ciąży na całym rodzaju ludzkim. W tym sensie nikt nie jest dobry⁵². Koncepcja ta prowadzi Maistre’a do dialektycznego poglądu na doczesność. Według autora *Wieczorów Petersburskich* człowiek nie powinien arbitralnie odrzucać jakiegokolwiek społecznego fenomenu: w świecie stworzonym nic nie jest absolutnie dobre lub złe: „nie ma dobra, którego zło nie plamiłoby i nie osłabiałoby, nie ma zła, którego dobro nie tłumii i nie zwalcza, popychając nieustannie wszystko, co istnieje, ku doskonalszemu stanowi”⁵³. Absolutnie dobra jest tylko harmonia między przeciwstawnymi zasadami, którą wprowadza Stwórca: „w dziełach boskich (...) ogólny porządek tworzą nieregularności wytworzone przez swobodnie działające czynniki”⁵⁴. Z tego punktu widzenia tradycja stanowi dialektyczne i względnie dynamiczne „znoszenie” przeciwności⁵⁵. Człowiek musi zaakceptować heterogeniczności wyrazu woli bożej. Według Maistre’a ustrój Fran-

cji stworzyły: „prawa rzymskie, kościelne, feudalne, zwyczaje saksońskie, normañskie i duńskie, przywileje, przesady i pretensje wszystkich stanów, wojny, rewolty, rewolucje, podbój, wyprawy krzyżowe, wszystkie cnoty, wszystkie wady, wszelka zdobyta wiedza, wszystkie błędy, wszystkie namiętności, wszystkie te działające razem elementy”⁵⁶. Prawda ujawnia się w historii stopniowo. Choć Maistre podkreśla, że jedyny właściwy sposób oddawania czci Najwyższemu wskazuje chrześcijaństwo, identyfikowane z katolicyzmem, to jednak stwierdza zarazem, że również inne postacie religijności są wyrazem zwrócenia się ku Bogu i pełnią funkcję społeczną: „w każdej fałszywej religii zawsze jest domieszka prawdy”⁵⁷. Fundament Europy – chrześcijaństwo – rozwija objawienie ukryte w dawniejszej religii, dlatego francuscy biskupi stali się kontynuatorami celtyckich druidów⁵⁸. Tradycja tworzy się więc poprzez „znoszenie” przeszłości.

W ten sposób Maistre odrzuca pokusę statycznego pojmowania kontekstu instytucjonalnego. Historia, wcielając plan boży, nie jest jego statycznym odbiciem. Każda instytucja objawia swoje właściwe znaczenie poprzez trwanie⁵⁹. Historia nie potrafi zmienić istoty świata, określonej przez Byt przekraczający przypadkowość ludzkiego istnienia. Świat zachowuje swoją tożsamość. Naiwnością byłoby jednak sądzić, że boski wzór kiedykolwiek został w pełni wcielony. Dlatego Maistre widział wady „starego porządku” i nie zamierzał automatycznie do niego powracać. Wskazywał wprawdzie, iż ze względu na słabość ludzkiej natury, reform należy dokonywać z najwyższą ostrożnością: „zawsze będę twierdził, że narody mają wszystko do stracenia burząc swe odwieczne instytucje, zamiast je doskonalić i poprawiać”⁶⁰. Zmian, które dojrzały do ich dokonania, nie da się jednak zatrzymać. Władcy nie mogą zmienić wyroków Opatrzności, charakter ich legislacji musi określać boża wola wyrażona w kształcie społeczeństw.

Czas jako czynnik społecznej legitymizacji jest zarazem jej przejawem. W indywidualnej perspektywie treść bożego ustawodawstwa jest równie paradoksalna, jak zbiorowe mniemanie. Należy więc odnajdywać sens każdej instytucji w społecznym kontekście, miast traktować ją jako wyizolowany obiekt i z tego punktu widzenia poddawać krytyce⁶¹. Sam Bóg „przygotowuje rasy królewskie,” a „czas śpieszy uświęcić prawowitą uzurpację”⁶².

Maistreowska Opatrzność, bezpośrednio kierując dziejami, pozostaje jednak transcendentna. Dawne, udane *coups d'État* dają się, zdaniem Maistre’a, postrzegać jako elementy boskiego planu, ponieważ dały one początek zorganizowanemu, harmonijnemu stanowi społeczeństwa⁶³. Inaczej jest z rewolucją współczesną. U autora *Rozważań o Francji* uprawnienie przez historię ma swoje granice⁶⁴. Doktryna Maistre’a nie dochodzi do punktu, w którym stałaby się historycyzmem. Oprócz szacunku dla bożej woli, wyrażonej w społeczeństwie, człowiek musi też baczyć, by warunki życia zbiorowego nie odwiodły go od jej wypełniania. Przesady nie oznaczają dla Maistre’a zwykłych mniemań tłumu⁶⁵. Wyraźnie dokonuje on rozróżnienia między wolą powszechną (*général*) a pospolitą (*vulgaire*)⁶⁶. Nie wszystko może być asymilowane w pole tradycji. U Maistre’a akceptacja jej dynamiki odnosi się, w zasadzie, do dzieła już skończonego. Dlatego otwartość na nowe jej przejawy nie polega na zawieszeniu sądu moralnego co do zjawisk, takich jak rewolucja, których przebieg w oczywisty sposób świadczy o szatańskiej proweniencji. Są one przez Boga dopuszczane i jako takie wymagają pokory, ich społeczne ślady muszą jednak zostać, w miarę możliwości, wymazane. Bóg nie jest historią, a jedynie się w niej objawia.

