

Idea wolności u Josepha de Maistre'a

Antywolnościowy wizerunek tradycjonalisty

Francusko-sabaudzki tradycjonalista Joseph de Maistre (1753–1821) nigdy nie miał dobrej prasy pośród demokratów i liberałów, dlatego dosyć powszechnie postrzegany był (i jest) jako przeciwnik idei wolności w każdej postaci, zwolennik despotycznych rządów monarszych, mrocznej papieskiej teokracji, a także piewca takich figur jak kat i inkwizytor.

185

Ten rozpowszechniony pogląd możemy zilustrować kilkoma przykładami zaczerpniętymi z literatury liberalnej, a poświęconej poglądom de Maistre'a.

1. W 1899 r. liberalny filozof francuski Emile Faguet – który zresztą kilka lat później w wyniku Afery Dreyfusa znacznie sympatyzować z nacjonalistyczną prawicą – poświęca tradycjonalistcie obszerny pierwszy rozdział swojej monumentalnej pracy *Politycy i moralisci dziewiętnastego stulecia* (*Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1899), gdzie charakteryzuje go kwiecieście jako

[...] drapieżnego absolutystę, wściekłego teokratę, nieprzejednanego legitymistę, apostoła monstrualnej trójcy złożonej z papieża, króla i kata, zawsze zwolennika najtwardszych dogmatów, najbardziej ciasnych i niewzruszonych, ciemną osobowość ze Średniowiecza, w którym zapewne byłby Doktorem Kościoła, inkwizytorem lub oprawcą¹.

Zaraz potem dodaje, że „to człowiek nieomylności, absolutyzmu, inkwizycji i odwołania edyktu nantejskiego”, dla którego „wolności jednostkowe są secesją – zbrodnią przeciwko społec-

¹ E. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, t. 1, Paris b.r.w. [1899], s. 1.

czeństwu”². Nawet jego chrześcijaństwo – kontynuuje francuski liberał – nie łagodzi tej drastycznej wizji społecznej, ponieważ ma charakter pogański i nie przyświeca mu miłość bliźniego. Przeciwnie, de Maistre to zwolennik „chrześcijaństwa terrorystycznego”, nakazujący „pasywne posłuszeństwo” wobec wszelkiej władzy ustanowionej³. Słowem, to „pretorianin Watykanu”⁴.

2. W 1957 r. rumuński filozof Emile Cioran – odwrotnie niż cytowany przed chwilą Faguet nawrócony z legionowego nacjonalizmu na liberalizm – we wstępie do dzieł wybranych Sabaudczyka określił go mianem pełnego zachwyty nad przemocą polityczną, krwawymi wojnami, absolutyzmem, a także katem i inkwizytorem „makiawela teokracji”⁵. Rumuński liberał dowodzi, że de Maistre, podobnie jak Georg W.F. Hegel i Karol Marks, jest zachwycony stosowaniem terroru wobec ludzi w imię praw historii⁶.
3. Angielski badacz Jack Lively w 1965r. w głośnym wstępie do obszernej anglojęzycznej antologii pism tradycjonalisty pisze, że w filozofii politycznej de Maistre’a „kat został podniesiony do rangi najwyższego duchownego w społeczeństwie, najdoskońalszego i najbardziej wyrazistego symbolu jego jedności”⁷. Lively twierdzi, że nie mamy tutaj do czynienia z tradycjonalistą „w starym stylu”, lecz z prekursorem nowoczesnego nacjonalizmu o charakterze autorytarnym, odwołującym się do nośnych mitów politycznych. Katolicyzm de Maistre’a miałby być nie tyle teokratyczny, jak na pozór może się wydawać, co miałby stanowić formę „religii politycznej”, spajającej ludzi w jeden naród wokół swojego suwerena⁸.
4. Amerykański badacz Stephen Holmes w rozprawie z 1993 r. o przeciwnikach liberalizmu pisze o de Maistrze, że „żaden inny z wczesnych teoretyków nie był pionierem tak wielu antyliberalnych idei jak on”⁹, antyszambrując ideom antyliberalnym takich klasyków jak Carl Schmitt, Leo Strauss czy Alasdair MacIntyre, szczególnie zaś koncepcji dyktatury tego pierwszego, opartej na

² *Ibidem*, s. 2–3, 25.

³ *Ibidem*, s. 59.

⁴ *Ibidem*, s. 60.

⁵ E. Cioran, *Préface*, [w:] J. de Maistre, *Du Pape et extraits d'autres oeuvres*, Monaco 1957, s. 48.

⁶ *Ibidem*, s. 14–15.

⁷ J. Lively, *Introduction*, [w:] J. de Maistre, *The Works*, London 1965, s. 7.

⁸ *Ibidem*, s. 19–20, 40–42.

⁹ S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 35.

teologii politycznej i koncepcji autorytarnych skutków sekularyzacji nowoczesnego świata. Wczesnemu liberalizmowi przeciwstawiał rolę mitów politycznych, a optymizm antropologiczny zwalczał, przedstawiając człowieka jako istotę rewolucyjną i agresywną. Holmes pisze też o jego „dziwnie nabożnym stosunku do kary śmierci” i o zafascynowaniu postacią „kata-kapłana”, co skrajnie różni go od liberałów, którzy „nie potrafią nawet otwarcie mówić o karze fizycznej”, a na myśl o karze śmierci „robi im się niedobrze”¹⁰.

Wszystkie przytoczone powyżej opinie przedstawiają de Maistre'a jako myśliciela antyliberalnego, z czym trudno byłoby się nam nie zgodzić. Czasami są niesprawiedliwe, a ich autorzy wykazują istotne braki w literaturze przedmiotu (Holmes); czasami są deklaracjami liberalnego wyznania wiary, które wyszły spod pióra ideologicznego neofity próbującego zatuszować swoją faszyzującą przeszłość (Cioran); innym razem mają charakter nazbyt emocjonalny, choć w sumie trafny (Faguet). Wszystkie zacytowane opinie słusznie opisują poglądy de Maistre'a, widząc w nim katolika-ultramontanina; absolutystę, który siłą łamie wszelkie przejawy buntu; apologetę inkwizytora i kata, będących narzędziami sojuszu tronu i ołtarza. W pracach na temat tego myśliciela zawsze zwracano uwagę na jego dziwną sympatię dla kata. Funkcja ta zdawała się pasjonować de Maistre'a, a opisy jego pracy mogą wywołać drgawki u czytelnika przyzwyczajonego do rozpatrywania polityki i nauki o państwie w kategoriach praw człowieka. Zacytujmy słynny fragment o kacie:

