

TOMASZ TULEJSKI

ORCID: 0000-0001-9466-1173

Uniwersytet Łódzki

ttulejski@wpia.uni.lodz.pl

ADAM BOSIACKI

ORCID: 0000-0001-6455-0632

Uniwersytet Warszawski

abosiacki@wpia.uw.edu.pl

Edmund Burke i rewolucyjne korzenie totalitaryzmu

Słowa kluczowe: rewolucja francuska 1789, oświecenie we Francji, egalitaryzm, populizm, totalitaryzm, rewolucjonizm, Edmund Burke (1729–1797), *ancien régime*, Kościół rzymskokatolicki.

EDMUND BURKE AND THE REVOLUTIONARY ROOTS OF TOTALITARIANISM

Abstract

The article discusses the roots of revolutionary totalitarianism in the thought of Edmund Burke, who is considered to be the founder of Anglo-Saxon conservatism. The author of *Reflections on the Revolution in France* insightfully outlined the totalitarian implications of the French Revolution at its initial stage. According to the authors, Burke accurately diagnosed the most important elements of the future totalitarian state, affecting not only institutions, but also the overall social relations and the interplay between the authority and the individual. His reflections on revolutionary ideas and revolutionary practice make him a prophet of future totalitarian regimes, which operated according to the paradigm he diagnosed. Although Burke's theses seem commonly known, a closer analysis shows not only the depth of the inquiry into the French revolution, but also the universality of the argument applicable to other similar social upheavals, a topic the authors of the text would like to present together in a separate form.

Keywords: French Revolution 1789, enlightenment in France, egalitarianism, populism, totalitarianism, revolutionism, Edmund Burke (1729–1797), *ancien régime*, Roman Catholic Church.

Tyrania, moi Lordowie, jest pod każdym względem obrzydliwa; lecz w żadnym wypadku nie jest tak groźna, jak tam, gdzie sprawuje ją wielu tyranów.

William Pitt, Earl of Chatham, *Case of Wilkes. Speech (January 9, 1770)*

Niedźwiedź kocha, wylizuje i uczy swoje młode, lecz niedźwiedzie nie są filozofami.

Edmund Burke, *List do członka Zgromadzenia Narodowego*

Edmund Burke, uznawany za twórcę anglosaskiego konserwatyizmu, przeszedł do historii, gdy w listopadzie 1790 roku opublikował *Rozważania o rewolucji we Francji*, które jak nigdy dotąd miały określić ideę i doktrynę przeciwników nowego ustroju 1789 roku, a w sensie węższym były pionierską, wnikliwą analizą zjawiska rewolucji jako takiej. Czytając „rewolucyjne” teksty Burke’a, uderza ich bezkompromisowy i zajadły czasem ton, w jakim wyraża się o francuskich rewolucjonistach. Wskazuje on na znacznie więcej niż przerażenie Anglika widzącego zagrożenie dla potęgi swej ojczyzny, a który zrozumieć można dopiero z perspektywy wielu lat, gdy widzi się długoterminowe cywilizacyjne konsekwencje wydarzeń w zrewoltowanym Paryżu. Nie należy go też tłumaczyć zgorzknieniem starego wiga, który czuł się niczym wołający na puszczy pośród cieszących się problemami odwiecznego wroga Albionu lub tych, którzy chcieli widzieć w rewolucji francuskiej prostą analogię z Rewolucją Chwalebą. Burke dostrzegł bowiem w rewolucji francuskiej znacznie więcej od nich. Na podstawie informacji płynących z kontynentu, rozmów z imigrantami i swego krótkiego pobytu w przedrewolucyjnej Francji dostrzegł, że „piekielny alembik kipiący tak wściekle we Francji”¹, wypełniony z jednej strony przez idee Woltera, Diderota, Helvetiusa i Holbacha, z drugiej Rousseau i „całą resztę tego osławionego gangu”², jest źródłem, z którego wyrosnąć miał potwór nowego typu państwa, które w imię abstrakcyjnie rozumianej wolności i suwerenności ludu zdeptać miało ową wolność, a z ludu uczynić jedynie masę, którą przemocą można by kształtować w imię szaleńczych idei. Jego umysł pozwolił już w 1790 roku rozpoznać kierunek, w jakim zmierza rewolucja, zanim jego wigowscy oponenci „przyszli do Canossy”. Było dla niego oczywiste to, co potem stało się odkrywcze dla dwu-

¹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków 1994, s. 107.

² *List od Edmunda Burke’a do członka Zgromadzenia Narodowego w odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia wobec jego książki o wypadkach w Paryżu*, przeł. T. Pichór, Warszawa 2012, s. 67.

dziesięciolecznych historyków: że 1789 był „pierwszym rokiem terroru”³. Jako pierwszy opisał praktyczne konsekwencje projektu oświecenia i wyciągnął zeń teoretyczne wnioski, przestrzegając przed bezprecedensową tyranią. Dlatego z takim wrogiem nie mogło być mowy o układach i kompromisie⁴. Zdawał sobie bowiem sprawę, że stawką walki jest przyszłość cywilizowanego świata, a jego obrona uzależniona jest od trafnego zdiagnozowania zła, które mu zagraża. Trzymanie się więc post-westfalskiego paradygmatu oraz utrechtskiej równowagi sił straciło jakiekolwiek uzasadnienie. Stąd też w liście do de Menonville’a pisze,

że jeśli jakikolwiek zagraniczny władca wkroczy do Francji, to wkroczy do kraju morderców, gdzie zwyczaj cywilizowanej wojny nie będą praktykowane. Zresztą Francuzi, którzy tworzą obecny system, nie mają podstaw, by tego oczekiwać. Ci, których wiadomą polityką jest polityka mordu na każdym obywatelu, podejrzanym o niezadowolenie z tyranii, i którzy demoralizują żołnierzy każdego jawnego nieprzyjaciela, muszą spotkać się z nieograniczoną wrogością⁵.

Krucjata, do której wzywał, nie miała być wojną z Francją, której już według niego nie było⁶, a zastąpiła ją Republika Ludożerców⁷ — morderców, którzy przywłaszczyli sobie to miano. Nie miała to być zatem zwykła wojna; jak pisze: „powinniśmy byli poprowadzić nasze wojska do stolicy Zła”⁸. To Zło nie jest dla Burke’a jedynie przenośnią, chwytem retorycznym, ponieważ dla bogobojnego Irlandczyka za kanałem otworzyły się czeluście piekła, z którego wypęłzło stado demonów.

Patrząc dziś na ostatnie 200 lat nietrudno jest stwierdzić, że korzenie totalitaryzmu tkwią w filozofii oświecenia, a bolszewicy czy narodowi socjaliści są kolejnym wcieleniem członków Zgromadzenia Narodowego. Jednak to właśnie Burke jako pierwszy i przez długi czas jedyny wskazywał na tę prawidłowość. Jak pisze Conor O’Brien, „z dzisiejszej perspektywy możemy postrzegać pisma Burke’a przeciwko rewolucji francuskiej jako pierwszy wielki akt intelektualnego oporu wobec pierwszego wielkiego eksperymentu totalitarnej innowacji”⁹. Oczywiście sam wielki wig nie posługiwał się terminologią ukutą dopiero w XX wieku,

³ M. de la Martinière, *Augustin Cochin i „nowa historia” rewolucji*, [w:] *Czarna księga rewolucji francuskiej*, red. R. Escande, Kraków 2015, s. 817; F. Furet, *Terror*, [hasło w:] *A Critical Dictionary of the French Revolution*, red. F. Furet, M. Ozouf, Cambridge-London 1989, s. 143.

⁴ I. Hampsher-Monk, *Edmund Burke’s Changing Justification for Intervention*, „The Historical Journal” 48, 2005, nr 1, s. 92–95.

⁵ *List od Edmunda Burke’a...*, s. 67–68. W cytacie poprawiliśmy niewielki błąd stylistyczny, który wkraśl się w tłumaczenie.

⁶ E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji francuskiej w odniesieniu do innych krajów*, [w:] *idem, O naturze i duchu rewolucji*, przeł. A. Wincewicz-Price, Kraków 2012, s. 306. Jest to polski przekład drugiego z listów cyklu *Letters on Regicide Peace*.

⁷ *Ibidem*, s. 285.

⁸ *Ibidem*, s. 284.

⁹ C.C. O’Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke*, Chicago 1992, s. 596.

lecz w jego krytyce rewolucji francuskiej widać elementy definiujące państwo totalitarne oraz argumenty, którymi potem posługiwać się będą jego konserwatywni i liberalni kontynuatorzy. Jego teoria nie jest systematyczna, jak cała zresztą jego filozofia polityczna, lecz doświadczenie i głęboko sięgająca intuicja pozwoliły mu na zidentyfikowanie natury dramatu dziejącego się za kanałem. Burke należał bowiem do formacji intelektualnej szczególnie wyczulonej na nadużycia władzy, która swe polityczne *credo* formowała w opozycji do monarszego absolutyzmu. Dlatego, jak sam napisał w zakończeniu *Rozważań o rewolucji we Francji*, był człowiekiem,

którego niemal cała publiczna działalność była walką o wolność innych; w którego duszy gniew trwały i gwałtowny rozpalala wyłącznie tyrania; który uczestnicząc w przedsięwzięciach służących ludziom dobrej woli do dyskredytowania potwornego nadużycia władzy, wykrał godzinę przeznaczoną na nasze sprawy; i czyniąc tak, tłumaczył sobie, że nie zdradza swego powołania¹⁰.

Nadużycia takie oraz widmo kolejnych, jeszcze straszniejszych, dostrzegał więc wyraźnie w rewolucyjnej logice oraz dynamice rewolucji zwiastującej podobne tego typu wydarzenia, które miały nastąpić w przyszłości. Absolutystyczne ambicje Stuartów, rzeczywiste czy tylko wymaginowane, były bowiem niczym wobec rządu władzy przedstawicieli ludu zainfekowanych tym, co Edward Gibbon nazywał „francuską chorobą”¹¹.

Wydanie *Rozważań*, choć nastąpiło istotnie przed wielkim terrorem rewolucyjnej Francji, miało miejsce półtora roku po przejęciu władzy przez rewolucjonistów, zapoczątkowanego symbolicznie zburzeniem Bastylii. Dokonane w tym czasie znaczące przeobrażenia państwa, pomimo zachowania jeszcze instytucji monarchii, stanowiły nie tylko istotne *novum* w dotychczasowej teorii państwa¹², ale rodziły też obawy o kształt i ewolucję tego, co miała przynieść przyszłość. Dobrym przykładem są w tym przypadku represje przeciwko określonym przez nową władzę grupowo zwolennikom starego porządku oraz działania części ludu francuskiego, między innymi biedoty miejskiej i wiejskiej, dokonującej marszu na Wersal. Zebrane przez autora fakty oraz oparte nań tytułowe refleksje skupiają się w istocie na dwóch wydarzeniach, uznanych za kluczowe dla całego łańcucha wydarzeń po roku 1790: upaństwowieniu majątku kościelnego i wprowadzeniu tak zwanej konstytucji cywilnej kleru, a zatem atak na Kościół oraz marsz plebsu paryskiego na Wersal w dniach 5–6 października tego samego roku, czyli atak na monarchię. Bezpośrednim natomiast powodem było zebranie Towarzystwa Rewolucyjnego, to jest klubu, którego celem było propagowanie szczególnej interpretacji

¹⁰ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 258.

¹¹ E. Gibbon, *To Lord Sheffield, 1791*, [w:] *idem, Private Letters of Edward Gibbon (1753–1794)*, t. 2, London 1896, s. 237.