Wychodząc z założeń Maistreowskiej epistemologii, nie da się wskazać jednoznacznego kryterium, pozwalającego odróżnić wytwór Rozumu zbiorowego, odbicie

zamysłu Opatrzności od produktu grupowej ignorancji. Mimo to autor *Wieczorów Petersburskich* uważa, że człowiek nie może zajmować postawy kwietystycznej, nawet jeśli stwierdzi, że w świecie wygrywa zło. Wskazuje, iż niemożność dostrzeżenia dobra w doczesności winna skłaniać nie do permissywizmu, lecz, paradoksalnie, do rygoryzmu moralnego. Tworzy koncepcję, którą można określić jako providencjalizm aktywistyczny. Usiłuje ona godzić postawę obrony wartości uznawanych za fundamentalne z akceptacją zmian wartości kontekstualnych, w sytuacji gdy, jak się wydawało, zniszczeniu uległy obie te sfery. Opiera się na idei podmiotu konstytuującego się poprzez uznanie się za byt podporządkowany Bogu, ukrytemu w historycznej przypadkowości, a zarazem żądającemu posłuszeństwa tak, jakby Jego wola została w pełni objawiona. Konserwatysta miał być bezkompromisowy w obronie wartości fundamentalnych – bezrefleksyjne oparcie się na empirycznej woli ogółu nie wchodziło w grę. Zarazem jednak powinien poszukiwać bożych znaków, wyrażonych w dziejach i stosownie do rozpoznanej woli Opatrzności kształtować strategię walki⁶⁷. Człowiek ponosi pełną odpowiedzialność za swoje czyny i w tym sensie jest wszystkim. Zarazem jednak winien być pokorny wobec niezasłużonych klęsk swej opcji politycznej – w tym sensie jest niczym. Wszystkie moralne, społeczne i polityczne idee, również te, za którymi przemawia tradycja, mają tylko względną wartość. Ich zestawienie prowadzi do paradoksu, którego nie może uniknąć ten, kto chce chronić czynniki ciągłości w społeczeństwie usiłującym z nimi zerwać. Niezwykle istotne jest założenie praktyczne stąd wynikające – nie znając w pełni wartości, należy jednak je realizować, wątpiąc w ich doczesny wyraz, należy go szanować⁶⁸. Człowiek, pełen niepokoju, ale i nadziei, powinien poszukiwać dobra. Nawet w obliczu najpotworniejszych zbrodni należy zachować polityczny rozsą-

dek i nie tracić wiary w Opatrzność: „nasi potomkowie, którzy tańczyć będą na naszych grobach, bardzo mało dbając o nasze nieszczęścia, śmiać się będą z naszej obecnej niewiedzy”⁶⁹. Ten, kto jest przepełniony wiarą i ufnością, może, na podstawie bieżących wydarzeń, odczytać część bożego planu. Oczywiście jest, że ogrom nieszczęść, które rewolucja przyniosła, stanowi karę za bieżący winy wcześniej popełnionych. Rewolucja dzieje się po to, by zmyć w krwi winy ludzkości i przywrócić bożą chwałę⁷⁰. Człowiek staje w obliczu zła absolutnego, które zarazem wykazuje boskie pochodzenie.

IV. Rewolucja a czynniki społecznej ciągłości

Providencjalizm aktywistyczny Maistre’a decyduje o jego stosunku do rewolucji. Prowadzi go do poszukiwania kompromisu z przeciwnikami politycznymi i zmienioną przez rewolucję świadomością społeczną. Zdaniem autora *Wieczorów Petersburskich* negatywna jej ocena nie może uzasadniać nieustępliwości, sprzecznej z duchem chrześcijańskiej pokory. Uzurpatorów należy zwalczać poważnie, tak aby nie potęgować nieszczęść i nie odwlekać aktu odkupienia. Rewolucja nie zniweczyła bożego planu, wyrażonego w historii ludów. Zarówno nieprawości *ancien régime*, jak i uzurpacje rewolucjonistów dzieją się tylko na „powierzchni” świata ludzkiego. Istota rzeczywistości, medium bożego objawienia pozostaje nieskażona. Dlatego po zakończeniu rewolucji możliwy jest powrót do właściwego porządku politycznego, w którym przywrócona zostanie cześć dla monarchii, a religia, uwolniona od libertyńskich ataków, znajdzie swe właściwe miejsce. Maistre potępia więc tych, którzy, sprzeciwiając się restauracji, twierdzą, że przyniesie ona tyle samo nieszczęść co rewolucja⁷¹. Providencjalizm aktywistyczny nie wyklucza programu radykalnego. Nie-

mniej jednak założenie „esencjonalnej” ciągłości prawdziwego ładu ma konsekwencje, które radykalizm ten osłabiają.

Maistre, tworzący swą doktrynę w czasach największego triumfu rewolucji, konstatawał, że zarówno we Francji, jak i w całej Europie wciąż istnieją podstawy porządku społecznego. W zdarzeniach rewolucyjnych widać nie tylko chaos, lecz i czynniki przyszłego ładu⁷². Rewolucja, mordując „bardzo katolickiego” monarchę, nie zamordowała Francji. Wskazuje więc, że należy tak walczyć z rewolucją, by historycznej ciągłości do reszty nie zerwać. Przede wszystkim jednak w walce o słuszny ideał nie wolno kierować się swymi osobistymi, choćby nawet usprawiedliwionymi, urazami.