[...] każda wielkość, każda siła, wszelkie posłuszeństwo spoczywa na kacie, który jest postrachem i wędzidłem wszelkiej ludzkiej społeczności. Pozbawcie świat tego instrumentu, który bywa niepojęty, a w ciągu chwili ład zamienia się w chaos, trony upadają a społeczeństwo znika. [...] Bóg, będący twórcą suwerenności, jest więc także twórcą kary. To On rzucił nasz świat pomiędzy te dwa bieguny [dobra i zła – przyp. A.W.], gdyż Jehowah jest panem obu biegunów i na nich każe obracać się światu. Istnieje więc w świecie doczesnym Boskie i oczywiste prawo karania zbrodni. Prawo to, tak niezmiennie jak samo społeczeństwo, któremu zapewnia trwałość, egzekwowane jest bezustannie od początku świata: zło, istniejąc na ziemi, działa stale, musi więc być bezustannie powstrzymywane przez karę. I rzeczywiście widać, że wszystkie rządy ziemskie działają bezustannie, aby zapobiec poczynaniom zbrodni lub je karać. Dlatego miecz sprawiedliwości nie posiada pochwy. Zawsze musi albo grozić, albo uderzać¹¹.

Tę wizję kata jako fundamentu porządku uzupełnić możemy cytatem o swoich marzeniach, o których de Maistre pisze w liście do przyjaciela:

¹⁰ *Ibidem*, s. 38, 57–58.

¹¹ J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960 [1821], s. 41.

„[...] gdy myślę o nieszczęsnej Francji, o jej występnej stolicy, o jej królobójczych prawodawcach, o jej krwawych szaleństwach, marzę tylko o główniach, kołach i szubienicach”¹². Wiemy już więc wobec kogo ma być zastosowany „miecz sprawiedliwości”: wobec rewolucjonistów, którzy ustanowili nową rewolucyjną Francję – „kanaliokrację”¹³. Dlatego konserwatysta – zapewne w imieniu całej kontrrewolucji – w 1796 r. zapowiada, że

[...] każda kropla krwi Ludwika XVI będzie kosztować Francję strumienie. Prawdopodobnie ze cztery miliony Francuzów zapłaci własną głową za wielką narodową zbrodnię antyreligijnej i antyspołecznej rewolty, uwięzionej królobójstwem¹⁴.

Te i podobne wypowiedzi, a także pochwała katolickiego absolutyzmu, sprzeciw wobec społeczeństwa ideowo pluralistycznego, nawoływanie do bezwzględnego karania buntu za pomocą represji, a religijnej heterodoksji za pomocą inkwizytorów, odrzucenie oświeceniowego racjonalizmu na rzecz mitów politycznych spowodowały, że po doświadczeniach drugiej wojny światowej zaczęto de Maistre’a oskarżać o to, że był prekursorem faszyzmu. Pierwszy raz teza taka pojawiła się zresztą już w 1939 r., i to w faszystowskiej Italii¹⁵. Po wojnie najgłośniej zabrzmiał w tym tonie głos żydowskiego teoretyka liberalizmu Isaiaha Berlina¹⁶, który oskarżył de Maistre’a o – jak to ujęła hiszpańska badaczka – związki z „paranoicznym światem nowoczesnego faszyzmu”¹⁷. W zakończeniu swojego głośnego eseju o francusko-sabaudzkim tradycjonalistcie Berlin pisze:

Porządek, w jakim de Maistre dostrzegał jedyne lekarstwo na rozpad tkanki społecznej, urzeczywistnił się w naszych czasach w najbardziej odrażającej formie. Społeczeństwo totalitarne, którego obraz pod pozorem dokonywania historycznej analizy nakreślił de Maistre, stało się rzeczywistością, potwierdzając za cenę niezmiernego ludzkiego cierpienia głębię i trafność wizji tego niezwykłego – i przerażającego – proroka naszych czasów¹⁸.

¹² Cytat z ineditu, jako pierwszy list ten przytoczył bodaj F. Descostes, *Joseph de Maistre pendant la Révolution*, Tours 1895, s. 276.

¹³ J. de Maistre, *Correspondance diplomatiques*, t. 2, Paris 1860, s. 137.

¹⁴ *Idem*, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796], s. 16.

¹⁵ A. Omodeo, *Un reazionario. Il conte G. De Maistre*, Bari 1939, s. 138 i nast.

¹⁶ I. Berlin, *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*, [w:] *idem*, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 80–152.

¹⁷ M.S. Catoggio, *Joseph de Maistre entre la Revolución y la Guerra*, „Nómadas” (czasopismo elektroniczne), 2005, nr 12, s. 9. Poza tym tekstem stanowisko I. Berlina wobec J. de Maistre’a omawiają także J. Zaganiaris, *Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales: interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin*, „Revue française de science politique” 2004, t. 54, nr 6, s. 981–1004; A. Della Casa, *Le due modernità di Joseph de Maistre. Isaiah Berlin e l’interpretazione del fascismo*, „Studi Storici” 2012, t. 53, nr 4, s. 905–927.

¹⁸ I. Berlin, *Joseph de Maistre...*, s. 152.

Głos Berlina nie jest osamotniony, gdyż podobne pojawiły się zaraz także we Francji, Portugalii i w Niemczech¹⁹. Teorie te oceniamy krytycznie, a często – jak w przypadku głośnego tekstu Berlina – wprost uznajemy za nienaukowe i kłamliwe²⁰. Są one w tym przypadku warunkowane osobistością czy też ideologiczną niechęcią do katolickiego autorytaryzmu²¹. Czasami także, jak w przypadku Ernsta Noltego, teorie takie stanowią część większego planu rozmycia niemieckiej odpowiedzialności za narodowy socjalizm i zbrodnie III Rzeszy poprzez próbę udowodnienia, że faszyzm był zjawiskiem paneuropejskim, które przypadkowo zwyciężyło właśnie w Niemczech. To zaś wymaga znalezienia faszystów i jego prekursorów gdzie tylko się da, także w osobie de Maistre'a²².

Wobec liberalnego pojęcia wolności

Czy rzeczywiście de Maistre jest programowo – zawsze i wszędzie – wrogiem wolności w każdej postaci, będąc prorokiem czy to prawicowej dyktatury w rodzaju tej wprowadzonej przez gen. Franco, czy wręcz faszyzmu? Wątpliwe i to nie tylko dlatego, że w młodości filozof ten sam był liberałem i początkowo popierał rewolucję²³. Problem jest znacznie szerszy i dotyczy tego, czy liberalne pojęcie wolności nie jest fałszywie postawione.