¹² Zob. na przykład P. Jędrzejczyk, *Rewolucja francuska i bolszewicka w interpretacji François Fureta*, „*Studia Politicae Universitatis Silesiensis*” 2011, nr 7, s. 64.

chwalebnej rewolucji, tożsamej zdaniem członków klubu z wydarzeniami we Francji (4 listopada 1789 roku).

W odróżnieniu jednak od Anglii, we Francji już 2 listopada 1789 roku Zgromadzenie Narodowe, na wniosek Charles'a-Maurice'a de Talleyrand-Périgord, biskupa diecezjalnego Autun, skonfiskowało cały majątek kościelny, udostępniając go państwu w celu umorzenia długu publicznego. W tym samym roku wprowadzono formę papierowego pieniądza, rozdawanego także zwolennikom rewolucji, gwarantowanego przez domeny narodowe, które posiadacze mogli wykorzystywać na zakup aktywów skonfiskowanych Kościołowi. Choć początkowo używane jako bony skarbowe, wkrótce otrzymały przymusową ofertę, skutecznie zastępując przedrewolucyjne liwry. Niekontrolowane wydawanie dotacji wywołało oszałamiający wzrost inflacji, skutkując niszczącą recesją całej francuskiej gospodarki. Nacjonalizacja majątku kościelnego skłoniła Zgromadzenie Narodowe do zainteresowania się finansowaniem duchowieństwa. Zatwierdzona 12 lipca 1790 roku konstytucja cywilna kleru spowodowała ujednolicenie nowych diecezji z departamentami, których liczbę zredukowano ze stu trzydziestu do osiemdziesięciu trzech. Proboszczowie i biskupi stali się urzędnikami publicznymi opłacanymi przez państwo i jako tacy musieli składać przysięgę konstytucyjną. Kontynuując tradycję gallikańską, mocno zakorzenioną u części przedstawicieli stanu trzeciego i w ideologii francuskiego oświecenia na rzecz sekularyzacji społeczeństwa, deputowani nie prosili papieża o jego osąd w tej sprawie. Pierwsi księża zaczęli więc składać przysięgę nie czekając na orzeczenie papieża. Konstytucja podzieliła ludność na dwa antagonistyczne obozy, z których większość duchownych była „oporna” wobec nowego prawa, jak ujmowali to w tym czasie rewolucjoniści. W marcu 1791 roku papież Pius VI orzekł o sprzeczności z mocy samego prawa konstytucji cywilnej (encyklika *Quod aliquandam*), a miesiąc później w encyklice *Charitas quae* zawiesił *a divinis* wszystkich „konstytucyjnych” księży i biskupów (to jest tych, którzy złożyli przysięgę wierności konstytucji) i wszystkich biskupów przez nie konsekrowanych. Talleyrand, który wśród pierwszych siedmiu przysięgających biskupów był głównym zwolennikiem „cywilnej konstytucji kleru” i sam wyświęcił pierwszych dwóch konstytucyjnych biskupów (tak zwanych tallerandystów, *talleyrandistes*), został następnie ekskomunikowany i wydany ze stanu duchownego.

Wydarzenia te, o czym doskonale wiedział Burke, pogłębiły niezadowolenie dużej części Francuzów. Na początku 1790 roku na południu Francji wybuchła niezgoda między katolikami a protestantami, zaś kwestia przysięgi szybko przerodziła się w gwałtowną konfrontację na zachodzie, w Wandei i Bretanii, regionach silnie katolickich i lojalnych wobec króla, gdzie duchowieństwo, wspierane przez ludność, w większości zajmowało stanowisko nieprzychylnie staremu porządkowi.

Burke, choć długo milczał, w końcu zdecydował się na zabranie głosu na temat wydarzeń we Francji. Podczas przemówienia w czasie debaty o kosztach wojskowych w Izbie Gmin 9 lutego 1790 roku po raz pierwszy publicznie wyraził

dezaprobatę wobec tego, co działo się za kanałem. Odpowiedź Burke’a na słowa chwalcące wydarzenia we Francji i obrady Zgromadzenia Narodowego była bardzo ostra:

gdyby moi przyjaciele naprawdę odważyli się aprobować takie wydarzenia i działania (a daleko mi do tego, by w to nie wierzyć), byłbym zmuszony porzucić tych samych przyjaciół i przyłączyć się do moich najgorszych wrogów, aby z całych sił przeciwstawić się zarówno środkom, jak i celom tych działań oraz przeciwstawić się wszelkiej przemocy ze strony tego nowego ducha innowacji, tak dalekiego od jakiegokolwiek zasady prawdziwej i zdrowej reformy: ducha dobrze dopasowanego obalić państwa, ale całkowicie niezdolnego do ich poprawy¹³.

Równie zdecydowanie odpowiedział Burke 6 maja tego samego roku entuzjście rewolucji — Charlesowi Foxowi, swemu młodszemu partyjnemu koledze, który nową francuską konstytucję określił jako „najwspanialszy pomnik wolności, jaki kiedykolwiek wzniesiono na fundamentach praw człowieka”¹⁴. Burke stwierdził: „Patrząc na francuską konstytucję nie z aprobatą, ale z przerażeniem, ponieważ zawiera w sobie wszystkie te zasady, którym należy się sprzeciwiać, pełne niebezpiecznych konsekwencji, których należy się bardzo obawiać i które należy znienawidzić”¹⁵.

Ten nieprzejednany ton sprzeciwu wobec rewolucji przenika całą narrację „rewolucyjnych” dzieł Burke’a i opiera się na zasadniczym założeniu, że rewolucja francuska jest skazana na katastrofę, ponieważ funduje się ideologicznie na abstrakcyjnych pojęciach, które ignorują złożoność ludzkiej natury i społeczeństw. Burke patrzył bowiem na politykę z pragmatycznego punktu widzenia, odrzucając abstrakcyjny racjonalizm filozofów oświecenia, wedle których politykę można zredukować do zwykłego systemu opartego na matematyce i sztywnej logice dedukcyjnej. Wykształcony na pismach Cyserona, Arystotelesa, Platona, św. Augustyna i Monteskiusza Burke wierzył w rząd oparty jest na uczuciach ludzi, przesądach i historycznej użyteczności, a nie na zimnym rozumowaniu. Dlatego bronił centralnej roli prawa własności prywatnej, tradycji i porządku (gdzie ten ostatni rozumiany był jako przynależność do narodu oraz zbioru wartości pozbawionych świadomych racjonalnych uzasadnień, których gwarancja kieruje ludzi ku wspólnym interesom narodowego dobrobytu i ładu społecznego). Z drugiej strony zdaje sobie sprawę, że towarzyszące rewolucjonistom abstrakcyjne idee wolności, równości i praw człowieka mogą być z łatwością wykorzystane dla usprawiedliwienia tyrańskiej i opresyjnej władzy. W ten sposób wydaje się proroczo przepowiadać katastrofy i okrucieństwa, które wkrótce będą miały miejsce we Francji pod dyktaturą Robespierre’a, a w sensie szerszym także w państwie

¹³ E. Burke, *Substance of the Speech in the Debate on the Army Estimates in the House of Commons, on Tuesday, February 9, 1790*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 3, London 1887, s. 220.

¹⁴ C.J. Fox to R. Fitzpatrick, 30 July 1789, [w:] L.G. Michell, *Charles Fox*, Oxford 1992, s. 111.

¹⁵ *The British Cicero: Or, a Selection of the Most Admired Speeches in the English Language*, Philadelphia 1810, s. 265.

bolszewickim i recypowanych odeń innych państwach radykalnej komunistycznej równości, ewoluujących poprzez system terroru do wszechwładnego państwa. Dlatego Burke oskarżał akolitów rewolucji, że jako architekci ruiny deptali każdą poprzednią zasadę i tradycję w abstrakcyjnym i bardzo niebezpiecznym zamiarze uczynienia *tabula rasa* z długiej przeszłości. Zarzucał też wszystkim, którzy nie szanują zakorzenionej od wieków tradycji, czystą zarozumiałość, potępiając rozum indywidualistyczny i racjonalistyczny, a broniąc zbiorowego i religijnego. Co więcej, uważał, że tego typu zabiegi nie potwierdzały starodawnych i niepodważalnych praw oraz swobód ludzi w królestwie Wielkiej Brytanii. Nie był bynajmniej arystokratą, lecz jak Monteskiusz ewolucyjny historyzm przeciwstawił wynaturzeniom filozofii racjonalizmu¹⁶, poszukując też gwarantów ładu społecznego, stanowiących antidotum na rewolucyjne porządki¹⁷.

Jak już stwierdzono, zdaniem Burke'a rewolucja od samego początku rozpoczęła swoją najokrutniejszą ofensywę przeciwko właśnie religii chrześcijańskiej i Kościołowi. Uznał on już w pierwszych aktach Zgromadzenia Narodowego, zdominowanego przez polityczny dogmat stanu trzeciego, wyraźny atak na chrześcijaństwo, który urzeczywistnił się w konfiskacie mienia Kościoła oraz w cywilnej konstytucji duchowieństwa. Dostrzegał przy tym wzrost kompetencji nowego państwa kosztem wolności jednostek, niemający precedensu w czasach *ancien régime*. Pisał:

Wszystkie te względy sprawiły, że nie wątpię, że gdy utrzyma się ten konstytucyjny dziwłag, Francja będzie rządzona wyłącznie przez agitatorów zgromadzeń, miejskie towarzystwa składające się ze specjalistów od asygnat, pośredników sprzedaży majątków Kościoła, adwokatów, agentów, maklerów, spekulantów, awanturników, tworzących niegodną oligarchię powstałą na gruzach monarchii, Kościoła, szlachty i narodu. Na tym skończą się wszystkie zwodnicze marzenia oraz iluzje równości i praw człowieka. Zostaną utopione, pochłonięte i na zawsze stracone w „bagnie Sorbonis” tej nikczemnej oligarchii¹⁸.

Przyczynią się do tego, pisał Burke, rozmaite *lobbies*, chcące zawładnąć między innymi mieniem kościelnym bądź też próbować rozszerzyć swą władzę (jak choćby żołnierze), jednak w efekcie nowe państwo wzmocni ogromnie swoją pozycję, kosztem nie tylko starych grup społecznych czasów *ancien régime'u*, ale też głosicieli nowego porządku.

W ten sposób Burke jest antenatem dwudziestowiecznych rozważań nad istotą państwa totalitarnego, które koncentrują się (jak w przypadku Friedricha i Brzezińskiego) na instytucjonalnych cechach takiego państwa bądź (jak u Arendt) doszukują się jego źródeł w odrzuceniu projektu oświecenia. Inni natomiast (jak Berlin, Talmon, Furet, Mosse i Voegelin) w oświeceniu właśnie (lub pewnych

¹⁶ K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*, Warszawa 1967, s. 363.

¹⁷ Zob. K. Pielniński, *Konserwatyzm jako oswajanie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke'a)*, cz. 1, Warszawa 1993.