Oznacza to, po pierwsze, nakaz zachowania politycznego rozsądku i niepopadania w sekciarskie zaślepienie. Po drugie, prowadzi do uznania reprezentantów nowej rzeczywistości za partnerów politycznych, a nawet więcej – za zabłąkanych członków wspólnoty narodowej. Wydarzenia rewolucyjne stworzyły nowe okoliczności, które należy wziąć pod uwagę, planując program kontrrewolucji. Republika nie musi być postrzegana jako element społecznej i ustrojowej ciągłości, lecz jako ludzie i ich działania – tak. Maistre stwierdza, że w okresie po 1814 r. przed konserwatystami stało zadanie ucywilizowania nowych barbarzyńców: „Rewolucja nie może skończyć się przez powrót do starego stanu rzeczy, ale poprzez uszlachetnienie stanu, w którym jesteśmy”⁷³. Ma nadzieję, że jej ideowe i instytucjonalne dziedzictwo da się wymazać z ludzkiej świadomości i przy udziale nowych ludzi, których dziejowy kataklizm wyniósł, można będzie przywrócić monarchię. Nawet w zbrodniarzach dostrzega Maistre przejaw wielkości francuskiego ducha. Komitet ocalenia publicznego „był cudem, którego duch wciąż wygrywa bitwy”, a „sprzysiężoną Europę” mógł pokonać tylko „piekielny” geniusz Robespierre’a⁷⁴. „Blask zwycięstw

wymusił powszechny podziw i otoczył imię francuskie chwałą, której nawet zbrodnie rewolucji nie mogły go do końca pozbawić”⁷⁵. U Maistre’a zawsze istotny jest boży plan, który nie ujmuje ludzi według ich indywidualnych wad lub pozornych zalet. „Ludzie mogą sądzić tylko po zewnętrznym pozorze, lecz niejeden szlachcic w Koblencji mógł mieć sobie więcej do zarzucenia niż niejeden szlachcic z lewego skrzydła konstytuanty”⁷⁶. Ludzkie losy, a tym bardziej indywidualne roszczenia, nawet słuszne, mają dla nakreślenia projektu politycznego drugorzędne znaczenie. U Maistre’a zasada ta dotyczy nie tylko garstki złoczyńców – królobójców, którzy zostaną słusznie ukarani po restauracji i których losem żaden uczciwy człowiek nie powinien się przejmować⁷⁷, ale jeszcze bardziej rojalistycznych emigrantów. Muszą oni swój los przyjąć z pokorą, a wszelką zemstę pozostawić królowi, który działać będzie z łagodnością właściwą prawowitemu władcy. Napomnienie to odnosi się w szczególności do szlachty, której wady doprowadzić miały do katastrofy. Opatrzność, chcąc pokarać naród francuski, nie pozwala jej wygrać, skazując wszelkie jej przedsięwzięcia na klęskę. *Noblesse* powinna poddać się okolicznościom, które niechybnie doprowadzą do restauracji, nie czyniąc już „zewnętrznych wysiłków”⁷⁸. W oczach Boga, który uznał za słuszne zesłać na ludzkość straszliwą karę, nikt nie jest bez winy – jeśli ktoś ośmieliłby się arbitralnie wyznaczyć granice królewskiego przebaczenia, to, jak ironicznie pisze cytowany przez Maistre’a kontrrewolucjonista, tylko człowiek „rzadki i niezwykle, o ile taki istnieje, który sam nigdy nie upadł w trakcie tej okropnej rewolucji, którego serce, tak samo czyste jak postępowanie, nigdy nie potrzebowało łaski”⁷⁹. Z drugiej strony Francuzi, którzy w rewolucji uczestniczyli, a nie popełnili najstraszliwszych zbrodni, znajdą godne miejsce w odbudowanej monarchii, szczególnie wtedy, gdy przyczynią się do restauracji. Maistre dopuszcza więc

możliwość przyjęcia w poczet szlachty osób nowych, a przed członkami władz republikańskich roztacza obraz zaszczytów, których dostąpią, jeśli pomogą w powrocie monarchy. Król będzie „dumny z waleczności” republikańskich żołnierzy i „w sercu swym będzie uważał ich za obrońców całości swego królestwa”⁸⁰. Już w czasie rewolucji między Francuzami obu frakcji wytwarza się więź wynikająca ze wspólnego nieszczęścia. Emigrantom daleko już do pychy i nienawiści, „a co do bardziej nieprzejednanych odczuć małej grupy ludzi, nie trzeba o nie dbać”⁸¹. Maistre wyraźnie stwierdza, że interesy narodowe muszą brać górę nad interesem partii i klasy społecznej. Jak wskazuje, ojczyzna świętego Ludwika wciąż istnieje, a jej potrzeby należy przedkładać nad roszczenia partii rojalistycznej: republika francuska „nie ma żadnych sprzymierzeńców”, lecz „ma ich Francja”, której integralność terytorialną obroniła republikańska armia⁸². Emigranci nie powinni się łudzić, że państwa koalicji walczą bezinteresownie. Dla restauracji nie wolno poświęcać całości terytorialnej ojczyzny.

Maistre nie głosi więc programu wypalenia rewolucji ogniem i żelazem⁸³. Jej absolutne zło nieodwracalnie obaliło stary system, daleki o ideału, ale jako „nicość” nie mogło zapuścić korzeni. Kontrrewolucja przebiegała w sposób niezwykle łagodny, oznacza bowiem powrót do właściwego porządku rzeczy, któremu sprzyjał będzie sam Bóg: „Gdy człowiek pracuje nad przywróceniem ładu, łączy się z twórcą ładu, sprzyja mu natura, (...) jego działanie ma w sobie coś boskiego, jest zarazem łagodne i nieznoszące sprzeciwu, do niczego nie zmusza i nic mu nie stawia oporu”⁸⁴.