189

¹⁹ We współczesnej literaturze przedmiotu sugestie takie odnaleźć można m.in. w takich pracach jak: J.H. Schoeps, *Konservatismus*, [w:] J.H. Schoeps, J. Knoll, *Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. Einführung, Texte, Bibliographien*, München 1981, s. 30; R. Romano, *O pensamento conservador*, „Revista de Sociologia e Política” 1994, nr 3, s. 24; J. Zaganiaris, *Joseph de Maistre est-il aux origines des doctrines totalitaires?*, [w:] P. Barthelet (red.), *Joseph de Maistre*, Lausanne 2005, s. 800–803.

²⁰ I. Berlin zarzuca m.in. J. de Maistre'owi wrogość do Żydów i masonów (*op. cit.*, s. 103), co jest nieprawdą (Berlin nie daje w tym miejscu przypisu – to bardzo charakterystyczne), gdyż filozof ten był raczej filosemitą (*Les soirées de Saint-Petersbourg...*, s. 381–385; *Lettres et opuscules inédits*, t. 2, Paris 1851, s. 249–51), zaczytywał się w pismach kabalistów (*Examen de la philosophie de Bacon, ou l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle*, t. 1, Lyon 1836 [1810], s. 137–138), a masonem sam był przez 20 lat życia i nigdy nie potępił tej organizacji (P. Vulliaud, *Joseph de Maistre franc-maçon*, Paris 1926).

²¹ J.Z. Muller, *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton 1997, s. 432.

²² E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*. München 1979, s. 67–70.

²³ Zob. na ten temat m.in. F. Descostes, *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. 1–2, Tours 1895; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Genève 1968, s. 70–71, 96 i nast.; C.J. Gignoux, *Joseph de Maistre. Prophète du passé, historien de l'avenir*, Rennes 1963, s. 24 i nast.; B. Bondy, *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*, Köln 1982, s. 32 i nast.

Miejszem, w którym tradycjonalista nie zgadza się z Benjaminem Constantem czy Isaiahem Berlinem, jest absolutny charakter wolności propagowany przez liberałów, którzy twierdzą, że obywatel albo jest wolny, albo nie jest. W rzeczywistości nie ma absolutnej wolności (byłaby to anarchia), a czysta niewola występuje dziś rzadko i tylko w odległych krajach (nie-wolnictwo). Świat składa się z konstrukcji pośrednich, gdzie rzadko coś jest białe lub czarne. Każdy, kto stawia tę kwestię na zasadzie albo-albo, podchodzi do problemu nadmiernie teoretycznie, książkowo i apriorycznie.

W liście do Louisa de Bonalda Sabaudczyk pisze słowa, które stanowią najważniejszy jego zarzut wobec liberalnej koncepcji wolności, dlatego warto na nie zwrócić szczególną uwagę:

[...] między niezliczonymi szaleństwami chwili i wszystkich czasów, jest między nimi jedno będące matką wszystkich: to coś nazywało się w szkole **'protopseudos'**, sofizmat pierwotny, główny, początkowy, a nade wszystko oryginalny. **To wiara, że wolność jest jakąś rzeczą absolutną i ściśle zdefiniowaną, że się albo ją ma albo się jej nie ma, i która nie jest tonowana, ani trochę mniej, ani trochę więcej** (podkr. – A.W.)²⁴.

Wolność absolutna nie jest możliwa z powodu teologiczno-antropologicznego. Jest nim grzech pierworodny. Refleksja konserwatywna zawsze przykładła do niego wielką wagę (nazywając ten problem wprost w ten sposób lub rozważając kwestię ułomności ludzkiej)²⁵. Znajdujemy ją bez najmniejszego kłopotu także u de Maistre'a, gdy rozważa naturę ludzką, a tym samym dostępny jej zakres wolności. Powiedzmy zresztą bez ogródek, że nie jest to wizja specjalnie sympatyczna dla człowieka, który jest dogłębnie skażony grzechem, a więc nie może być w pełni wolny²⁶. Jak ujmuje to adresat cytowanego powyżej listu – francuski tradycjonalista Bonald: „prawodawcy, znacie naturę ludzką i jej skłonności. Jeżeli zadekretujecie dzisiaj, że dzieciom wolno jest pozbawić życia własnych rodziców, to jutro będziecie otoczeni ojcobójcami”²⁷.

Gdyby Berlin miał rację, twierdząc, że de Maistre był prekursorem faszyzmu, to jego skrajnie pesymistyczna antropologia polityczna powinna prowadzić do wniosku, że wszelkie swobody winny być zniesione, a jedynym miejscem uzewnętrzniania się wolności winno być państwo,

²⁴ J. de Maistre, *Liberté civile des hommes. Pages choisies*, Paris 1948, s. 75.

²⁵ Kompleksowo problem ten w sposób interesujący omawiają H. Arias, J. Rafael, Donoso Cortés und Carl Schmitt. *Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, München 1998, s. 60–74.

²⁶ Na temat grzechu pierworodnego (i jego narastania przez kolejne pokolenia) zob. J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg...*, s. 52–53, 59, 91–92, 99, 251.

²⁷ L. de Bonald, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818, s. 246.

będące wyrazem zbiorowej woli (faszyzm włoski) lub wspólnota narodowa, *Volk* (narodowy socjalizm)²⁸. Gdyby wszelka wolność była zła zawsze i wszędzie, to rzeczywiście należałoby zbudować państwo nie tylko monarchiczne czy autorytarne, ale wręcz totalitarne.

Nie byłoby trudno znaleźć w pismach de Maistre'a sążniste cytaty przeciwko wolności jako takiej, ale pamiętać musimy, że jego pisma miały charakter polemiczny wobec rewolucji francuskiej, która szermowała ideami wolności. W ich imię wywołano bunt, wysłano tysiące ludzi na gilotyny i zamordowano Ludwika XVI. Dyskurs rewolucyjny wyspecjalizował się w uzasadnianiu, za pomocą języka emancypacyjnego, każdej zbrodni i zniewolenia (nowomowa)²⁹. Przypomnijmy w tym miejscu, że Robespierre twierdził z całą powagą, że „rząd rewolucyjny jest despotyzmem wolności przeciwko tyranii”³⁰. Wolność była sztandarem, w imię którego można było popełnić każdą zbrodnię. Dlatego antywolnościowa narracja Maistre'owska jest nade wszystko zwrócona przeciwko rewolucji francuskiej, a niekoniecznie zawsze i wszędzie przeciwko rzeczywistej wolności. W narracji kontrrewolucyjnej tyranie jakobińską często określano mianem *anarchii*, ponieważ anarchią jest wszystko co odchodzi od „koniecznego porządku rzeczy”³¹. To zrozumiałe: skoro hasła wolnościowe doprowadziły do tyranii, to wolność i tyrania stały się pojęciowo tożsame dla publicystyki kontrrewolucyjnej, obok literalnego znaczenia tych słów.