¹⁸ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 208.

jego nurtach) upatrują korzeni totalitarnych ideologii. W tę ostatnią tradycję wpisuje się Burke, więcej nawet, jest w istocie jej założycielem. Wskazuje bowiem, że istotą totalitaryzmu jest odrzucenie prawa naturalnego w jego przedświeceniowej wersji, któremu towarzyszyć musi zajadła wrogość wobec chrześcijaństwa oraz odwołanie się do demokratycznego sentymentu rozumianego nie tyle jako procedura polityczna, co rodzaj politycznego mitu, uzasadniającego wolą i dobrem ludu wszelkie tyraniczne aberracje władzy. Totalitaryzm opiera się bowiem, i widać to doskonale w narracji Irlandczyka, na wolicjonalnym ujęciu polityki, nieugiętej wierze w przyszłość oraz jasnym zdefiniowaniu wroga i przyjaciela. Totalitaryzm jest rewolucyjny, zrywa bowiem z historyczną ciągłością, pragnąc zbudować świat od nowa, niszcząc przy tym wszelkie ślady przeszłości. Jego rewolucyjność nie odnosi się tylko do sfery polityki, lecz obejmuje także rewolucyjną moralność i rewolucję kulturową. Całościowa wizja świata, jaka za nim stoi, powoduje, że chce ogarnąć swym oddziaływaniem całą rzeczywistość, publiczną i prywatną, nic nie jest poza nim, nic nie jest obok niego. Jego utopijność sprawia przy tym, że wobec lekceważenia natury ludzkiej musi ostatecznie sięgnąć do siły, jako ostatniej instancji. Jest ona również instrumentem zdobycia władzy oraz jej utrzymania bez oglądania się na legalność. Tym więc, co połączy wydarzenia we Francji z kolejnymi, dwudziestowiecznymi aktami totalitarnego dramatu, będą także rewolucyjna przemoc i terror, uzasadnione moralnie obiektywną wolą ludu, dobrem ludzkości i historyczną koniecznością, a będące w istocie instrumentem sprawowania przez mniejszość władzy nad większością. Obalenie legalnego porządku niweczy prawowitość rewolucji, nie ma bowiem żadnego powodu, by ludzie mieli słuchać nowych panów, którzy sami są buntownikami. Na pytanie o podstawę posłuszeństwa rząd rewolucyjny ma według Burke'a tylko jedną odpowiedź: „wyślemy wojsko”¹⁹. Geniusz Burke'a polegał więc na tym, że zdał sobie sprawę, że rewolucja francuska nie jest tylko przejściowym wydarzeniem, tranzycją od jednego porządku do drugiego. Rewolucja sama była dla Burke'a nowym porządkiem i w tym zakresie doskonale przeniknęła zamiary, nawet nieświadomione, samych rewolucjonistów. Podobną tezę wyraźniej przejęli następnie Joseph de Maistre i Alexis de Tocqueville.

Burke jako pierwszy dostrzegł więc samą istotę francuskiej rewolucji, narażając się początkowo na niezrozumienie i drwiny, nawet wśród swych partyjnych kolegów. Była to bowiem rewolucja całkowicie odmienna od tych, które miały miejsce w dotychczasowej historii; była „rewolucją doktryny i teoretycznego dogmatu”²⁰, całkowicie lekceważącą moralną, społeczną i polityczną rzeczywistość. Pierwszą rewolucją dążącą do radykalnego przemodelowania relacji we wszystkich tych obszarach, rewolucją, którą Burke, zaznajomiony z filozofią polityczną

¹⁹ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 237.

²⁰ E. Burke, *Thoughts on French Affairs*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 4, London 1887, s. 319.

Hume'a, porównać mógł tylko do rewolucji protestanckiej²¹. Jak zauważył bowiem Horace Walpole na łamach „Anti-Jacobin”: „rewolucja francuska dowiodła, że entuzjazm nie przynależy tylko do religii; że w bluźnieniu Bogu może być tyle samo gorliwości, co w wychwalaniu Go”²². Łączyła je niebываła zajądlność i bezkompromisowość oraz niezachwiana wola narzucenia wszystkim jednego religijnego czy politycznego paradygmatu. W przypadku rewolucji francuskiej dogmatem tym miały być „prawa człowieka i absolutna równość rasy ludzkiej”²³. Kategorie te przeznaczone były do świata funkcjonującego w oparciu o zasadniczo odmienne założenia, który przez rewolucjonistów postrzegany był właśnie z tej przyczyny jako zły, zepsuty i niegodzien trwania. Stąd antyrewolucyjna myśl Burke'a przeniknięta jest przez radykalną dychotomię — rzeczywistości empirycznej oraz projektowanej, starego i nowego człowieka — właściwą dla wszystkich utopijnych filozofii i będących ich konsekwencją totalitarnych systemów politycznych. Burke zwalcza bowiem rewolucję z przyczyn nie tylko politycznych, lecz przede wszystkim moralnych, widząc w niej bezprecedensowe zagrożenie dla wolności, której obrona kazała mu wcześniej uznać zasadność roszczeń amerykańskich kolonistów oraz walczyć o prawa irlandzkich katolików. Rewolucja we Francji była klasycznym przykładem chialistycznej i nihilistycznej rewolucji, o jakiej marzyli utopijni szaleńcy od setek lat. Patrząc na żaloszny obraz byłego Królestwa Francji, Burke konstatawał, że rewolucjoniści zniszczyli konsekwentnie instytucje kulturalne, społeczne, prawne, religijne i polityczne, dzięki którym Francuzi „byli w wielkiej politycznej wspólnocie z chrześcijańskim światem”²⁴.

Zaczynam tej nieznaney wcześniej „nowey anarchicznej tyranii”²⁵, „nienaturalnego, bezczelnego i okrutnego despotyzmu”²⁶ była według niego absurdalna wersja politycznej reprezentacji, jaką niesie z sobą rewolucyjna demokracja i rozumienie tego, czym jest lud. Burke nie potępia z góry żadnej formy ustrojowej, wie, że wszystko uzależnione jest w tym względzie od czasu, miejsca i okoliczności, nawet demokracja może być dla niego ustrojem koniecznym. Odwołując się do autorów klasycznych, przede wszystkim Arystotelesa, uważa jednak absolutną demokrację za ustrój równie zdegenerowany i nieprawomocny jak monarszą tyranię, jako że jest ustrojem, którego fałszywość leży u samych korzeni, ponieważ „głosy większości, bez względu na to, jakich demoralizujących rzeczy nauczają ją jej nikczemni pochlebcy, nie są w stanie zmienić ani duchowej, ani fizycz-

²¹ T. Tulejski, *Czekając na generała Moncka. Źródła Burke'owskiej teorii rewolucji*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 104, 2017, s. 107–124.

²² „Anti-Jacobin” 34, 1798, s. 268.

²³ E. Burke, *Remarks on the Policy of the Allies with Respect to France*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 4, London 1887, s. 413.

²⁴ E. Burke, *Letters on Regicide Peace. Letter I: On the Overtures of Peace*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 5, London 1887, s. 308.

²⁵ E. Burke, *Observations on the Conduct of the Minority, Particular in the Last Session of Parliament*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 5, London 1887, s. 44.

²⁶ *List od Edmunda Burke'a...*, s. 73.

nej istoty rzeczy”²⁷. Tak rozumiana demokracja, oparta na absolutnej równości wszystkich, niesie bowiem za sobą niebывały destrukcyjny i tyraniczny potencjał. Burke pisał:

Jestem jednak pewien, że w demokracji większość obywateli zdolna jest do ciemnienia mniejszości w najokrutniejszy sposób, gdy tylko w ustroju tym pojawia się (a muszą się pojawić) znaczne różnice, i że to ciemnienie mniejszości obejmuje o wiele więcej osób i jest urzeczywistniane z o wiele większą pasją, niż ta, jakiej niemal zawsze można obawiać się pod rządami jednego władcy. W trakcie takich powszechnych prześladowań los ofiar jest o wiele gorszy niż we wszystkich innych ustrojach²⁸.

Demokracja to w istocie rządu zdegenerowanego motłochu, niosącego na pikach głowy Launaya, Bertiera de Savigny i Foullona, krwawy spektakl nieliczący się z żadnym prawem, z żadną ludzką moralnością, rządu kierującego się własną, dziką psychologią tłumu. Jak pisał w jednym z listów, „tyrania wielu jest tyranią zwielokrotnioną”²⁹. Z kolei w *Rozważaniach*, a więc na długo przed masakrami wrześnieowymi, dowodzi:

Niesława spadająca na każdą z jednostek uczestniczących w zbiorowych działaniach jest rzeczywiście mała, oddziaływanie opinii publicznej jest bowiem odwrotnie proporcjonalne do liczby tych, którzy nadużyli władzy. Ich aprobatą dla własnych działań wydaje się im tożsamość z publicznym przyzwoleniem. Dlatego doskonała demokracja jest najbardziej bezwstydną rzeczą na świecie. A skoro jest najbardziej bezwstydną, jest też najbardziej nieustraszona³⁰.

Dlatego, pisze dalej, „dostrzegam równie mało mądrości i celowości co słuszności w ustanawianiu zasady, że liczebną większość należy uznać za naród [*people*] i że ich wolę należy uznać za prawo jako wolę narodu”³¹. I pisze to w roku 1790, gdy dla większości obserwatorów opis patriotów i ludu z roku 1793, autorstwa Taine’a, byłyby majaczeniem szaleńca³², mimo że przemoc motłochu jest tym, od czego zaczyna się prawdziwa rewolucja³³.

²⁷ E. Burke, *Odwolanie od nowych do starych wigów*, przeł. A. Wincewicz-Price, Kraków 2015, s. 285.

²⁸ E. Burke, *Rozważania o rewolucji*..., s. 140.

²⁹ *Right Hon. Edmund Burke to Captain Mercer, February 26, 1790*, [w:] *Correspondence of Edmund Burke between the year 1774–1797*, t. 3, London 1844, s. 147.

³⁰ E. Burke, *Rozważania o rewolucji*..., s. 110.

³¹ E. Burke, *Odwolanie od nowych*..., s. 295.

³² „By zapewnić tym lokalnym władcom podległym im funkcjonariuszy i agentów, których potrzebują, mamy lokalną populację jakobinów i wiemy, z kogo się ona składa — wyrzutki i wykołajeńcy wszelkiego stanu i rodzaju, szczególnie urzędnicy najniższej rangi zazdrośni i rozgoryczeni, zadłużeni sklepikarze, robotnicy bez pracy, bywalcy kawiarni i barów, włóczędzy, nędzne prostytutki — krótko mówiąc, »społeczne robactwo« każdego rodzaju, mężczyźni i kobiety; w tym kilku uczciwców, których zwiodła modna idea; reszta, i to w przeważającej części, to istne drapieżniki, wykorzystujące aktualną sytuację i wyznające rewolucyjną wiarę tylko dlatego, że zapewnia im zaspokojenie ich żądz”, H. Taine, *The French Revolution*, przeł. J. Durand, t. 3, Indianapolis 2002, s. 1098.

³³ B. Baczko, *Robespierre i Terror*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 42, 1997, s. 8–9.

To ostatnie pojęcie jest kluczem do zrozumienia nowej jakości, jaką niesie za sobą rewolucja oraz jej totalitarne konsekwencje. Dla Burke'a lud nie jest bowiem bezkształtną masą, ulem, zbiorowiskiem nierozróżnialnych indywiduów, lecz konkretną, uporządkowaną, hierarchicznie zbudowaną wspólnotą, mającą wymiar moralny. W *Odwołaniu od nowych do starych wigów* pisał:

Aby umożliwić ludziom działanie o doniosłości i charakterze godnych narodu³⁴ [*people*] i aby sprostać celom, dla których daje im się tę możliwość, musimy założyć, że za sprawą bezpośrednich lub pośrednich metod znajdują się oni w stanie zwyczajowej społecznej dyscypliny, w którym przewodzą mądrzejsi, bardziej umiętni i bogatsi, a przewodząc oświecają i chronią słabszych, słabiej wykształconych i mniej obfitujących w dobra fortuny. Jeśli większość nie podlega takiemu reżimowi, trudno uznać, że znajduje się ona w społeczeństwie obywatelskim [*civil society*]³⁵.

Gdy francuski lud przestał być ludem, społeczeństwem obywatelskim, Francja stała się tyranią rozwiązłego, okrutnego i dzikiego tłumu, nieliczącego się z prawami i moralnością, który usiłuje zmienić wszystkie zasady, które dotychczas kierowały światem, i wymusić, by były zgodne z ich czynami i dogmatami. Dlatego, pisze Burke,

plan powierzenia najwyższej władzy w państwie w ręce kościelnych, posterunkowych i innych im podobnych urzędników [...] zachęcanych przez kobiety podlej konduity, właścicieli hoteli, gospód i burdeli, zuchwałych praktykantów, sprzedawców, chłopców sklepowych, fryzjerów, siodlarzy, tancerzy [...], nigdy nie powinien być wprowadzony w życie, i będzie zarówno haniebnym, jak i szkodliwym³⁶.