Konserwatywny augustynizm Maistre’a zakłada ponadto ideę samopoświęcenia. Autor *Rozważań o Francji* chwali rojalistów, którzy pozostali w kraju. Zauważa, że również w reżimie termidoriańskim szlachta mogłaby zdominować stanowiska

dowódcze w armii, gdyby nie jej „delikatność, być może nieszczęsna”⁸⁵. Wskazuje na nieużyteczność kontestowania Republiki „na odległość” w bezpiecznej, lecz gorzkiej sytuacji wygnańca, który przychodzi „prosić o chleb bezczelnych cudzoziemców”⁸⁶. W napisanym na przełomie 1811 i 1812 r. liście do hr. de Blacas stwierdza, iż „nikt, kto podążył za królami, nie może przywrócić ich władzy”. Większość emigrantów nie powinna była opuszczać kraju. Należało, jak stwierdza, „zostać na ziemi pogrążonej w konwulsjach, czynić w miarę możliwości dobro, w miarę możliwości zapobiegać złu i zachowywać nadzieję aż do momentu, gdy stanie się to absurdem. Taki sposób widzenia sprawy czynił mnie zawsze (...) bardzo tolerancyjnym dla każdego czynu dokonanego w kraju, chyba że chodziło o zbrodnię: pod tym względem reguła nie zna wyjątków. Należy odmówić uzurpatorowi tego, co odmówiłoby się legalnemu suwerenowi. Wszystko inne jest dozwolone i nie ma w nim niczego niemoralnego”⁸⁷.

Idylliczny obraz kontrrewolucji przedstawiony w wydanych w 1796 r. *Rozważaniach o Francji* miał niewątpliwie spełniać funkcję perswazyjną. Wypowiedzi Maistre’a z okresu restauracji dalekie są już od ducha powszechnego przebaczenia i narodowego braterstwa⁸⁸. Autora *Wieczorów Petersburskich* znecierpliwiło zbyt długie oczekiwanie na przywrócenie przez Opatrzność naturalnego porządku rzeczy. Po 1814 r. uznał, że z nowymi czasami nie da się jednak iść na ugodę. Mimo to wciąż zalecał ostrożność w realizacji kontrrewolucyjnego programu. Wskazywał, że ideologię rewolucyjną należy z powszechnej świadomości wymazywać stopniowo: „zdusić, delikatnie ją ściskając”⁸⁹. Choć z rewolucją należy się rozprawić zdecydowanie, trzeba jednak to uczynić, uwzględniając okoliczności: „znaleźć środki zdruzgotania rewolucjonistów i ich praw, na ile to możliwe, bez narażania prawowitych suwerenów”⁹⁰. Po 1814 r. można więc w wypo-

wiedziach Maistre'a dostrzec również pewną skłonność do miarkowania ideologicznego radykalizmu. Jego nadzieje na samoistny i pełny powrót „naturalnego” ładu jednak nie sprawdziły się. Restauracja 1814 r. zachowała, jego zdaniem, nową, zdegenerowaną rzeczywistość, przybierając jedynie, w niektórych przypadkach, starą formę. Umarł, wieszcząc rychłe nadejście nowego, o wiele strasznego przewrotu⁹¹.

* * *

Maistre pojmował tradycję bardziej jako społeczną praktykę, niezwerbalizowaną i względnie dynamiczną, niż medium prawa naturalnego. Chcąc być wierny ponadczasowym wartościom, deklarował zarazem pokorę wobec woli bożej, przejawiającej się we współczesnych mu wydarzeniach, które zdawały się je unicestwiać. Program etyczny

niezłomności, a zarazem praktycznej rozważy nie dał Maistre'owi odpowiedzi na konkretne zagadnienia związane z ideowym i instytucjonalnym dziedzictwem rewolucji⁹². Filozofia i doktryna Maistre'a ujawnia wszystkie ograniczenia konserwatyzmu immanentnego, który chce oprzeć się na tradycji i powszechnym mniemaniu w sytuacji, gdy stają się one, stopniowo, coraz bardziej mu obce. Jeśli jednak potraktować wskazania Maistre'a przede wszystkim na płaszczyźnie praktyczno-moralnej, mogą one jawić się jako zrozumiała i racjonalna próba odniesienia się do sytuacji, w której w XIX stuleciu znaleźli się francuscy konserwatyści immanentni. Afirmacja zarówno dobrego Boga, jak i Jego Woli, która kształtuje przeniknięte złem społeczeństwo, uniemożliwia przedstawienie w pełni spójnej i raz na zawsze ustalonej doktryny politycznej. Rozwiązaniem staje się etyczny i polityczny paradoks.

¹ Dychotomiczny podział konserwatyzmu wprowadza np. Adam Wielomski, który wyróżnia tradycjonalizm – oparcie się tradycji jako medium prawa naturalnego, oraz ewolucjonizm, zakładający koncepcję tradycji jako procesu społecznej transmisji (a także typy pośrednie, w tym konserwatyzm niemiecki epoki romantyzmu, por. A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789–1830*, Kraków 2003, s. 22–44) i Jacek Bartyzel, piszący o konserwatyzmie kładącym nacisk na metodę i konserwatyzmie kładącym nacisk na doktrynę (J. Bartyzel, *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce XX w.*, Toruń 2001, s. 28–29).