Stosunek de Maistre'a do idei wolności jest bardziej skomplikowany niż twierdzi Berlin i liberalna interpretacja myśli sabaudzkiego tradycjonalisty, która jest nadmiernie statyczna. Błąd tej interpretacji polega na tym, że nie ujmuje problemu historycznie. Jego źródłem jest podstawowy dogmat liberalizmu, jakoby człowiekowi zawsze i wszędzie przysługiwały te same prawa (prawa natury, prawa człowieka), mające charakter niezmienny, tak jak niezmienna jest sama natura ludzka, z której wynikają. Ten pogląd o stałości ludzkiej natury przypisywany jest także polemistom tego nurtu, którymi są między innymi konserwatyści. Tak jak liberał, wychodząc z optymistycznej koncepcji natury ludzkiej, zawsze i wszędzie jest po stronie wolności, tak konserwatysta wychodzący z pesymistycznej kon-

²⁸ W. Kozub-Ciembroniewicz, *Państwo „etyczne” Giovanniego Gentile*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 1997, t. 20, s. 211–222; A.J. Gregor, *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, New Brunswick 2008, s. 51–58.

²⁹ F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992, s. 253–274.

³⁰ M. Robespierre, *Textes choisis*, t. 3, Paris 1974, s. 119.

³¹ J. Szacki, *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wzjęcie świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*. Warszawa 1965, s. 82–93.

cepcji ludzkiej kondycji zawsze i wszędzie musiałby być jej przeciwnikiem. Przypisywanie adwersarzowi własnego poglądu w tej kwestii jest zasadniczym błędem. Posługując się narracją de Maistre'a, można powiedzieć, że to *protopseudos* liberalnego odczytania tego myśliciela.

Niezwykłe krytyczny wobec historyzmu Leo Strauss zwrócił uwagę, że kierunek ten narodził się w niemieckim romantyzmie jako reakcja na rzekomo uniwersalistyczne i ponadczasowe idee, którymi szermowali zwolennicy oświecenia i rewolucji francuskiej³². Tę samą uwagę należy odnieść do de Maistre'a, którego filozoficznie także trzeba zaliczyć do romantyzmu. Oto antyoświeceniowy zwolennik historyzmu, który bardzo chętnie krytykuje abstrakcyjne i zideologizowane koncepcje polityczne filozofów XVIII stulecia i późniejszych rewolucjonistów za pomocą argumentów historycznych, pokazując zmienność i irracjonalność świata oraz procesów społecznych i politycznych. Wystarczy przypomnieć słynny cytat de Maistre'a:

[...] nie ma wcale człowieka na świecie. Widziałem w swoim życiu Francuzów, Włochów, Rosjan etc. Wiem nawet, dzięki Monteskiuszowi, że można być Persem. Ale co do człowieka, oświadczam, że nie spotkałem go w życiu. Jeśli istnieje, to nic o tym nie wiem. [...] Konstytucja robiona dla wszystkich narodów nie jest zrobiona dla żadnego – to czysta abstrakcja³³.

192

Uwaga ta dotyczy także natury ludzkiej, która nie ma charakteru stałego, lecz historyczny i w znacznej mierze jest uwarunkowana przez otoczenie kulturowe. To samo dotyczy instytucji. W końcu „Francja była monarchią, Piemont jest monarchią. Ale byłoby dla obu narodów ekstrawagancją, gdyby jednym z nich zaczęto rządzić wedle zasad drugiego”³⁴. Jeszcze inna monarchia panuje w Rosji, gdzie w caracie łatwo można znaleźć „kilka elementów azjatyckich”³⁵.

De Maistre twierdzi, że natura ludzka ma charakter zmienny i historyczny. Skoro zaś zakres swobód, jakie można przypisać jednostce, zależy od jej natury, to fałszywe jest liberalne założenie o rzekomo uniwersalnych w czasie i przestrzeni wrodzonych uprawnieniach.

Do klasycznej chrześcijańskiej tradycji należy dzielenie historii na to, co było przed i na to, co było po Chrystusie. De Maistre wpisuje się w to rozumowanie także w kwestii antropologii politycznej, a więc i historii

³² C. Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997, s. 58–59.

³³ J. de Maistre, *Considérations sur la France*, s. 81–82.

³⁴ *Idem*, *Correspondance*, [w:] *idem*, *Oeuvres Completes*, t. 12, Lyon 1887, s. 482.

³⁵ *Idem*, *Correspondance diplomatiques*, t. 2, s. 189.

wolności³⁶. Jest przekonany, że Dobra Nowina trwale odmieniła naturę ludzką, przyczyniając się do jej melioracji u tych wszystkich ludów, które przyjęły chrześcijaństwo, dzięki czemu wyszły ze stanu barbarzyństwa i przeszły do stanu cywilizowanego. Wszystkie opisane przez starożytnych historyków, filozofów politycznych i podróżników antyczne państwa opierały się na niewolnictwie. Wszyscy oni byli zgodni, że słusznie źli i podli ludzie – stanowiący większość populacji – byli trzymani w kajdanach:

Po wszystkie czasy i po wszystkie miejsca [...] stan niewoli uważany był zawsze jako niezbędna zasada rządu i stanu politycznego narodów, tak w republikach, jak i w monarchiach; nigdy przecież nie padło na myśl któremukolwiek z filozofów, aby potępiał niewolnictwo, ani też któremubądź z prawodawców, iżby uderzał na nie. [...] Ten kto zbadał dokładnie tę smutną naturę, wie, że człowiek w ogólności, o ile sam sobie jest zostawionym, jest zbyt złym, aby mógł być wolnym³⁷.

Niewolnictwo nie wynikało przeto z faktu, że niewolnicy byli tymi złymi, a ich panowie tymi dobrymi. Zapewne i jedni, i drudzy byli tak samo podli. Było jednak fundamentem stabilnego porządku społecznego, który w tamtym świecie mógł być oparty jedynie na bacie i łańcuchach. Bez tej obrzydliwej instytucji porządek społeczny natychmiast zachwiałby się, a uwolnieni ludzie rozpoczęliby wojnę przeciwko wszystkim pozostałym, ponieważ z natury byli pełni zła, gniewu, zazdrości i pychy.