A zatem w sytuacji zniszczenia społecznej dyscypliny oraz pozbawienia ludu jego naturalnych przewodników nie jest on zdolny do działania, przeistaczając się w zanarchizowaną masę, „rozproszoną rasę zdrajców i włóczęgów”³⁷. Rasa ta jest predystynowana wręcz, by kierowali nią zręczni polityczni prestidigitatorzy, których cechuje „ubóstwo myślowe, prostactwo i wulgarność”³⁸. Dążąc do likwidacji naturalnej arystokracji, francuscy rewolucjoniści nie znieśli bowiem, jak mogłoby się wydawać, społecznej hierarchii, lecz uczynili siebie nowymi przedstawicielami ludu w akcie bezprecedensowej politycznej uzurpacji. Burke dostrzega więc charakterystyczny element późniejszych totalitarnych rewolucji, którym jest wykorzystanie prawdziwego bądź sztucznie wygenerowanego niezadowolenia mas przez politycznych kuglarzy. Rewolucja, o której pisze, jest w istocie rewolucją odgórną. Lud nie odgrywa bowiem żadnej istotnej intelektualnej i politycznej roli w rewolucyjnym przewrocie. Jest tylko zdeorientowanym w sytuacji zakwestionowania naturalnych politycznych autorytetów mięsem

³⁴ W polskim przekładzie *Odwołania od nowych do starych wigów* tłumacz konsekwentnie odwołuje *people* jako „naród”.

³⁵ E. Burke, *Odwołanie od nowych...*, s. 295.

³⁶ *List od Edmunda Burke'a...*, s. 31.

³⁷ E. Burke, *Odwołanie od nowych...*, s. 298.

³⁸ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 97.

armatnim, owcami, które stają się „oczywistą ofiarą szalbierzy”³⁹. Jak pisze Bronisław Baczko, „przeciwstawiany arystokracji »lud« stanowił konstrukcję polityczną oraz figurę symboliczną o dość płynnej i zmiennej treści socjologicznej. Wyposażony natomiast był w jedną tylko wolę i w jedno tylko, jego własne słowo. Głoszenie swojej tożsamości z ludem oznaczało zawłaszczenie tego ludowego słowa”⁴⁰. W narracji rewolucjonistów lud, jako pewien byt idealny⁴¹, i jego wola stały się wytrychem usprawiedliwiającym wszelkie aberracje. Lud jest oczywiście odpowiedzialny, dobry i cnotliwy, lecz rewolucjoniści sami mianowali siebie jego reprezentantami, nawet jeśli rzeczywisty lud miał w tej kwestii inne zdanie⁴². Lud staje się więc bliżej nieokreślonym podmiotem, w istocie pojęciem bez desygnatu, a jego wola artykułowana jest przez nowe rewolucyjne elity — „garstkę łotrów spod ciemnej gwiazdy tyranizujących ten urodzajny kraj i odważnych ludzi”⁴³.

Ostatecznie rewolucyjne zniesienie nierówności tworzy społeczeństwo, w którym nieliczni panują nad masami niewolników. Mniejszość, mieniąca się mianem większości, powołując się na wolę ludu, który utożsamiony został ostatecznie z jego najmniej oświeconą częścią, ustanowiła „tyranię nieporównywalną z niczym, co można znaleźć we współczesnym cywilizowanym świecie”. Jej zwolennicy muszą być więc „miłośnikami nie wolności, lecz [...] najpodlejszej i najniższej ze wszystkich form służebności [*servitude*]”⁴⁴. Wola wszystkich (*volé do tous*), jak chce Rousseau, nie musi być bowiem zgodna z obiektywną wolą powszechną (*volonté generale*)⁴⁵. Nie jest ona wolą całego społeczeństwa, lecz to poszczególni obywatele mają (powinni mieć) wolę powszechną⁴⁶. Gdy jest to zaś konieczne, lud staje się z kolei w propagandowej narracji terminem ekskluzywnym, jako że oznacza tych, którzy ich popierają (wtedy wola powszechna oznacza empiryczną wolę większości) — ci, którzy tego nie czynią, stają się wyrzutkami. Mimo sofistycznych argumentów Rousseau o obiektywizmie woli powszechnej jej empiryczny wyraz polega bądź na rządach uświadomionej i racjonalnej elity, bądź na władzy większości⁴⁷. Jak pisze Slavoj Žižek, „ci, którzy pozostają w mniejszości, nie są po prostu mniejszością; w wyniku głosowania (które jest przeciwne ich indywidualnym głosom) nie dowiadują się, że są po prostu

³⁹ *List od Edmunda Burke’a...*, s. 38.

⁴⁰ B. Baczko, *Robespierre i Terror*, s. 13.

⁴¹ C. Blum, *Rousseau and The Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca 1986, s. 159.

⁴² F. Furet, *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, przeł. B. Janicka, Kraków 1994, s. 62.

⁴³ E. Burke, *Letters on Regicide Peace. Letter I*, s. 332.

⁴⁴ E. Burke, *Odwołanie od nowych...*, s. 204.

⁴⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. S. Baczko, W. Bieńkowska *et al.*, Warszawa 1966, s. 36.

⁴⁶ J. Bałowski, *Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J.J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21, 2012, nr 4 (84), s. 187.

⁴⁷ „Gdy więc przeważa zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było”, J.J. Rousseau, *op. cit.*, s. 127.

mniejszością; dowiadują się, że mylili się co do natury woli powszechnej”⁴⁸. Natomiast wszyscy inni, którzy nie pałają entuzjazmem do hasła *liberté, égalité, fraternité, ou la mort* są tylko niezasługującymi na jakiekolwiek prawa reakcjonistami, agentami Pitta, wrogami ludu i obrońcami *ancien régime*, nawet jeśli wcześniej wspierali rewolucję, a okazali się zbyt mało wobec niej entuzjastyczni lub nie odgadli aktualnej mądrości etapu, jak Żyronda i hebertyści. Jak stwierdza Saint-Just: „Karać winniście nie tylko zdrajców, lecz nawet obojętnych; karać każdego, kto jest bierny w Republice i nic dla niej nie czyni”⁴⁹. W miarę nakręcania się spirali terroru kolejne grupy zostają stygmatyzowane, by wzmacniać poczucie wewnętrznego zagrożenia, a w ten sposób utrzymać władzę. Hasła rewolucji to w istocie nie tyle program, co ultimatum totalitarnej ideologii wobec przeciwników ciągle zmieniającej się rewolucyjnej ortodoksji, formułowanej przez silniejszych, którzy aktualnie dysponują „wyostrzoną przez cnotę” gilotyną. Sieyès już w 1789 roku przyszły konflikt widział jako wojnę domową, wojnę dwóch światów, w której nie ma mowy o litości czy ustępstwie — zwycięstwo albo śmierć, *tertium non datur*⁵⁰. Już wtedy widać specyficzną rewolucyjną perspektywę, która pojawi się później w przypadku kolejnych totalitaryzmów i którą w pełni wcieli w życie rewolucyjny terror — obiektywizację wroga. Subiektywna postawa ofiary nie ma już znaczenia, wystarczy, że należy on do podejrzanej grupy, dlatego nawet Cloots traci głowę, jako że żyje z wysokiej renty i jest cudzoziemcem⁵¹.

Burke w 1790 roku widział więc to, na co ślepi pozostawali inni: nieuniknioną metamorfozę ruchu walczącego przeciwko nadużyciom władzy w partię terroru, czego kulminacją jest władza jakobinów — „najstraszniejsze i najbardziej haniebne zło, jakie kiedykolwiek dotknęło ludzkość, coś, co przekracza wszelkie wyobrażenie niegodziwości”⁵². Immanentną cechą rewolucyjnej logiki, konieczną konsekwencją woli powszechnej Rousseau⁵³, jest bowiem odwołanie się do przemocy i terroru jako pełnoprawnych środków polityki w służbie podyktowanej ideologią zmiany — dążenia do porządku naturalnego⁵⁴. Robespierre, który wcześniej usprawiedliwiał masakry dokonywane przez motłoch⁵⁵, mówił: „Rząd rewolucyjny jest despotyzmem wolności nad tyranią. Czy siła jest tylko po to, by ochraniać zbrodnię? Czyż pioruny nie są przeznaczone, by uderzać w chępliwe

⁴⁸ S. Žižek, *Introduction*, [w:] *Robespierre. Virtue and Terror*, przeł. J. Howe, London-New York 2017, s. 23.

⁴⁹ L. de Saint-Just, *O rząd rewolucyjny aż do wywalczenia pokoju!*, [w:] *idem, Wybór pism*, przeł. J. Ziemiński, B. Kulikowski, Warszawa 1954, s. 69.

⁵⁰ E.J. Sieyès, *What is the Third Estate?*, [w:] *Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*, przeł. M. Sonenscher, Indianapolis-Cambridge 2002, s. 129.

⁵¹ B. Baczko, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, Gdańsk 2010, s. 14.

⁵² E. Burke, *Observations on the Conduct...*, s. 61.

⁵³ S. Žižek, *op. cit.*, s. 22.

⁵⁴ J.L. Talmon, *Źródła demokracji totalitarnej*, przeł. A. Ehtlich, Warszawa 2015, s. 27.

⁵⁵ B. Baczko, *Robespierre i Terror*, s. 10.

głowy?”⁵⁶. Miecz rewolucji nie ma pochwy, republika nie jest bezpieczna, „póki oddychać będzie ostatni wróg wolności”⁵⁷. Terror i cnota są dwiema zasadami rządu rewolucyjnego, „bez cnoty terror jest zgubny, bez terroru cnota jest bezsilna”⁵⁸. Wtórzuje mu Saint-Just: „Zasadą rządu republikańskiego jest cnota, a wobec tych, którzy jej nie pragną — terror”⁵⁹; „Rewolucje kroczą od słabości do śmiałości, od zbrodni do cnoty”⁶⁰; „sprawiedliwość nie jest łagodnością: jest surowością”⁶¹. Więcej nawet, terror nie jest zaledwie surową, bezlitosną sprawiedliwością, a emanacją samej cnoty. Kategorie cnoty, sprawiedliwości, przemocy ulegają więc całkowitemu zatarciu, są nierozróżnialne zarówno w teorii, jak i w praktyce. Robespierre posuwa się nawet do określenia śmierci dla przeciwników najwyższą formą łaski, w której zbiegają się surowość i miłość rządu republikańskiego⁶². Wstrząśnięty owym miłosierdziem Burke pisze o przywódcach rewolucji: „W alejach ich akademii u kresu każdej perspektywy widzimy wyłącznie szubienice”⁶³. Na śmierć zdaniem rewolucjonistów zasługują wszyscy, którzy sprzeciwiają się „dobru ludzkości”, a „odkrywając jakie mordy dają ustanowieniu ich tyranii, stały się one ich głównymi siłami i środkami, którym zawierzali i które wykorzystują”⁶⁴. Przestrasza budzi w nim całkowite pogwałcenie idei rządów prawa, niemieszczące się w politycznej perspektywie Anglika. Rewolucyjne prawa nie opierają się bowiem na konstytucji, która zresztą nie weszła w życie, lecz na teorii rządu rewolucyjnego⁶⁵, sięgającego do wszelkich środków, by ocalić republikę⁶⁶. Jak zauważyła Hannah Arendt, konieczność i przemoc są

⁵⁶ M. Robespierre, *On the Principles of Political Morality that Should Guide the National Convention in the Domestic Administration of the Republic*, 5 February 1794/18 Pluviôse Year II, [w:] Robespierre. *Virtue and Terror*, s. 166.