² Jak wskazał już Jerzy Szacki (J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965, s. 150–151), istnieją rozbieżności zarówno co do rozumienia epistemologii Maistre'a (uznaje się go bądź za przedstawiciela historycznej metody interpretacji społeczeństwa, bądź zwolennika orientacji na prawo naturalne), jak i jego koncepcji ontologicznej (próbuje się oddzielić, tak jak czynił to Charles Maurras, aspekt religijny i polityczny jego filozofii). Według Szackiego J. de Maistre głosił tradycjonalizm umocowany w transcendencji, zakładający poszukiwanie Boga w przekazie kulturowym konkretnych społeczeństw (*ibidem*, s. 150–152). Część komentatorów doktrynę Maistre'a określa jako konserwatyzm liberalny, zbliżony do Burke'owskiego (por. P. Matyaszewski, *La Philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Lublin 2002, s. 195–197).

³ J. de Maistre, *Étude sur la souveraineté*, Lyon 1884, s. 314–315.

⁴ J. de Maistre, *Considérations sur la France, Essais sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruxelles 1988, s. 211–212.

⁵ J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel*, Paris 1821, t. I, s. 42–44.

⁶ *Ibidem*, t. II, s. 2 i n.

⁷ Cyt. A. Wielomski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, s. 367, podkr. w tekście.

⁸ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 54.

⁹ *Ibidem*, s. 233, 232.

¹⁰ *Ibidem*, s. 254–255.

¹¹ *Ibidem*, s. 232, 226.

¹² *Ibidem*, s. 227. W doktrynie Maistre'a społeczny charakter ma nie tylko wiedza, ale również język, niemożliwy do sztucznego zaprojektowania. Bóg mówi poprzez niego do człowieka. Zawarta jest w nim zarówno historia ludzkości, jak i dzieje poszczególnych narodów. Degradacja indywidualna i grupowa przejawia się w degradacji ludzkiej mowy (*ibidem*, s. 257–270), dlatego „nigdy prawdziwy filozof nie może tracić z pola widzenia języka” (s. 270).

¹³ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 83.

¹⁴ *Ibidem*, s. 83–85.

¹⁵ J. de Maistre, *Étude...*, s. 342–343, podkr. w tekście.

¹⁶ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 255.

¹⁷ Por. szczegółowo A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996, s. 199–231.

¹⁸ J. de Maistre, *O Papieżu*, przeł. J. Miłkowski, Kraków 1853, s. 60.

¹⁹ Por. R.P.G. Longhaye, *Dix-neuvième siècle, Esquisses littéraires et morales*, t. I–V, Paris 1900–1908, t. I, s. 177.

²⁰ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 223.

²¹ *Ibidem*, s. 224.

²² Zdaniem Matyaszewskiego J. de Maistre rezygnuje ze stosowania kategorii prawa naturalnego, sprzeciwiając się w ten sposób oświeceniowemu jego rozumieniu. Występuje jednak u niego idea prawa naturalnego jako wewnętrznego przekazu woli bożej, wrodzonemu wszystkim ludziom (P. Matyaszewski, *op. cit.*, s. 287–288).

²³ Przedmowa do *Essais sur le principe générateur des constitutions politiques* w: J. de Maistre, *Considérations...*

²⁴ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 56–57, 197.

²⁵ J. Trybusiewicz, odnosząc się do tego zagadnienia, wskazuje na bardzo ogólny charakter ponadczasowego projektu ustrojowego wskazanego przez Maistre'a (J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 82). Według Szackiego Maistre odróżnia wieczne zasady – boży plan, który w obliczu współczesnych nieszczyść, mogących podważyć wiarę w boską sprawiedliwość, uznać należy za, w zasadzie, niepoznawalny i jako taki mogący być jedynie przedmiotem wiary, od „prawd praktycznych”, którymi należy kierować się w poznaniu społeczeństwa i polityki (J. Szacki, *op. cit.*, s. 112–117).

²⁶ J. de Maistre, *Les Soirées...*, t. I, s. 503–504.

²⁷ Por. A. Gniazdowski, *op. cit.*, s. 142–144. Jak uważa Matyaszewski, koncepcja idei wrodzonych jest argumentem za duchową i mistyczną jednością ludzkości. W tym znaczeniu stanowi kolejny dowód złudności prób poznania indywidualnego i uzasadnia koncepcję powszechnego rozumu ludzkości, ucieleśnionego w tradycji (P. Matyaszewski, *op. cit.*, s. 228–229). W myśli Maistre'a pojawia się też idea indywidualnego oświecenia i poznania intuicyjnego (wpływ na to miała niewątpliwie iluministyczna przeszłość autora *Wieczorów Petersburskich* – por. np. P. Matyaszewski, *op. cit.*, s. 55–95). Jednak ten rodzaj poznania, właściwy przede wszystkim ludom pierwotny i fundatorom narodów, nie niesie, zdaniem Maistre'a, treści sprzecznych z istniejącymi tradycjami. Świadczy raczej o wybraniu przez Opatrzność do dokonania dzieła zgodnego z wolą wcześniej wyrażoną w zwyczajach i instytucjach. Jak pisze Gniazdowski, „O istocie tradycjonalizmu de Maistre'a decyduje (...) przekonanie, iż poznanie intuicyjne, aczkolwiek dostępne człowiekowi, nie jest dlań do końca «naturalne», w tym sensie, że stanowi wyjątek, który potwierdza oraz określa regułę” (A. Gniazdowski, *op. cit.*, s. 134).

²⁸ J. de Maistre, *Étude...*, s. 426.

²⁹ *Idem*, *Considérations...*, s. 55.

³⁰ Np. zasadę, że „wszystkie wolne narody zostały stworzone przez królów. To powszechna reguła, a wyjątki, które mogłyby być wskazane, podpadłyby pod nią, gdyby je przedyskutować” (*ibidem*, s. 84).