Innymi słowy, w języku współczesnej politologii moglibyśmy powiedzieć, że świat starożytny był dogodnym miejscem dla urzeczywistnienia totalitarnej wizji państwowej znanej nam z XX w. Jednak skoro ówczesny aparat etatystyczny był niedojrzały, niezdolny zniewolić wszystkich ludzi i zapanować nad podległym sobie terytorium, to zamiast totalitarnych bytów prawnopublicznych powstały w to miejsce totalitarne byty z dziedziny prawa prywatnego, czyli majątki, na których pracowały setki niewolników. Majątek oparty na pracy niewolniczej jest małym quasi-państwem totalitarnym należącym do osoby prywatnej. De Maistre nie potępia tego zjawiska, ponieważ wynikało ono z potwornego zepsucia ludzkiej natury w wyniku grzechu pierworodnego i braku jakiegokolwiek powszechnie dostępnej wiedzy o zasadach prawdziwej moralności.

Objawienie przyniesione przez Jezusa Chrystusa było dla de Maistre'a punktem zwrotnym w historii. Gdy zajaśniało chrześcijaństwo, ludzka kondycja polepszyła się, czego skutkiem było praktyczne zniesienie niewolnic-

³⁶ Cały wywód oparty jest na pracach: J. de Maistre, *O papieżu*, Kraków 1843 [1821], s. 193–197; *idem*, *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, Paris 1859, s. 3–12.

³⁷ *Idem*, *O papieżu*, s. 193–194.

stwa dla chrześcijan w średniowieczu (formalnie zniósł je papież Aleksander III w 1267 r.³⁸). Człowiek dorósł, aby być wolnym, ponieważ został chrześcijaninem i umiał już rozróżniać dobro od zła oraz wykształciło się w nim chrześcijańskie sumienie. Natura ludzka odmieniła się na lepsze.

Teraz rozumiemy, dlaczego wolność absolutna to wspomniany wcześniej *protopseudos* i dlaczego błędne jest myślenie, że „wolność jest jakąś rzeczą absolutną i ściśle zdefiniowaną, że się albo ją ma, albo się jej nie ma”. Konserwatysta utrzymuje, że liberalizm jest błędny, ponieważ oparto jego twierdzenia na przekonaniu, że natura ludzka ma charakter stały i niezmienny, w istocie optymistyczny i nie jest skażona grzechem pierworodnym. Jest dobra i dobru temu przypisano charakter abstrakcyjny – zjawisko typowe dla filozofii francuskiego oświecenia – zachowujący ważność zawsze i wszędzie, zapominając o doświadczeniu historycznym.

De Maistre twierdzi, że obserwacja historii prowadzi do wniosku przeciwnego: dobro lub zło tkwiące w człowieku może narastać lub zmniejszać się w zależności od tego, jak silnie ludzie przyłgną do chrześcijańskiego Objawienia i nauczania moralnego Kościoła. Tradycjonalista zdaje się uważać, że moralność nie pochodzi z natury, lecz jest ludziom dawana z zewnątrz (Objawienie). Stosunek między poziomem religijności a dopuszczalną wolnością ma charakter zmienny, ale jego suma musi być stała. **Człowiek może być wolny proporcjonalnie do tego, jak bardzo jest wierzący (i moralny), i musi być nadzorowany i ograniczany odwrotnie proporcjonalnie do swojej religijnej ignorancji (i demoralizacji).** Gdy starożytni nie znali prawdziwego Boga i brakowało im religijnego hamulca na zło tkwiące w naturze ludzkiej, to brak ten musiał być zrekompensowany przez opresyjność władzy, przejawiającą się w despotyzmie rządzących (prawo publiczne) lub w niewolnictwie (prawo prywatne). Kiedy ludzie poznali i przyjęli Objawienie oraz zaczęli respektować podstawowe zasady moralne, to fizyczne narzędzia utrzymywania porządku mogły zostać rozluźnione. Dlatego w chrześcijańskim średniowieczu można było formalnie i faktycznie znieść niewolnictwo bez zachwiania ładu społecznego i powszechnej hobbesowskiej wojny wszystkich ze wszystkimi.

Teza de Maistre’a tylko pozornie jest dla człowieka współczesnego sympatyczna. W rzeczywistości jest obosieczna, gdyż wynika z niej także i to, że w przypadku spadku poziomu religijności czy też formalnej apostazji ludów od wiary chrześcijańskiej dla zachowania porządku społecznego musi nastąpić wzrost opresyjności władzy, ograniczenie wolności, a nawet przywrócenie jakiegś nowoczesnej formy niewolnictwa.

³⁸ *Ibidem*, s. 195; *idem*, *Quatre chapitres...*, s. 10.

Destrukcyjna rola reformacji dla chrześcijaństwa według J. de Maistre'a zob. A. Wierlowski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, s. 161–177.

De Maistre twierdzi, że rewolucja francuska to „kara za wiek zbrodni i szaleństw”⁴¹. Była końcowym przejawem procesu, w trakcie którego zlaicyzowana i sceptyczna Europa ponownie odmieniła naturę ludzką, inwolując ją w kierunku pogaństwa. Umiarkowane instytucje przedrewolucyjne nie były zdolne powstrzymać natury ludzkiej, która uległa szybkiej degradacji w wyniku szerzącego się niedowiarstwa. W tej sytuacji doszło do wzajemnej rzezi ludzi pomiędzy sobą, gdy tylko zbrojnie zdobyli wolność w 1789 r. Konserwatysta tak oto opisuje świat bez kajdan i bata, zaludniony przez ludzi wyemancypowanych od religii:

Czyż nie widzieliśmy Francji zhańbionej ponad 100 tysiącami ofiar? Czyż cała ziemia tego pięknego królestwa nie jest pokryta szafotami? A czyż ta nieszczęsna ziemia nie została nasączona krwią swych dzieci przez masakry dokonywane w imieniu prawa? [...] Nigdy despota bardziej krwawy nie igrał życiem ludzkim tak bez troski i nigdy żaden naród tak biernie nie wchodził do rzeźni i to z większym zachwytem. Żelazo i ogień, zimno i głód, braki wszystkiego, cierpienia wszelkiego rodzaju nie stworzyły takich cierpień⁴².