⁵⁷ L. de Saint-Just, *O rząd rewolucyjny...*, s. 69.

⁵⁸ M. Robespierre, *On the Principles of Political Morality...*, s. 166.

⁵⁹ L. de Saint-Just, *Fragmenty o instytucjach republikańskich*, [w:] *idem, Wybór pism*, s. 238.

⁶⁰ L. de Saint-Just, *Sprawozdanie o osobach uwięzionych*, [w:] *idem, Wybór pism*, s. 100.

⁶¹ *Ibidem*, s. 97.

⁶² M. Robespierre, *On the Principles of Political Morality...*, s. 168.

⁶³ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 95.

⁶⁴ *List od Edmunda Burke’a...*, s. 67.

⁶⁵ „Teoria rządu rewolucyjnego jest tak nowa jak rewolucja, która ją stworzyła. Nie należy jej szukać w książkach pisarzy politycznych, którzy nie przewidzieli tej rewolucji, ani w prawach tyranów, którzy zadowalają się nadużywaniem swojej władzy nie przejmując się zbytnio jej prawowitością [...]. Rząd rewolucyjny potrzebuje nadzwyczajnych kompetencji, ponieważ jest w stanie wojny. Podlega mniej jednolitym i mniej rygorystycznym zasadom, ponieważ okoliczności, w których działa są burzliwe i zmienne, a przede wszystkim dlatego, że jest nieustannie zmuszony do szybkiego wdrażania decyzji, by stawić czoła nowym i nagłym niebezpieczeństwom. [...] Rząd rewolucyjny jest winien dobrym obywatelom pełną ochronę, wrogom ludu winien jest jedynie śmierć”, M. Robespierre, *On the Principles of Revolutionary Government* 25 December 1793, [w:] *Documents on Terror. Terror at Work*, s. 105–106, <https://moodle.swarthmore.edu/mod/resource/view.php?id=196574> (dostęp: 14.12.2022).

⁶⁶ K. Muszyński, *Trybunał Rewolucyjny jako element systemu Terroru. Autonomizacja i administratywizacja Trybunału Rewolucyjnego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 67, 2015, nr 2, s. 31–60.

bowiem immanentnymi znamionami rewolucji, jej siłą napędową, która ma, jak chciał Rousseau, „zmusić do wolności”⁶⁷, czyli do racjonalności podporządkowania się woli powszechnej. Dla Burke’a było tymczasem oczywiste, że przemoc, która początkowo miała prowadzić do dobra publicznego, stała się celem samym w sobie, a dobro ludu jedynie pretekstem. Stanowi ona „krótszą drogę do celu niż ta wiodąca przez moralne cnoty”⁶⁸.

Nie ma przy tym Burke wątpliwości, że rewolucyjna zawierucha nie jest tylko wynikiem rzeczywistego niezadowolenia mas, lecz przede wszystkim ich infiltracji przez anarchiczne doktryny filozoficzne oświecenia. Głównego winowajcę tej infekcji znajduje w osobie Rousseau, którego bezpośrednio obarcza odpowiedzialnością za wydarzenia we Francji i przyznanie masom politycznej podmiotowości. Docenia destrukcyjną rolę racjonalizmu Woltera, Holbacha, Condorceta, Sieyèsa, Diderota i Helvetiusa, lecz za najważniejszą przyczynę rozkładu uważa romantyczny sentymentalizm literata z Genewy. Złym demiurgiem rewolucji, jej personifikacją, jest bowiem dla niego Robespierre, dla którego Rousseau był wzorem i o którym pisał: „Boski człowieku [...] od najmłodszych lat nauczyłeś mnie doceniać godność natury i refleksję nad wielkimi zasadami porządku społecznego”⁶⁹. Przede wszystkim Rousseau stoi więc za tym, co Burke nazywa nową moralnością. Jego bardzo osobista krytyka tego „instruktora etyki próżności”⁷⁰ jest tak zajadła i bezkompromisowa, że nie powstydziliby się jej francuscy reakcyjniści. Datuje się ona zresztą już na okres przedrewolucyjny, gdyż Burke w roku 1759 w „Annual Register” zamieścił ostrą krytykę *Listu do d’Alemberta*, a w roku 1762 na tych samych łamach nie zostawił suchej nitki na *Emilu*⁷¹. Pisma rewolucyjne są więc tylko zwieńczeniem jego niechęci, a praktyka polityczna dostarczyła mu wyłącznie dodatkowych argumentów.

Nie jest to krytyka filozoficzna, jako że sam Burke stroni od zbędnej metafizyki, lecz krytyka empirycznych konsekwencji idei autora *Umowy społecznej*. Burke doskonale wie, że idee mają konsekwencje, patrzy zatem na rewolucję przede wszystkim jako socjolog, a nie filozof polityki⁷². Rewolucja nie była oczywiście zjawiskiem jednorodnym, lecz Burke dokonuje jej redukcjonistycznego ujęcia, spoglądając empirycznie na całość zjawiska⁷³. Interesują go nie abstrakcyjne spory, które nie zmieniają w istocie jej sensu, lecz sfera *praxis*, w której toczy bój ze swymi wrogami. Swe opinie formułuje nie na podstawie manifestów

⁶⁷ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991, s. 116.

⁶⁸ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 99.

⁶⁹ Cyt. za: P. McPhee, *Robespierre. A Revolutionary Life*, New Haven 2012, s. 107.

⁷⁰ *List do Edmunda Burke’a...*, s. 59.

⁷¹ M. Qvortrup, *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau. The impossibility of reason*, Manchester-New York 2003, s. 42.

⁷² M. Freeman, *Edmund Burke and the Theory of Revolution*, „Political Theory” 6, 1978, nr 3, s. 280–281.

⁷³ G. Dart, *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge-New York-Melbourne 2003, s. 14.

swych oponentów, lecz owoców, jakie wydają. O członkach Zgromadzenia Narodowego zaczytanych w Rousseau pisze więc: „Jego krew przesączyli do swoich umysłów i do swoich zwyczajów. Jego studiują, nad nim medytują i rozmyślają w czasie wolnym od żmudnych niegodziwości dnia codziennego czy też rozpusty nocy. Rousseau jest ich kanonicznym pismem świętym, w jego życiu zawarty jest dla nich kanon Polikleta, on sam jest wzorcem doskonałości”⁷⁴. Tak wielka popularność tak nikczemnego człowieka wzięła się z tego, że dał on rewolucjonistom substytut zasad, które chcieli zniszczyć, a na których ufundowany miał zostać nowy porządek. O ile stara moralność preferowała pokorę, cnotę i w ogóle system wyrosły na chrześcijaństwie, o tyle rewolucjonistami kierowała nieokiełznana pycha i próżność, którym „niepoczytalny Sokrates Zgromadzenia Narodowego”⁷⁵ dał teoretyczne uzasadnienie i usprawiedliwienie.

Tylko pycha i próżność stać mogą za tak radykalnym planem zniszczenia starego i budowy nowego świata, bez liczenia się z ludzką naturą i intelektualnymi ograniczeniami. Dlatego, jak przenikliwie zauważył stary wig, jasne jest, że „dzisiejsza rebelia jest prawowitym potomstwem próżności, które ten bunt obłudnie codziennie żywi”⁷⁶. Istotą rewolucji, jej fundamentem i warunkiem powodzenia była bowiem rewolucja moralna, mająca na celu wywrócenie do góry nogami dotychczasowych kategorii dobra, by potem zabrać się za prawdę i piękno. Jak opisuje to Burke, celem rewolucjonistów było „przekształcenie wszystkich naturalnych i społecznych emocji w rozдутą próżność”⁷⁷ pod płaszczykiem odrodzenia moralnej kondycji człowieka⁷⁸. Tak zdeformowany świat wartości, po zniszczeniu historii, hierarchii i autorytetu, może stać się podstawą stworzenia nowego człowieka i państwa⁷⁹. Dlatego tak istotne stało się dla tej moralnej i kulturowej rewolucji uderzenie w tradycyjną moralność oraz będące jej nośnikami szlachtę, kościół oraz rodzinę, czyli instytucje, które są dla Rousseau i jego pogrobowców przyczyną ludzkiej niedoli⁸⁰. Skoro są złe, a ludzka natura dobra, to tylko właściwie zaprojektowane instytucje mogą dać człowiekowi szczęście i wolność⁸¹. Drogą do tego jest przemodelowanie człowieka i zwrócenie go ku naturalnym instynktom i pragnieniom⁸². Należy ulepić go na nowo, wykorzenić egoizm, by

⁷⁴ *List od Edmunda Burke’a...*, s. 56.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 58.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 60.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 57.

⁷⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Kraków 1956, s. 13–14.

⁷⁹ B. Willey, *The Eighteenth Century Background*, New York 1950, s. 249.

⁸⁰ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 14–19.

⁸¹ Jak pisze Saint-Just, „instytucje są gwarancją rządu wolnego ludu przeciwko zepsuciu obyczajów”, *idem*, *Fragmenty o instytucjach republikańskich*, [w:] *idem*, *Wybór pism*, s. 223.

⁸² „Ustalmy jako zasadę niezaprzeczoną, że pierwsze poruszenia wrodzone są zawsze dobre; że nie ma wrodzonej przewrotności w sercu ludzkim, nie ma w nim ani jednego występku, o którym

chciał tego, co zgodne jest z wolą powszechną, tego, czego chcieć powinien, by „posłusznie z własnej woli i łagodnie znosić jarzmo szczęśliwości publicznej”⁸³.

Zdaniem Burke’a problem nie leżał jednak w instytucjach — te można obalić, lecz w ich miejsce trzeba powołać nowe. Pycha, zemsta i niegodziwość mogły przetrwać mimo instytucjonalnych zmian. Ci, którzy wierzyli, że dzięki zmianie instytucji da się je zniszczyć, są sami ofiarami tych odwiecznych ludzkich wad, tym razem ujawniających się pod przykrywką ideologii. Problemem nie jest władza, immanentny element każdego społeczeństwa, lecz ludzka natura, której ułomność zawsze będzie się objawiać. Jak pisze:

Straszycie się wzajem duchami i widmami, a rabusie plądrują wasz dom. Tak to się dzieje z tymi, którzy grzebiąc w śmietniku historii myślą, że wydali wojnę nietolerancji, pysze, okrucieństwu, choć pod pozorem odrazy wobec niegodnych zasad dawnych partii uprawomocniają i karmią te same odpychające wady w innych fakcjach, może nawet gorszych⁸⁴.

Burke określił pierwszą część rewolucyjnego porządku jako powstałą w umysłach i działach filozofów i ich ideologiach, które zdominowały kulturę francuską już od przełomu wieków XVII i XVIII, kiedy kiełkował nurt francuskiej filozofii, nazwanej wkrótce Wiekiem Oświecenia (*Le Siècle des Lumières*). „Świeccy kaznodzieje”, jak nazwał ich w książce⁸⁵, początkowo podlegali w swym piśmiennictwie jakiejś formie kontroli merytorycznej francuskiej akademii, założonej, co mało znane, w pierwszej połowie XVII wieku (rok 1635), przez kardynała Richelieu, a sygnowanej przez Ludwika XIII. Emancypacja nowych filozofów rosła, tracąc nie tylko mecenat Korony i Kościoła, ale także uczestniczącej w życiu publicznym części arystokracji, i stając się prawdziwym przemysłem produkującym dzieła oraz hasła nowej ideologii. Analogiczne treści zaczęto wyklądać na francuskich uniwersytetach⁸⁶. Filozofowie i ideolodzy zreorganizowali się szybko wokół powstałych firm wydawniczych, z których najbardziej znana zapoczątkowała ogromny, jak wiadomo, projekt tak zwanej Encyklopedii (podobnie jak rewolucja nazwanej szybko „wielką”), występujący wyraźnie przeciw dominującej religii chrześcijańskiej.