³¹ „Mogę na poparcie moich refleksji zacytować wszelkie fakty historyczne”, *ibidem*, s. 98.

³² Jedyną krytyczną funkcją badania historycznego może być, zdaniem Maistre'a, ustalenie, czy dana instytucja wykazuje stabilność. Dlatego stwierdza, że prawa Solona, który działał nie do końca w zgodzie

z wolą bożą, wyznaczającą na fundatorów społeczności monarchów i arystokratów, były „najbardziej krucho” (prawami) w starożytności” (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 83).

³³ „Libertyńską” koncepcję doświadczenia Maistre poddał zacieklej krytyce w *Analizie filozofii Bacona*.

³⁴ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 271–272.

³⁵ W taką pułapkę mieli wpadać historycy badający początki chrześcijaństwa, którzy doszli do wniosku, że papież nie był wtedy uznawany za nieomylnego. Według Maistre’a jest to wnioskowanie o znaczeniu danej instytucji na podstawie jej temporalnych początków, w których jeszcze nie objawiała się jej istota (*ibidem*, s. 233–234).

³⁶ *Ibidem*, s. 121.

³⁷ *Ibidem*, s. 85–86, podkr. w tekście.

³⁸ J. de Maistre, *Quatre chapitres sur la Russie*, [w:] *Oeuvres complètes*, t. 8, Lyon 1884, s. 297–298, 302.

³⁹ *Idem*, *Considérations...*, s. 214–215, 222 przypis, podkr. w tekście.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 215.

⁴¹ *Ibidem*, s. 82.

⁴² *Ibidem*, s. 215–217.

⁴³ *Idem*, *Oeuvres...*, s. 306.

⁴⁴ *Idem*, *Considérations...*, s. 154.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 81, 80, podkr. w tekście.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 213.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 81–82, 211.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 218.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 87, 82. Problemy interpretacyjne stwarza jednak występująca u Maistre’a pochwała monarchii dziedzicznej jako jedynego ustroju w pełni zgodnego z bożym zamysłem. Niewątpliwie Maistre daleki jest w tej kwestii od skrajności. Monarchia dziedziczna ma być właściwa dla większości państw o dużej liczbie ludności, jednak w małych wspólnotach może istnieć system republikański: „rzeczą niemożliwą” jest tylko republika „wielka i niepodzielna” (*ibidem*, s. 55). Ustrój republikański był odpowiedni dla starożytnych Hellenów. W greckich republikach rozkwitły nauki i sztuki, bowiem „każdy naród rozwija wszystkie swe talenty jedynie w ustroju, który mu odpowiada” (J. de Maistre, *Étude...*, s. 532). „Niektóre narody są przeznaczone, może skazane na monarchię elekcyjną” i nie potrafią zaprowadzić u siebie optymalnej formy rządu, jaką jest dziedziczne królestwo. Tak było w przypadku Polski, której dzieło Konstytucji 3 maja, mimo wysiłków, poświęcenia i dobrej woli zarówno narodu, jak i rządzących, udać się nie mogło (*ibidem*, s. 428–429). Niemniej jednak, co zauważa Wielomski, Maistre uznaje monarchię dziedziczną za ustrój właściwy nie tylko dla narodów, które uświęciły ją w swej tradycji (A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 154). Autor *Rozważań o Francji* stwierdza, że chociaż „spoglądano by jak na nierozumnego” na tego, kto opowiadałby się za monarchią dziedziczną przeciw elekcyjnej, to „jednak historia, która jest doświadczalną polityką, wskazuje, że jest ona ustrojem najstabilniejszym, najszcześliwszym, najbardziej naturalnym dla człowieka” (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 197–198). W tym elemencie doktryny wydaje się więc pojawiać sprzeczność. Kwestia ta jest w literaturze różnie wyjaśniana. Zdaniem Wielomskiego J. de Maistre uniwersalizował ideę monarchii dziedzicznej, ponieważ ustrój ten najlepiej, jego zdaniem, odzwierciedlał jednolitość bożej suwerenności (A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 155–156). Według Matyaszewskiego pochwała monarchii dziedzicznej wynika z założeń metodologicznych – arystotelesowskiego trójpodziału ustrojów, do którego imperatywnej mocy Maistre nie przywiązywał zbyt dużego znaczenia. Autor ten wskazuje też, że Maistre akceptuje różne formy monarchii (P. Matyaszewski, *op. cit.*, s. 319–320). Moim zdaniem pochwała monarchii dziedzicznej jako formy najbardziej naturalnej nie przełamuje zasady Monteskiuszowskiej, lecz świadczy o tym, że Maistre uważał ją za ustrój najbardziej uprawomocniony przez czas, okoliczności i społeczne mniemania – w jego czasach większość państw europejskich miała taką „konstytucję”. Rewolucja stworzyła nową formę, wprowadzając ustrój republikański w liczny i potężny naród. Jako boży dopust jest to jednak wciąż wyjątek.

⁵¹ Maistre, *Les Soirées...*, t. I, s. 53, podkr. w tekście.

⁵² Ludzkie dusze tworzą tajemniczą, mistyczną jedność, dlatego na dzieciach ciąży grzechy rodziców, a niewinny odkupuje winy przestępcy (J. de Maistre, *Les Soirées...*, t. II, dialog dziesiąty). Bóg, realizując swoje plany, traktuje zarówno ludzkość, jak i poszczególne narody jako osoby, do których skierowane są napomnienia, przestrogi, a także surowe kary. Działanie praw ogólnych nie jest zawieszane ze względu na istnienie w grzesznym narodzie ludzi rzekomo sprawiedliwych (*ibidem*, t. I, s. 35).