195

Skoro Europa wróciła do cywilizacji pogańskiej, to musi także wrócić do przedchrześcijańskich instytucji politycznych. Teoretycznie rzecz biorąc, monarchia burbońska nie musiała upaść, gdyby zdecydowała się na despotyzm. Problem tkwił w tym, że rząd tradycyjny nie był zdolny do zastosowania takich metod rządzenia. Był nazbyt skrepowany tradycją i zasadami religijnymi, wskutek czego w starciu z buntownikami nie miał szans. Ateistyczna Francja i Europa potrzebowały nie monarchii, ale brutalnej dyktatury. Królowie, przepojeni miłością i nakazami chrześcijańskiej etyki, nie byli zdolni temu wyzwaniu sprostać i dlatego trony zaczęły upadać, a Ludwik XVI położył głowę na szafocie. Musieli ich zastąpić tyrani, mentalnie odpowiadający spoganizowanemu społeczeństwu, czyli Robespierre i Napoleon:

³⁹ O destrukcyjnej roli reformacji dla chrześcijaństwa według J. de Maistre'a zob. A. Wierlowski, *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999, s. 161–177.

⁴⁰ Na temat procesów laicyzacyjnych oświecenia w myśli J. de Maistre'a zob. *ibidem*, s. 178–224; Y.J. Pranchère, *Joseph de Maistre dans la dialectique des Lumières*, „Cahiers de l'Association internationale des études françaises” 2000, t. 52, nr 1, s. 103–115.

⁴¹ J. de Maistre, *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, [w:] *idem, Oeuvres complètes*, t. 7, s. 104.

⁴² *Idem, Considérations sur la France*, s. 19.

Wszelkie życie, wszelkie majątki, cała moc była w ręku władzy rewolucyjnej. I to monstrum mocy, pijane sukcesami i krwią, przerażający fenomen, jakiego nigdy nie widziano, i jakiego bezsprzecznie nie zobaczymy nigdy więcej, był zarazem przerażającą karą dla Francuzów i jedynym sposobem uratowania Francji⁴³.

I dalej:

Na czym opiera się rząd francuski? Na więzieniach, rewizjach, komisjach wojskowych, proskrypcjach, na wszystkich dostępnych środkach. Jedzenie i chleb uzależnia od kartek. Żywi 600.000 mieszkańców Paryża, jak ptaki zamknięte w klatce, dając im marchewkę po kijach. Działa wycelowane na ulice utrzymujące ład i radość. W spektaklu bierze udział ten kto go urządza, ten co śpiewa, ten co klaszcze. Żołnierze, gotowi dać ognia, obstawili salę. Dniem i nocą żołnierze czuwają nad obywatelami, a nad jednymi żołnierzami czuwają inni żołnierze. Miasta wojują, komisje wojskowe zastąpiły trybunały. Jakież ogromny aparat!⁴⁴

Konserwatysta twierdzi tedy, że „despotyzm był słuszną karą dla ludu, który chciał wolności zbrodniczej, i którego występne wysiłki doprowadziły do najbardziej odrażającego królobójstwa”⁴⁵. Gdzie indziej czytamy: „Człowiek stał się winnym za swoją niezależność, został ukarany przez posłuszeństwo. I ponieważ nie chciał być poddanym, stał się niewolnikiem”⁴⁶. Tylko okrutna tyrania mogła poskromić „prostytucję zrewoltowanego ludzkiego rozumu”⁴⁷. Dlatego „jeśli w Europie nie dokona się rewolucja duchowa, jeżeli duch religijny nie zostanie wzmocniony w tej części świata, więź społeczna rozpadnie się”⁴⁸ albo czeka nas długoletnia polityczna tyrania. Jeden z historyków filozofii słusznie zwrócił uwagę, że dla de Maistre’a rząd w epoce rewolucyjnej jest tym lepszy, im bardziej jest represyjny⁴⁹. Podkreślmy tę uwagę: w epoce rewolucyjnej! I tylko w niej.

Gdybyśmy chcieli podsumować powyższe rozważania de Maistre’a dotyczące zmienności natury ludzkiej – a co za tym idzie dopuszczalnej dla niej sfery wolności – to musimy w tym miejscu postawić pytanie, czy w ogóle można opisać tytułową ideę wolności de Maistre’a jako taką, skoro z tej znaczonej antyrewolucyjnym historyzmem koncepcji wynika, że wolność nie ma charakteru abstrakcyjnego, lecz dziejowy? W sumie na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć, że istnieją trzy epoki: przedchrześcijańskiego despoty-

⁴³ *Ibidem*, s. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 86–87 (fragment skreślony ostatecznie przez autora, ale do odczytania w rękopisie).

⁴⁵ *Ibidem*, s. 6 (uwaga ta sama co powyżej).

⁴⁶ *Idem*, *Lettres et opuscules...*, t. 2, s. 370.

⁴⁷ *Ibidem*, t. 2, s. 55.

⁴⁸ *Idem*, *Considérations sur la France*, s. 29.

⁴⁹ M.Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Bruxelles 1832, s. 161.

zmu, chrześcijańskiej wolności i postchrześcijańskiej nowoczesności, i w każdej z nich problem wolności przedstawia się inaczej, w zależności od relacji pomiędzy wiarą w Boga i uznawaną moralnością a dopuszczalnymi swobodami jednostek i grup⁵⁰. Można tę kwestię ująć w postaci takiej oto tabeli:

Tabela. Stosunek wolności do poziomu religijności

Epoka	Starożytność	Średniowiecze	Nowoczesność (świat sceptyków)
Świadomość religijna	Świat pogan, którzy jeszcze nie poznali Dobrej Nowiny. Dominują religie politeistyczne i panteistyczne	Świat chrześcijan żyjących wiarą, że Jezus był Chrystusem, a moralność ma charakter obiektywny i opisany w Dekalogu i Ewangeliach	Świat postchrześcijański, gdzie wątpi się, że Jezus był Chrystusem, a moralności nadano charakter laicki i konwencjonalny
Władza	Despotyzm jednego władcy (Wschód) lub ludu nad ziemiami podbitymi	Chrześcijańska monarchia ograniczona, przechodząca w zanik władzy centralnej	Despotyzm w imię woli narodu (najpierw absolutyzm, potem rewolucyjne tyranie)
Swobody indywidualne	Porządek społeczny oparty na powszechnym niewolnictwie. Wolność jest przywilejem rządzącego lub rządzących	Dominują nad instytucjami władzy i przymusu, przejściowo unicestwiające władzę centralną (feudalizm)	Porządek oparty na terrorze lub zmilitaryzowany. Zawsze wywodzony z rzekomej woli i przyzwolenia ludu

Źródło: oprac. własne.