Jak już wspomnieliśmy, zgodnie z wizją Burke’a rewolucja została sprowokowana także przez wierzycieli państwa, gotowych przejąć ziemie kościelne, aby móc następnie kontrolować całe społeczeństwo oraz zbiorowość zdominowaną przez świecką klasę intelektualną (ateistyczną bądź deistyczną). Pisał, że w wielu miejscach w Europie państwa pogrążyły się w coraz większych długach, które wkrótce doprowadziły je do bankructwa, do tego stopnia, że stały się łatwym łupem dla własnych wierzycieli.

nie można by powiedzieć, jak i którędy się tam dostał”, J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. J. Legowicz, t. 1, Wrocław 1995, s. 89.

⁸³ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 52.

⁸⁴ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 156.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 32

⁸⁶ *Ibidem*.

Burke sądził, że porozumienie między tymi wywrotowymi grupami nie było przypadkowe. Istotnie w ostatnich dziesięcioleciach z nasion zasianych przez kulturę oświecenia narodziły się wielkie i niebezpieczne spiski, o których snuł rozważania.

Dla Burke'a, wychowanego w angielskiej tradycji parlamentarnej, spory, debaty, dyskusje i kompromisy były sednem praktycznej polityki. Tymczasem Francuzi chcieli przy pomocy sztucznych narzędzi powołać do życia naród oparty na jedności i jednomyślności. A jeśli grupy czy jednostki nie wpisują się w nie, wtedy *casus* Wandei pokazuje, co z nimi uczynić. Z tego powodu Zgromadzenie Narodowe — „synagoga antychrysta”⁸⁷ — chce wychować młode pokolenie w pogardzie wobec starych instytucji, „podżegane do tych diabelskich skłonności i namawiane, by to one były powodem ich działań”⁸⁸, zniszczyć relacje małżeńskie i rodzinne, przekreślić cały system dotychczasowej naturalnej moralności, będący fundamentem starego porządku. Aby osiągnąć suwerenność czystą, wolną od wpływów społecznych, która obejmie całą osobowość człowieka, konieczne jest zniesienie tradycyjnych lojalności społecznych. Nowi panowie Francji w ten sposób „ustanowili system najbardziej rozwiązły, sprostytuowany, wyuzdany, z jakichkolwiek dotychczas znanych, równocześnie najbardziej grubiański, prostacki, dziki i okrutny”⁸⁹. W tym systemie odnowionej moralności „małżeństwo zostaje zredukowane do najpodlejszego konkubinatu; zachęca się dzieci do podrywania gardel rodzicom; matki uczą się, że czułość nie jest częścią ich charakteru”⁹⁰. Totalitaryzm jest bowiem, jak chce Raushning, przede wszystkim ideologią nihilizmu, skierowaną przeciwko etyce tradycyjnego społeczeństwa oraz jego formom strukturalnym.

Jedyna lojalność, jaka się liczy, to lojalność wobec państwa. Wola powszechna wymaga bowiem bezwzględnego posłuszeństwa od każdej jednostki i pociąga za sobą obowiązek oddania państwu wszystkiego, co uzna ono za konieczne⁹¹. Zniszczenie wszelkich więzi międzyludzkich, podstawowych relacji i zobowiązań przez „nową szkołę mordów i barbarzyństwa”⁹² ma osłabić wspólnotę, która nie będzie już w stanie sprzymierzyć się przeciwko tyranii. Nie będzie więc człowieka prywatnego, a tylko publiczny, lojalny wyłącznie wobec państwa. Likwidacja przywilejów arystokracji, duchowieństwa, odrębności lokalnych niszczy też to, co dla Burke'a tak ważne dla zachowania wolności⁹³, a na co później zwróciła uwagę również Constant i de Tocqueville — ciała pośredniczące stanowiące bufor między jednostką a władzą. Rewolucja francuska zniszczyła tę barierę

⁸⁷ E. Burke, *Letters on Regicide Peace. Letter I*, s. 312.

⁸⁸ *List od Edmunda Burke'a...*, s. 55.

⁸⁹ E. Burke, *Letters on Regicide Peace. Letter I*, s. 310.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 312.

⁹¹ R.A. Nisbet, *Rousseau and Totalitarianism*, „The Journal of Politics” 5, 1943, nr 2, s. 101.

⁹² *List od Edmunda Burke'a...*, s. 68.

⁹³ G. Dart, *op. cit.*, s. 94.

odziedziczoną po porządku średniowiecza. Władza i obowiązki należące w sposób naturalny do rodziny, Kościoła i wspólnot lokalnych zostają zniszczone poprzez przekształcenie w jednolitą strukturę władzy państwowej. Wola powszechna jest wszak nie do pogodzenia z istnieniem pomniejszych stowarzyszeń. Sensem totalitaryzmu jest zburzenie więzi społecznych między ludem, który reprezentują rodzina, Kościół, uniwersytet, i zastąpieniu ich związkiem obywatela z obywatelem, zredukowanie człowieka społecznego do politycznego i zastąpienie niezliczonych relacji, które składają się na tradycyjne społeczeństwo, państwem⁹⁴. Wspólnota, o której pisze Rousseau, nie jest bowiem organiczna, powstała naturalnie, to nie moralna wspólnota Arystotelesa, Akwinaty czy Burke'a, a wspólnota polityczna — państwo, połączona tylko prawem, które wspólnotę moralną tworzy poprzez suwerenną władzę. Wolność Rousseau oznacza więc w istocie nie wolność przeciwko państwu, lecz wolność przeciwko zepsuciu i uciskowi społeczeństwa, „aby każdy obywatel był całkiem niezależny od wszystkich innych, a całkowicie zależny od całości państwa”⁹⁵. Dzięki państwu jednostka może zerwać okowy, o których Rousseau pisze na samym początku *Umowy społecznej*⁹⁶.

Burke, jako miłośnik i obrońca wolności, dostrzega wyraźnie wykształcenie się we Francji nowego typu państwa, które całkowicie podporządkowuje sobie jednostkę. Widzi, jak całkowicie podporządkowało sobie przemysł, handel, oświatę i politykę wewnętrzną, będąc prawdziwą totalną mobilizacją. Píše, że „we wszystkich tych starych krajach to nie ludzie zmuszeni są do podporządkowania się państwu, lecz państwo zostało utworzone dla ludzi”⁹⁷. W rewolucyjnej Francji jest tymczasem dokładnie na odwrót, państwo przybiera formę, w której jednostka jest w istocie niczym, gdzie szczęście państwa budowane jest na niedoli obywateli. Rewolucja francuska zaprowadziła w ten sposób

jarzmo krwawej anarchii: anarchii, która zerwała wszystkie najświętsze więzy społeczne, rozwiązała wszelkie stosunki życia obywatelskiego, naruszyła wszelkie prawa, zniweczyła wszelkie obowiązki; która nadużywała nazwy wolności dla sprawowania najbardziej okrutnej tyranii, do unicestwienia wszelkiej własności, do zagarnięcia wszelkiego mienia; która opierała swoją moc na udawanej zgodzie ludu i sama niesie ogień i miecz przez rozległe prowincje pożądamy ich praw, ich religii i ich legalnego suwerena⁹⁸.

W drugim z *Listów o królobójczym pokoju*, którego obszerny fragment trzeba zacytować, opisując Francję, kreśli obraz każdego w istocie z totalitarnych reżimów, które są jej pogrobowcami i kontynuatorami.

Niczym jest dla nich wola, życzenie, wolność, znój i krew jednostek. Indywidualność znajduje się poza programem ich rządów. Państwo jest wszystkim. Wszystko odnosi się do tworzenia siły, następnie zaś wszystko poświęca się jej stosowaniu. Jest to reżim wojskowy w swojej

⁹⁴ R.A. Nisbet, *op. cit.*, s. 96.

⁹⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 65.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 9.

⁹⁷ E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji...*, s. 298.

⁹⁸ E. Burke, *Letters on Regicide Peace. Letter I*, s. 278, przypis.

zasadzie, maksymach, w duchu i wszystkich swoich posunięciach. Jedynym celem państwa jest dominacja i podbój — kontrola umysłów za pośrednictwem prozelityzmu i kontrola ciał za pomocą uzbrojenia. [...] Zniszczono wszystkie zasoby państwa, które uzależnione były od opinii i dobrej woli jednostek. [...] Kontrola nad wszystkim, co pozostało, jest zupełna i nieograniczona⁹⁹.

Tym zatem, co Burke — stary wig — dokładnie zauważa i co jest rysem charakterystycznym dla każdej odmiany totalitaryzmu, jest całkowite podporządkowanie jednostki zbiorowemu i hipotetycznemu bytowi, a czy jest nim ludzkość, proletariatus, czy rasa, nie ma tu w istocie żadnego znaczenia. W swoim ostatnim przemówieniu Robespierre powiedział, że istnieje „wzniosła i święta miłość do ludzkości, bez której wielka rewolucja jest tylko hałaśliwą zbrodnią, która niszczy inną zbrodnię”¹⁰⁰. W tym kontekście Carl Becker zauważył złośliwie, że ludzie rzadko pałają gorętszą miłością do ludzkości aniżeli wtedy, kiedy się nawzajem zabijają¹⁰¹. Dla Burke’a było to jedynie sofistycznym uzasadnieniem zbrodni i nikczemności ubranych w prześwitujące wszędzie szaty cnoty, a rewolucja rzeczywiście była „hałaśliwą zbrodnią”, która chciała zniszczyć to, czemu Burke poświęcił całe swoje życie. Zdawał sobie sprawę, że rewolucjoniści za bardzo nienawidzą występku, lecz równocześnie za mało kochają ludzi — kochają rodzaj ludzki, lecz pogardzają jednostką¹⁰². Cały czas wolność pozostaje jednak na ustach rewolucjonistów, przecież ich duchowy mistrz właśnie wolności poświęcił swe największe dzieło. Robert Nisbet pisze: „Wyjątkowość doktryny Rousseau polega nie tyle na jej surowości, ile na jej subtelnej, ale wyraźnej identyfikacji z wolnością. To, co kojarzyło się z niewolą w umysłach większości ludzi, zostało przez Rousseau wywyższone jako wolność”¹⁰³.

Projekt Rousseau ma na celu stworzenie człowieka jednorodnego, pozbawionego wszelkich antyspołecznych namiętności, który osiąga wolność poprzez zgodność swej woli z „wolą powszechną — nie można więc dopuścić, by ktokolwiek mógł się faktycznie odosabniać”¹⁰⁴. Jednostka żyje wolnym życiem tylko wtedy, gdy całkowicie podda się wszechmocnemu państwu. Wolność to dla Rousseau zsynchronizowanie całej egzystencji społecznej z wolą państwa, zastąpienie różnorodności kulturowej mechanicznym równouprawnieniem. Za jego sprawą człowiek pozbywa się tyranii, która jest wynikiem jego samolubnych, destrukcyjnych namiętności, jest to w istocie wolność kolektywna¹⁰⁵, starożytnych, jak napisałby Constant.

⁹⁹ E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji...*, s. 300.

¹⁰⁰ *Extracts from Speech of 8 Thermidor Year II, 26 July 1794/8 Thermidor Year II*, [w:] Robespierre. *Virtue and Terror*, s. 182.

¹⁰¹ C.L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruszkowski, Poznań 1995, s. 102.

¹⁰² *List od Edmunda Burke’a...*, s. 59.

¹⁰³ R.A. Nisbet, *op. cit.*, s. 102.

¹⁰⁴ L. de Saint-Just, *Fragmenty o instytucjach...*, s. 235–236.

¹⁰⁵ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 28.