⁵³ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 249.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 16.

⁵⁵ W ten sposób kwestię tę u Maistre'a postrzegają m.in. Gniazdowski (*op. cit.*, s. 123) i Matyaszewski (*op. cit.*, s. 206–207). Jak zauważa Cogordan, Maistre lubuje się w tajemnicy, wynajdując paradoksy w rzeczach na pozór prostych (G. Cogordan, *Joseph de Maistre*, Paris 1922, s. 135).

⁵⁶ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 221–222.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 271.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 101; *idem*, *O Papieżu...*, s. 8.

⁵⁹ Dlatego sens angielskiego prawa *Habeas Corpus* wyznacza fakt, że było ono cały czas zawieszone (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 215). Formy ustrojowe zmieniały się – przed monarchią dziedziczną dominowała elekcyjna, którą porzucono, ponieważ nie była systemem dość stabilnym (J. de Maistre, *Étude...*, s. 428). Teraźniejszość nie jest końcem historii, stanem spełnienia. Nawet religia chrześcijańska nie kończy całkowicie Objawienia, a ludzkość czeka na apokatastazę (A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 371–389).

⁶⁰ J. de Maistre, *Lettres d'un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*, [w:] *Essais sur les délais de la Justice Divine de la punition des coupables suivi de Traité de Plutarque*, Tours 1833, s. 353.

⁶¹ Maistre zaleca np. handel stanowiskami sędziowskimi jako metodę zapewnienia niezależności ich piastunów: „lekarstwo na nadużycie pochodzi z nadużycia” (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 252–255, podkr. w tekście).

⁶² Przedmowa do *Essais sur le principe générateur des constitutions politiques*, [w:] J. de Maistre, *Considérations...*, podkr. w tekście.

⁶³ Podobnie jak u Burke'a, aprioryczne przypisanie prawomocności oddziałuje zwrotnie na rządzących: Samowolę władców hamuje „nade wszystko opinia, ta królowa świata” (J. de Maistre, *O Papieżu...*, s. 100).

⁶⁴ „De Maistre, pisze Wielomski, jako tradycjonalista akceptuje wszystko, co przyniosła historia, nawet jeśli instytucje stworzone przez czas mają charakter republikański” (A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 154). Stwierdzenie takie, choć słusznie wskazuje na immanentny charakter doktryny autora *Rozważań o Francji*, jest jednak zbyt daleko idące.

⁶⁵ Dlatego ludzkie pojęcia winy i niewinności, choć powszechnie uznawane, nie mają przed Bogiem znaczenia (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 23 i n.).

⁶⁶ A. Wielomski, *Filozofia...*, s. 246–247.

⁶⁷ „Z tronem Najwyższego Bytu wiąże nas giętki łańcuch, który nas powstrzymuje nie zniewalając (...) ludzie rzeczywiście robią co chcą, nie mogąc jednak psuć powszechnego planu” (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 15).

⁶⁸ Dla zrozumienia francuskiego konserwatyzmu immanentnego na początku XIX w. pomocne mogą być analizy Luciena Goldmanna. Przedstawia on związki między ideą *Deus absconditus* w myśli Pascala, wyrażającą, jego zdaniem, „światopogląd tragiczny”, a dialektyką. Wskazuje, że podmiot Pascala stoi w obliczu najwyższej pewności – świadomości istnienia prawdy bożej i najwyższej niepewności – swej niewiedzy co do jej treści. Rodzi to esencjonalną sprzeczność ludzkiej egzystencji we wszystkich jej aspektach. Prowadzi zarazem do dialektycznego ujmowania świata (L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris 1959, s. 170). Żadna jego część nie może być bowiem zdefiniowana w sposób pełny, skoro niepewność jest istotą ludzkiej rzeczywistości. Zarazem żadna część nie jest, w tej perspektywie, ważniejsza niż inne. Wszystkie muszą być wzajemnie do siebie odnoszone w procesie uświadamiania sobie nikłości prawdy doczesnej w obliczu prawdy wiecznej. Najpełniejszym wyrazem ontologicznej paradoksalności jest podporządkowanie skończoności nieskończoności, która przecież, jako niepoznawalna, nie istnieje dla człowieka. Interpretacja Goldmanna przedstawia sposób, w jaki założenie o istnieniu prawdy absolutnej i wewnętrznie niesprzecznej może prowadzić do uznania sprzeczności wszelkiej wiedzy. Wskazuje też drogę, którą myślenie dialektyczne zmierza,

poprzez wpisywanie poszczególnych elementów w szersze struktury, do wiedzy pewnej, nie osiągając jednak ani tej pewności (skoro prawda wieczna jest niepoznawalna), ani nawet przyrostu pełności (skoro istotą wiedzy jest paradoks). Idea taka może być podporą konserwatyzmu immanentnego. Chcąc zachować swą tożsamość, musi on zakładać sferę wartości ponadczasowych i potępiać te zjawiska, które, w sposób oczywisty, są z nimi sprzeczne. Zarazem jednak, nie chcąc zrywać społecznej ciągłości, zaprzecza tezie, że wartości ponadczasowe w pełni wyraziły się w określonym momencie historii.

⁶⁹ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 32.

⁷⁰ Nieprawości, za które jest ekspiacja, dopuścił się świat zachodni w „wieku światła”. Francja w nich celowała, sprawiedliwie więc została ukarana najsurowiej (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 25, 38). Rewolucja nie jest szczególnym przypadkiem zwykłych praw rządzących społeczeństwem, lecz ma charakter cudowny (Maistre’owi udało się więc uchwycić wyjątkowość wydarzeń, które miały miejsce pod koniec XVIII w.).