Dopiero patrząc na tę tabelę, rozumiemy, na czym polega błąd interpretacji myśli de Maistre'a dokonanej przez Fagueta, Holmesa, Ciorana, Livley'a, a przede wszystkim przez Berlina: opis całkowicie zdegradowanej natury ludzkiej i odpowiadających jej instytucji despotycznych z okresu rewolucji francuskiej został podniesiony do rangi metahistorycznego archetypu. Z powodu tego błędu w interpretacji – naszym zdaniem warunkowanego przez liberalne odrzucenie historycznego wymiaru ludzkiej egzystencji (czyli z powodu ideologicznego i nienaukowego przesądu) – sabaudzki konserwatysta został uznany za programowego zwolennika bezmyślnej polityki grubego knuta i prekursora faszyzmu.

⁵⁰ Problem ten rozwinął kilkadziesiąt lat później, wzorując się na pismach J. de Maistre'a, J. Donoso Cortés w *La dictature*, [w:] *idem, Oeuvres*, t. 1, Paris 1858, s. 307 i nast. Szerzej na temat tego wpływu zob. A. Fornés Murciano, *Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico: influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés*, „Hispania sacra” 2011, t. 63, nr 127, s. 235–260.

Wolność w porządku prawdziwym

Podobnie jak wielu innych przeciwników rewolucji francuskiej, także i Joseph de Maistre w swoich pismach chętnie przeciwstawia sobie chaos i terror rewolucyjny stosunkom sprzed rewolucji. Jakkolwiek doświadczenie wykazało, że instytucje sprzed 1789 r. były niedostosowane do poziomu degradacji natury ludzkiej, którą całkowicie zepsuła zdemoralizowana i areligijna filozofia, to przecież świat przedrewolucyjny stanowi wzorzec „porządku prawdziwego”. Pod pojęciem tym rozumiemy najdoskonalszy model społeczno-polityczny, jaki dany został człowiekowi. Konserwatysta określał go mianem „monarchii europejskiej”⁵¹, która powstała wtedy, gdy „chrześcijaństwo poślubiło suwerenność”⁵². Uznająca supremację pontyfikalską katolicka monarchia absolutna to ustrój wzorcowy dla każdego europejskiego narodu. Konserwatysta jednoznacznie opowiada się za nowożytnym modelem państwa⁵³.

Przedrewolucyjne stosunki staną się dla nas punktem dalszych rozważań o Maistre’owskiej idei wolności. Skupimy się teraz na takim modelu społeczno-politycznym, który tradycjonalista uważa za kontrpropozycję dla idei wolności – oscylującej od anarchii po tyranie – proponowanej przez rewolucję francuską.

Francuskojęzyczni specjaliści od historii regionalnej twierdzą, że wzorzec dla tego obrazu świata przedrewolucyjnego de Maistre’a stanowi jego rodzinna Sabaudia. To małe królestwo znacząco różniło się od innych państw ówczesnej Europy. Był to kraj nowoczesny ekonomicznie, liberalny społecznie, ale zarazem autorytarny co do sposobu rządzenia przez miejscową dynastię. Nie istniał tutaj spór rodowej arystokracji z mieszczaństwem, gdyż przegrody stanowe były łatwe do pokonania dzięki możliwości zakupu urzędu dającego szlachectwo lub nobilitacji z rąk monarchów (czego doświadczyła rodzina de Maistre’a, który – o czym mało kto wie – nie urodził się szlachcicem) i miast walki politycznej stanów o władzę spotkać tu można było co najwyżej mieszczańsko-szlacheckie docinki w salonach. Państwo było dobrze i sprawnie rządzone. Feudalizm był wspomnieniem. W 1762 r. ostatecznie zniesiono poddaństwo. Kler rekrutował się ze wszystkich stanów społecznych. Szlachta zachowała przywileje głównie natury honorowej, co nie wzbudzało niechęci.

⁵¹ J. de Maistre, *O papieżu*, s. 160.

⁵² *Idem*, *Correspondance*, t. 12, s. 40.

⁵³ Pogląd ten formułuje wbrew opinii wyrażonej przez tak znanego badacza jak J.M. Osés Gorráiz, *Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno*, „Revista de Estudios Políticos” 1993, nr 89, s. 225–246.

W odróżnieniu od francuskiej, szlachta sabaudzka mieszkała w swoich majątkach, zwykle przewodząc chłopstwu. Lud był religijny i przywiązany do miejscowej dynastii, która panowała od 800 lat⁵⁴.

Dostępne polskiemu badaczowi opisy Sabaudii w drugiej połowie XVIII stulecia wskazują, że istniało tu wczesne społeczeństwo typu liberalnego, ale bez podobnych instytucji politycznych, czyli państwo monarchistyczno-autorytarne (ustrój polityczny), liberalne społeczeństwo i ekonomicznie (ustrój społeczny) oraz społeczeństwo stosunkowo mocno religijne i tradycjonalistyczne (kultura). Idea ponadczasowego „porządku prawdziwego” u swojego źródła ma wspomnienie o przedrewolucyjnej Sabaudii, ale znaczące zapożyczenia do tego kontrewolucyjnego „typu idealnego” konserwatysta zaczerpnął także z eklezjologii Kościoła katolickiego i modelu ustrojowego monarchii francuskiej. Wpływy francuskie i kościelne widać szczególnie w koncepcji połączenia teorii absolutnej suwerenności monarszej z elementami zasady reprezentacji.

Na „porządek prawdziwy” składają się: 1) autorytarny ustrój polityczny; 2) katolicka kultura; 3) liberalna ekonomia i stosunki społeczne.

Autorytarny ustrój polityczny

199

De Maistre wpisuje się w tradycję legistów z XVI i XVII stulecia i głosi, że „wszelka suwerenność jest koniecznie jednością i koniecznie jest absolutna”⁵⁵. W klasycznym cytacie z *O papieżu* (1821) czytamy:

Nieomyślność w stanie duchownym, suwerenność w stanie świeckim są to dwa wyrazy zupełnie jednoznaczne. Jeden i drugi wyrażają ową wszechwładność, która nad wszystkimi panuje, z której wszystkie inne wynikają, która rządzi, a nie jest rządzona. Sądzi, a sama nie ulega żadnemu sądowi. [...] Tę suwerenność sprawować może tylko organ jedyny, kto go dzieli, ten go obala⁵⁶.