Choć słowo „wolność” wciąż pojawia się pismach Rousseau, przemówieniach przywódców rewolucji, w dekretach rewolucyjnej władzy, to z wolnością w rozumieniu Burke’a nie ma ona wiele wspólnego. Dla niego oznacza coś zasadniczo odmiennego, właśnie wolność społeczną i indywidualną, uwikłaną w niezliczone zależności, konteksty, warunki — materialne i duchowe. Taką wolność rozumiał przede wszystkim jako nieobecność arbitralnego przymusu i samowolnych działań władzy¹⁰⁶, niezależnie od tego, czy pochodzą one od angielskiej Korony, Parlamentu czy francuskich przedstawicieli ludu. Największym zaś złem i zagrożeniem dla wolności, z którym walczył w ciągu całej swej politycznej kariery i które wyraźnie dostrzegł we Francji, była władza arbitralna, która jest „obaleniem naturalnej sprawiedliwości, pogwałceniem naturalnych uprawnień rodzaju ludzkiego”¹⁰⁷. Człowiek jest bowiem z istoty zwierzęciem społecznym i politycznym, toteż w tym kontekście musi być analizowana i określana jego swoboda. Poza społeczeństwem wolność nie może istnieć, jest jego produktem, należy się ona człowiekowi tylko jako części wspólnoty i definiowana jest poprzez relacje, w które wchodzi z innymi jej członkami. Określają ją religia, dająca wspólnocie zasady moralne, obyczaje i przesady, uświęcona dawnością własność, wymagania pokoju i stabilności. Ukształtowały się one w wyniku wielopokoleniowej ewolucji, dostosowując do ludzkich potrzeb i interesu zbiorowości. W *Rozważaniach* Burke pisze:

Dzięki dążeniu do zgodności z naszą naturą w naszych stanowionych instytucjach i dzięki odwołaniu się do pomocy jej nieomylnych i przemożnych instynktów, mających wzmocnić omylne i słabe władze naszego rozumu, zyskaliśmy wiele innych i to niemałych korzyści, ujmując nasze swobody jako odziedziczone. [...] Dzięki temu nasza wolność została uszlachetniona. Jest imponująca, majestatyczna. Ma rodowód i znakomitych przodków. Ma swe herby i insygnia. Ma galerie portretów, swe pomniki, dokumenty, dowody i tytuły¹⁰⁸.

Burke zdaje sobie doskonale sprawę, że gdy nie ma społeczeństwa, a tylko masa, tłum (w terminologii totalitarnej lud, społeczeństwo bezklasowe, rasa), długie ramię absolutnej władzy centralnej sięgnąć może wszędzie, a jednostka staje się wobec niego bezsilna. Ma chcieć tego, czego chce państwo i przez to, używając słów Engelsa, z którymi analogia ta mimo różnic jest uprawniona, ma miejsce „skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”¹⁰⁹. Takie ujęcie wolności sprawia, że towarzyszyć mu musi wszechogarniająca kontrola i donosicielstwo, cechy immanentnie związane z ustrojami totalitarnymi. Doskonale widzi to Burke, gdy pisze, że komitety powołane dla czujności i bezpieczeństwa są

¹⁰⁶ F. Canavan, *Editor's Foreword*, [w:] *Selected Works of Edmund Burke*, t. 1, Indianapolis 1999, s. x.

¹⁰⁷ E. Burke, *Resolutions Concerning The Poor Laws*, [w:] *Correspondence of Edmund Burke...*, s. 463.

¹⁰⁸ E. Burke, *Rozważania o rewolucji...*, s. 50.

¹⁰⁹ F. Engels, *Anty-Dühring. Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa*, przeł. P. Hoffman, Warszawa 1948, s. 331–332.

tworzone wszędzie; najbardziej wnikliwa i surowa inkwizycja, znacznie bardziej nieugięta niż jakakolwiek rzecz kiedykolwiek znana lub wyobrażona. Dwie osoby nie mogą się spotkać i rozmawiać bez narażenia swej wolności, a nawet życia. Niewiarygodna ich liczba została stracona, a majątki skonfiskowane¹¹⁰.

Na gruzach chrześcijańskiego królestwa rewolucjoniści zbudowali w ten sposób despotyczną bezbożną republikę ufundowaną na „królobójstwie, jakobinizmie i ateizmie”¹¹¹. Ten „fanatyczny ateizm”¹¹² uważał Burke za najważniejszą z cech francuskiej rewolucji. Zniszczenie chrześcijaństwa i jego moralno-politycznego dziedzictwa, tego „trybunału sumienia, który istnieje niezależnie od edyktów i dekretów”, jest konieczne, gdyż nie można być równocześnie dobrym obywatelem i dobrym chrześcijaninem. Znika zatem Augustyńska dychotomia *civitas Dei* i *civitas terrena*, zlewają się one w jedność pod postacią nowego państwa, w którym następuje immanentyzacja zbawienia i samoubóstwienie. Myśl oświeceniowych filozofów Becker podsumowuje następująco: „Miłość Boga zastąpili miłością ludzkości; koncepcję życia jako pokuty, koncepcją życia jako samodoskonalenia się, a nadzieję na nieśmiertelność, nadzieją na wieczne życie w pamięci przyszłych pokoleń”¹¹³. Jacob Talmon przekonuje zaś, że „oznaczało to narodziny nowoczesnej religii świeckiej, będącej nie tylko systemem idei, lecz namiętną wiarą”¹¹⁴. To nie republika służy Bogu, lecz Bóg rewolucjonistów — który w pewnym momencie przybierze karykaturalną postać Istoty Najwyższej — służy republice: *Domine salvan fac republicam*. W Notre Dame nie oddaje się już czci Matce Bożej, lecz postawionej w jej miejsce figurze symbolizującej wolność¹¹⁵.

Zasady nowej religii dla Rousseau odnoszą się do spraw państwa i umowy społecznej, a tych, którzy nie chcą ich wyznawać, czeka śmierć. Służyć państwu i Bogu oznacza więc w istocie to samo¹¹⁶. Kościół i Bóg chrześcijan są zatem najważniejszą przeszkodą w zbudowaniu tego doczesnego raju *philosophes*. Burke wie, że rewolucjoniści zdają sobie sprawę, iż „ci, którzy lękają się Boga, nie obawiają się niczego innego”¹¹⁷. Rousseau pisze bowiem, że „umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami”¹¹⁸ i dalej: „nie istnieje i nie może istnieć żadne prawo kardynalne, przymusowe dla ludu jako ogółu”¹¹⁹. Jeśli jednak to nie Opatrzność rządzi losami świata i człowieka, to filozofia rewolucjonistów nie ma znaczenia w świecie będącym przypadkowym chaosem. A skoro tak, to pozostaje jedynie żądza i naga przemoc, a cnota, która nie jest

¹¹⁰ E. Burke, *Remarks on the Policy...*, s. 419.

¹¹¹ E. Burke, *Letters on Regicide Peace. Letter I*, s. 308.

¹¹² E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji...*, s. 290.

¹¹³ C.L. Becker, *op. cit.*, s. 93.

¹¹⁴ J.L. Talmon, *op. cit.*, s. 44.

¹¹⁵ F.A. Aulard, *Christianity and the French Revolution*, New York 1966, s. 106.

¹¹⁶ J.L. Talmon, *op. cit.*, s. 30.

¹¹⁷ *List od Edmunda Burke'a...*, s. 67.

¹¹⁸ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 37–38.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 25.

osadzona w ponadludzkiej podstawie, staje się dla Burke’a występkiem i jest tylko ich nikczemnym uzasadnieniem. Można więc podsumować wysiłki rewolucjonistów, używając słynnej frazy Dostojewskiego z *Braci Karamazow*: „Gdzie nie ma wiary w nieśmiertelność duszy, tam nie ma i cnoty i wszystko jest dozwolone”.

Uznanie religii, a zatem przyjęcie do wiadomości istnienia autorytetu wyższego niż państwo, jest kluczowe dla ograniczonego charakteru władzy. Jeśli więc Boga nie ma lub nie interesuje się tym padołem łoż, to doczesność i człowiek są wszystkim. Skoro Bóg chrześcijan, jak chcieli *philosophes*, mając nieograniczoną władzę, zawiódł człowieka, to ten powinien wyrwać mu ją z rąk i suwerennie pokierować własnym losem. Realizacją tego jest system *par excellence* totalitarny, zaprowadzony po raz pierwszy we Francji, gdzie państwo ucieleśniające wolę powszechną jest najwyższym autorytetem, a religia i ludzkie sumienie są mu podporządkowane. To państwo jest panem sumień, ponieważ dba o interes publiczny i domaga się wypełniania wszystkich obowiązków człowieka i obywatela. To nie On, lecz wola powszechna stanowi bowiem probierz tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe¹²⁰. Jak pisze Paul Hazard o ludziach oświecenia, „Kult Boga Izraela, Abrahama i Jakuba zastępowali »zabobonnym kultem natury ludzkiej«. [...] Jak gdyby źródłem naszej nędzy była nie nasza kondycja, lecz religia, która chciała ją wytłumaczyć i uszlachetnić, oraz Chrystus”¹²¹.

Choć Rousseau i Robespierre nie byli materialistami, to ich Bóg¹²² nie jest Bogiem Burke’a, który wiedział, że „ci, którzy nie kochają religii, nienawidzą jej”¹²³. Zakwestionowanie przez nich dogmatu Boga-prawodawcy zrównuje ich praktyczne koncepcje w oczach starego wiga z ateizmem. Dlatego podobnie jak Locke, Burke był wrogiem tak rozumianego Boga, uważając religię nie za sprawę prywatną, ale kwestię fundamentalną dla państwa i społeczeństwa. Ateizm z jego zajadłym antyklerykalizmem — w tym budzącym w nim odrazę dziedzictwem Woltera¹²⁴ — nie uznając trwałych zasad prawa i sprawiedliwości, sprzyja bowiem przez to duchowi anarchii. Dlatego był według niego „najbardziej okropnym i okrutnym ciosem, jaki można wymierzyć społeczeństwie obywatelskiemu”¹²⁵. Nie miał však Burke wątpliwości, profetycznie przewidując także dwudziestowieczne totalitaryzmy, że jego politycznym celem jest „całkowite wykorzenienie religii”¹²⁶, która daje cywilizacji dobro, prawdę i piękno. Dopiero jej pogrzebanie umożliwi więc według Burke’a budowę ziemskiego raju rewolucjonistów i doczesne zbawienie człowieka.

¹²⁰ J.J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, [w:] *idem, Trzy rozprawy*, s. 289.

¹²¹ P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972, s. 57–58.

¹²² C.L. Becker, *op. cit.*, s. 40–41.

¹²³ E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji...*, s. 289.

¹²⁴ P. Hazard, *op. cit.*, s. 363–365.

¹²⁵ E. Burke, *Speech on A Bill for the Relief of Protestant Dissenters*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 7, London 1887, s. 36.

¹²⁶ E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji...*, s. 289.

Człowiek współczesny jest w przeważającym stopniu ukształtowany przez oświeceniowe zabobony i niepodlegające dyskusji prawdy. Dlatego również dzisiaj oświeceniowi naprawiacze świata konstruujący wizje doskonałego porządku bez odwołania się do historii i realnego oglądu natury ludzkiej mają swych kontynuatorów. Tymczasem Burke uczy, że bezgraniczne zaufanie wobec rozumu, nauki i postępu musi doprowadzić do terroru i despotyzmu, ponieważ w imię abstrakcyjnej prawdy utopista jest w stanie usprawiedliwić nawet masowe mordy. W ten sposób nieludzkie metody stają się sposobem realizacji nadludzkich celów, które zaczynają się od pragnienia nieograniczonej, abstrakcyjnej wolności, a kończą się nieograniczonym despotyzmem — tym nikczemniejszym, że uzasadnianym wolą ludu i jego suwerennością. Wskazuje zatem na intelektualny wzorzec rewolucjonisty, który odnaleźć będzie można w kolejnych wcieleniach Robespierre’a, Marata, Saint-Justa, Dantona i Clootsa, oraz rewolucyjny paradygmat, który zrealizuje się w wielu formach w XX wieku.