⁷¹ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 163–164.

⁷² Już w 1796 r. zauważał, że rewolucja być może przygotowuje odrodzenie religijne. Próbował wskazać jego oznaki. Wygnanie księży przyczyniło się, jego zdaniem, do upowszechnienia się katolicyzmu w Europie i zmniejszenia wśród innowierców antyrzymskich przesądów. Wywłaszczenia i prześladowania kleru wzmacniają go moralnie i chronią przed napływem karierowiczów (*ibidem*, s. 36–38).

⁷³ Cyt. A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 350.

⁷⁴ J. de Maistre, *Considérations...*, s. 40, 31.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 160.

⁷⁷ Maistre stwierdza zarazem, że duża część zgromadzenia, które Ludwika XVI skazało, działała w stanie częściowej demencji, spowodowanej potwornością chwili (*ibidem*, s. 153).

⁷⁸ *Ibidem*, s. 160.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 151.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 146–147, 139–140.

⁸¹ *Ibidem*, s. 161.

⁸² *Ibidem*, s. 144, 30–31. Longhaye zwraca uwagę na podobne poglądy w tej kwestii wyrażone w *Rozważaniach...* i w korespondencji Maistre’a (R.P.G. Longhaye, *op. cit.*, s. 172).

⁸³ *Ibidem*, s. 123–124, 127, 150–151, 153–156, 163.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 133.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 143.

⁸⁶ J. de Maistre et Blacas: *leur correspondance inédite et l’histoire de leur amitié*: 1804–1820, Paris 1908, s. 151.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 150, podkr. w tekście.

⁸⁸ A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 348–370.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 350, 352, cyt. *ibidem*, s. 353.

⁹⁰ Cyt. *ibidem*, s. 357.

⁹¹ *Ibidem*, s. 364.

⁹² Znamienny jest stosunek Maistre’a do kwestii zwrotu dóbr skonfiskowanych przez państwo, a następnie nabytych przez osoby prywatne. W *Rozważaniach* próbuje tę kwestię minimalizować. Wskazuje, że rewolucyjna anarchia i tak nie pozwala korzystać z nich w spokoju, ponieważ władza może je w każdej chwili odebrać za przyzwoleniem społeczeństwa (J. de Maistre, *Considérations...*, s. 147–149). Ci, co są w ich posiadaniu, winni zaufać królom: „potęga uzurpatorska poświęcała niewinnych, król przebaczy winnym, ta pierwsza unicestwiała własność prawną, ten drugi rozważy, co uczynić z własnością nieprawą” (*ibidem*, s. 138). Jak konkretnie problem ten będzie rozwiązany, tego, przed przywróceniem władzy suwerennej, nie można jednoznacznie stwierdzić. Prawna forma decyzji w tej sprawie będzie „wyczynem legislacyjnym” (*ibidem*, s. 149). Po 1814 r. Maistre już bez zastrzeżeń opowiedział się za restytucją dóbr (A. Wielomski, *Od grzechu...*, s. 360).

Bibliografia

Źródła

- Maistre de J. (1988), *Considérations sur la France, Essais sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruxelles.
- Maistre de J. (1884), *Étude sur la souveraineté*, Lyon.
- Maistre de J. (1864), *Examen de la philosophie de Bacon*, t. I–II, Lyon.
- Maistre de J. (1908), *Joseph de Maistre et Blacas: leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié: 1804–1820*, Paris.
- Maistre de J. (1821), *Les Soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, suivis d'un Traité sur les sacrifices*, Paris.
- Maistre de J. (1833), *Lettres d'un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*, [w:] *Essais sur les délais de la Justice Divine de la punition des coupables suivi de Traité de Plutarque*, Tours.
- Maistre de J. (1853), *O papieżu*, przeł. J. Miłkowski, Kraków.
- Maistre de J. (1884), *Quatre chapitres sur la Russie*, [w:] *Oeuvres complètes*, t. 8, Lyon.

Literatura

- Barczyński J. (2001), *Konserwatyzm bez kompromisu. Studium z dziejów zachowawczej myśli politycznej w Polsce XX w.*, Toruń.
- Cogordan G. (1922), *Joseph de Maistre*, Paris.
- Gniazdowski A. (1996), *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa.
- Goldmann L. (1959), *Recherches dialectiques*, Paris.
- Longhaye R.P.G. (1900–1908), *Dix-neuvième siècle, Esquisses littéraires et morales*, t. I–V, Paris.
- Matyaszewski P. (2002), *La philosophie de la société ou l'idée de l'unité humaine selon Joseph de Maistre*, Lublin.
- Szacki J. (1965), *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa.
- Trybusiewicz J. (1968), *De Maistre*, Warszawa.
- Wielomski A. (2003), *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1789–1830*, Kraków.
- Wielomski A. (1999), *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin.

Tradition and revolution. Joseph de Maistre's conservatism

Summary

The scope of the paper is to examine the political philosophy of Joseph de Maistre. The article presents its “evolutionist” aspect. It manifested itself in the conception of tradition understood as a social practice, non-entirely conceptualised and relatively dynamic one. It is also regarded as the contextualisation of the project of the form of government and the programme of winning over for the “counter-evolution” of the ideological and political opponents. Willing to be faithful to the values, perceived as “natural”, Maistre evolutionism must lead to a doctrinal paradox. However, belonging to the tradition of Pascal's “tragic worldview”, it reflects the situation of French conservatists of the 19th century.