Mimo zasadniczych, przede wszystkim ideologicznych, różnic między dwoma reżimami, bolszewicy wprost odwoływali się do powinowactwa z francuskimi rewolucjonistami. Rok 1789 zapowiadał rewolucję lutową, rok 1793 postrzegali zaś jako bunt wczesnego proletariatu przeciwko burżuazji. Tak zwana rewolucja październikowa była zatem odpowiednikiem rewolucji francuskiej, która uniknęła thermidora. Sam Lenin przedstawiał siebie jako nowego Robespierre’a, Stalin zaś ostrzegał przed Trockim jako nowym Napoleonem¹²⁷. W swoim studium dotyczącym komunizmu François Furet pisze więc, że

bolszewicy zaczęli w miejscu, w którym skończyli Francuzi [...] do kultu woli — dziedzictwa jakobinizmu przefiltrowanego przez język rosyjskiego populizmu — Lenin dodał nauki zaczerpnięte z Marks’a. W ten sposób rewolucjonistom udało się przejąć kontrolę nad swoim ideologicznym arsenałem, będącym substytutem religii, której tak bardzo brakowało pod koniec XVIII wieku we Francji. Łącząc te dwa w najwyższym stopniu nowoczesne eliksiry z pogardą dla logiki, rewolucjoniści 1917 roku w końcu przyrządzili napar wystarczająco mocny, by odurzyć nim bojowników przyszłych pokoleń¹²⁸.

Tak samo jak jakobini wszystkie swe działania uzasadniali wolą ludu i koniecznością, dyktatura proletariatu sprawowana przez bolszewików nie jest przeciwieństwem demokracji, lecz podstawowym sposobem jej funkcjonowania, prawdziwą demokracją.

Analogie z narodowym socjalizmem są dalsze i mniej oczywiste, lecz na poziomie metapolitycznym jakobinizm i nazizm są klinicznymi przykładami tego, co Voegelin nazwał gnozą polityczną. Mimo że narodowy socjalizm oraz faszyzm teoretycznie przeciwstawiały się dziedzictwu rewolucji, będącej symbolem materializmu oraz liberalizmu, to w okresie jakobińskim stworzyła ona nowożytny

¹²⁷ F. Furet, *Passing of an Illusion. The Idea of Communism in the Twentieth Century*, przeł. D. Furet, Chicago-London 1990, s. 67.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 63–64.

pogański nacjonalizm, będący jednym z fundamentów reżimów włoskiego i niemieckiego. Jak pisze George Mosse:

Nacjonalizm był spadkobiercą jakobińskiej polityki, demokratycznym i początkowo rewolucyjnym nacjonalizmem, w przeciwieństwie do nacjonalizmu, który wspierał istniejący porządek polityczny i społeczny. Ten demokratyczny nacjonalizm, który walczył z *ancient régime* o większą jedność narodową, był być może najważniejszym ogniwem łączącym rewolucję francuską z faszyzmem. Suwerenność ludu była potwierdzana i kontrolowana poprzez danie ludziom środków do udziału w procesie politycznym — nie w rzeczywistości, ale poprzez poczucie uczestnictwa, przynależności do prawdziwej wspólnoty. Czy to w masowych zgromadzeniach faszystowskich, czy w wielkich festiwalach rewolucji, mężczyźni i kobiety uważali się za aktywnych uczestników, a dla wielu z nich miało to okazać się ważniejszym zaangażowaniem, niż mógł zapewnić im rząd reprezentatywny, pozbawiony jakiegokolwiek kontaktu z ludem. Zapał rewolucyjny lub zaangażowanie ideologiczne musiały wyrazić się w bardziej bezpośredni sposób¹²⁹.

Z jakobinizmem narodowy socjalizm, choć różniło je zdecydowanie ujęcie przeszłości, dzielił także koncepcję totalnej mobilizacji mas, ideę wrogości, rolę religii państwowej i jej liturgii, walkę z katolicyzmem, utopizm, pragnienie stworzenia nowego ładu, narodu i człowieka. W swej istocie więc, choć tego nie przyznawał, narodowy socjalizm przejął wiele z ideologii i praktyki rewolucji francuskiej. Choć Burke zmarł w roku 1797 i nie dane było mu doczekać końca rewolucji i jej długofalowego wpływu na europejską politykę, to opis wszystkich bez mała cech totalitarnych reżimów znaleźć można w jego antyrewolucyjnej refleksji. Refleksji pesymistycznej, gdyż sam przewidywał, że również w jego ojczyźnie zwyciężą odpowiednicy francuskich jakobinów. Choć tak się nie stało, to jego ostrzeżenie nie przestało być aktualne przez całe wieki XIX, XX, a i dzisiaj zachowuje szczególną doniosłość. Aktualne są też wciąż jego desperackie słowa z *Letter to a Noble Lord*: „Czy muszę zostać unicestwiony, by moja skóra, jak starego Jana Žižki, została przerobiona na bęben, by natchnąć Europę do wiecznej walki z tyranią, która grozi pochłonięcia całej Europy i całej ludzkiej rasy?”¹³⁰. Sądząc po wpływie, jaki na europejską tradycję intelektualną, tak konserwatywną jak i liberalną, wywarł i wywiera w tej kwestii Burke, podejrzewać należy, że jego życzenie się spełniło. Problem recepcji rewolucji francuskiej lat 1789–1795 jest oczywiście szerszy i niemożliwy do analizy jedynie na płaszczyźnie historyczno-prawnej. Potrzeby prezentowanego tekstu upoważniają jednak także do zawężenia prognoz Edmunda Burke’a do przyszłych egalitarnych instytucji oraz cech i metod rewolucji, typowych dla Francji, późniejszej Rosji, a także innych krajów, gdzie rewolucje takie nie tylko wybuchały, ale tworzyły nowy system, *ex definitione* sprzeczny ze starym porządkiem. Problem ten dyskutował bardzo dokładnie

¹²⁹ G.L. Mosse, *Fascism and the French Revolution*, „Journal of Contemporary History” 24, 1989, nr 1, s. 8.

¹³⁰ E. Burke, *A Letter to a Noble Lord on the Attacks Made upon Mr. Burke and His Pension, in the House of Lords, by the Duke of Bedford and the Earl of Lauderdale*, [w:] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke in Twelve Volumes*, t. 5, London 1887, s. 174.

wspomniany wcześniej Alexis de Tocqueville, lecz to Edmund Burke jako pierwszy dokonał wnikliwej analizy zjawiska rewolucji oraz jej wpływu na kształt instytucji politycznych i społecznych. Analiza ta będzie przedmiotem namysłu współczesnych i potomnych, wywierając istotny wpływ na ultramontanina Josepha de Maistre'a czy pozytywistycznego historyka Hippolyte Taine'a, a w XX wieku także na takich badaczy problemu jak Friedrich August von Hayek, Karl Popper, Ernst Nolte i Hannah Arendt, którzy znaleźli u Burke'a argumenty mające zastosowanie także w krytyce totalitarnych ideologii współczesności.

Bibliografia

- „Anti-Jacobin” 34, 1798.
- Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991.
- Aulard F.A., *Christianity and the French Revolution*, New York 1966.
- Bacławski J., *Wola powszechna i jej stabilność według koncepcji J.J. Rousseau*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21, 2012, nr 4 (84).
- Baczko B., *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, Gdańsk 2010.
- Baczko B., *Robespierre i Terror*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 42, 1997.
- Becker C.L., *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. J. Ruskowski, Poznań 1995.
- Blum C., *Rousseau and The Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*, Ithaca 1986.
- The British Cicero: Or, a Selection of the Most Admired Speeches in the English Language*, Philadelphia 1810.
- Burke E., *Odwolanie od nowych do starych wigów*, przeł. A. Wincewicz-Price, Kraków 2015.
- Burke E., *O naturze i duchu rewolucji*, przeł. A. Wincewicz-Price, Kraków 2012.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Kraków 1994.
- Correspondence of Edmund Burke between the year 1774–1797*, London 1844.
- A Critical Dictionary of the French Revolution*, red. F. Furet, M. Ozouf, Cambridge-London 1989.
- Czarna księga rewolucji francuskiej*, red. R. Escande, Kraków 2015.
- Dart G., *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*, Cambridge-New York-Melbourne 2003.
- Engels F., *Anty-Dühring. Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa*, przeł. P. Hoffman, Warszawa 1948.
- Freeman M., *Edmund Burke and the Theory of Revolution*, „Political Theory” 6, 1978, nr 3.
- Furet F., *Passing of an Illusion. The Idea of Communism in the Twentieth Century*, przeł. D. Furet, Chicago-London 1990.
- Furet F., *Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej*, przeł. B. Janicka, Kraków 1994.
- Grzybowski K., *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*, Warszawa 1967.
- Hampsher-Monk I., *Edmund Burke's Changing Justification for Intervention*, „The Historical Journal” 48, 2005, nr 1.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, Warszawa 1972.
- Jędrzejczyk P., *Rewolucja francuska i bolszewicka w interpretacji François Fureta*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis” 2011, nr 7.
- List od Edmunda Burke'a do członka Zgromadzenia Narodowego w odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia wobec jego książki o wypadkach w Paryżu*, przeł. T. Pichór, Warszawa 2012.
- McPhee P., *Robespierre. A Revolutionary Life*, New Haven 2012.

- Michell L.G., *Charles Fox*, Oxford 1992.
- Mosse G.L., *Fascism and the French Revolution*, „Journal of Contemporary History” 24, 1989, nr 1.
- Muszyński K., *Trybunał Rewolucyjny jako element systemu Terroru. Autonomizacja i administratywizacja Trybunału Rewolucyjnego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 67, 2015, nr 2.
- Nisbet R.A., *Rousseau and Totalitarianism*, „The Journal of Politics” 5, 1943, nr 2.
- O’Brien C.C., *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke*, Chicago 1992.
- Pieliński K., *Konserwatyzm jako osvajanie chaosu świata empirycznego (przypadek Edmunda Burke’a)*, Warszawa 1993.
- Private Letters of Edward Gibbon (1753–1794)*, London 1896.
- Qvortrup M., *The political philosophy of Jean-Jacques Rousseau. The impossibility of reason*, Manchester-New York 2003.
- Robespierre M., *On the Principles of Revolutionary Government. 25 December 1793*, [w:] *Documents on Terror. Terror at Work*, <https://moodle.swarthmore.edu/mod/resource/view.php?id=196574>.
- Robespierre. *Virtue and Terror*, przeł. J. Howe, London-New York 2017.
- Rousseau J.J., *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. J. Legowicz, Wrocław 1995.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Kraków 1956.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, przeł. S. Baczek, W. Bieńkowska et al., Warszawa 1966.
- Saint-Just de L., *Wybór pism*, przeł. J. Ziemilski, B. Kulikowski, Warszawa 1954.
- Selected Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999.
- Sieyès E.J., *Political Writings. Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*, przeł. M. Sonenscher, Indianapolis-Cambridge 2002.
- Taine H., *The French Revolution*, przeł. J. Durand, Indianapolis 2002.
- Talmon J.L., *Źródła demokracji totalitarnej*, przeł. A. Ehtlich, Warszawa 2015.
- Tulejski T., *Czekając na generała Moncka. Źródła Burke’owskiej teorii rewolucji*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 104, 2017.
- Willey B., *The Eighteenth Century Background*, New York 1950.
- The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, London 1887.