W opublikowanej kilkadziesiąt lat po śmierci de Maistre’a rozprawie *Studium o suwerenności* (*Etude sur la souveraineté*) czytamy:

Suweren nie może być osądzany. Gdyby tak się stało, to siła która miałaby to prawo zrobić sama, byłaby suwerenna i byłoby dwóch suwerenów, co oznacza

⁵⁴ F. Descostes, *Joseph de Maistre avant...*, t. 1, s. 12–27; G. Cogordan, *Joseph de Maistre*, Paris 1922, s. 9–10. Obrazy Sabaudii znajdziemy także we wczesnych pismach J. de Maistre’a – zob. inedit *L’Eloge de Victor-Amadee III*, przedrukowany przez F. Descostes, *Joseph de Maistre avant...*, t. 1, rozdz. 10 (s. 289–322). W mniejszym zakresie, i o charakterze bardziej apologetycznym, także w *Lettres d’un Royaliste...*

⁵⁵ J. de Maistre, *Etudes sur la souveraineté*, [w:] *idem, Oeuvres complètes*, t. 7, s. 422.

⁵⁶ *Idem, O papieżu*, s. 15, 103. W oryginalnym tłumaczeniu zamiast słowa „suwerenność” pojawia się dziwny termin „naczelnictwo”.

sprzeczność. [...] Każda forma suwerenności jest absolutna ze swej natury. Bez względu na to, czy się ją umieszcza wśród wielu, czy się ją dzieli, czy się organizuje władzę w jakikolwiek inny sposób, to zawsze się znajdzie władza absolutna, mogąca bezkarnie czynić złe, będąca więc „despotyczną” pod tym kątem widzenia, w całym znaczeniu tego słowa, i przeciw której nie ma innej ochrony niżli bunt. Wszędzie gdzie władze są podzielone, walki pomiędzy nimi mogą być postrzegane jako deliberacje jednego suwerena, który waha się pomiędzy „tak” a „nie”. Ale kiedy tylko decyzja została powzięta, to efekt jest ten sam i u drugiej władzy, a wola suwerena jest zawsze niepodzielna⁵⁷.

Oto model zaczerpnięty ze znanych de Maistre’owi stosunków sabaudzkich, francuskich i pontyfikalnych. Jeśli we współczesnej literaturze⁵⁸ na temat genezy suwerenności państwa i jego władzy wielokrotnie wskazuje się, że jej prawzorem jest późnośredniowieczna monarchia papieska, to trudno nie spostrzec, iż to właśnie tradycjonalista jest pierwszym, który tę intelektualną zależność odkrył i opisał.

Absolutny charakter suwerenności władzy państwowej nie znaczy, że jest to model arbitralny. Wspomniana monarchia europejska to typ państwa, w którym panuje rodzaj cichej umowy pomiędzy władcą a poddanymi: monarcha nie rządzi w sposób despotyczny, lecz zgodnie z tradycją i moralnością, gdy poddani wyrzekają się prawa do oporu i królobójstwa⁵⁹.

De Maistre nie uznaje pierwotnych wobec monarchii uprawnień rozmaitych ciał regionalnych i samorządnych oraz stanów społecznych, gdyż to wymagałoby zanegowania zasady samej suwerenności nowożytnie pojętego państwa, na przykład poprzez przyjęcie karlistowskiej formuły suwerenności społecznej, czyli takiej, w której we władzy najwyższej współuczestniczą – obok monarchy – ciała regionalne i których likwidacja przez króla oznaczałaby degenerację monarchii w „arbitralność”, „despotyzm” i „tyranię”⁶⁰. Jako prawowity dziedzic legistów de Maistre nie może przyjąć takiego stanowiska. Ale może uznać rolę czynnika społecznego, o ile uprawnienia ciał pośredniczących nie będą wpływały same z siebie, lecz będą stanowić prawomocną delegację władzy królewskiej

⁵⁷ J. de Maistre, *Etude sur...*, s. 417–418.

⁵⁸ W literaturze pogląd taki głoszą m.in. S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951, s. 148–160; J. Coleman, *The Interrelations between Church and State*, [w:] J.P. Genet, B. Vincent (red.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986, s. 41–54; J.C. Schmitt, *Problèmes religieux dans la genèse de l'Etat moderne*, [w:] J.P. Genet, B. Vincent (red.), *Etat et Eglise...*, s. 55–62; J.P. Genet, *La genèse de l'Etat moderne. Les enjeux d'un programme de recherche*, „Actes de la recherche en sciences sociales”, 1997, nr 118, s. 3–19.

⁵⁹ J. de Maistre, *O papieżu*, s. 223–224.

⁶⁰ J. Vazquez de Mella, *Antologia*, Madrid 1953, s. 23.

(tak jak ujmował to Jean Bodin⁶¹). W pracy *O papieżu* tradycjonalista opisuje ten mechanizm następująco:

[...] stany państwa nie są nieustającymi, mogą być zwoływane tylko przez naczelnika państwa, w którego jedynie obecności wolno im objawić swe zdanie. Przystają istnieć z ostatnim posiedzeniem, a tym samym nie są prawodawczymi w całym tego słowa znaczeniu⁶².

Ten sam mechanizm co w państwie funkcjonuje także w Kościele katolickim, będącym zresztą wzorem dla suwerenności królewskiej:

Papież, aby rozwiązać sobór, jako sobór, potrzebuje tylko opuścić izbę, mówiąc: „odchodzę” i od tej chwili jest on tylko prostym zgromadzeniem albo zboiem, jeżeli by stawał opór⁶³.

W ten sposób de Maistre rozwiązał problem absolutnej i niepodzielnej suwerenności monarszej i pontyfikalnej oraz zaprzeczających im zasadom reprezentacji stanów i prowincji. Ciała pośredniczące mają prawo reprezentować grupy społeczne, ale zwołuje je suweren i zatwierdza ich postanowienia. Monarcha jest władcą teoretycznie absolutnym, ale (w praktyce) na co dzień liberalnym. Tylko sytuacje kryzysowe wymagają despotycznych form rządzenia⁶⁴.

201

Katolicka kultura

Rola chrześcijaństwa w filozofii politycznej de Maistre'a od dawien dawna wzbudza kontrowersje. Część badaczy twierdzi (w tym i autor tego tekstu), że był to mistyk polityczny⁶⁵; inni – że katolik-ultramontanin, którego teoria polityczna stanowi nadbudowę dla jego poglądów religijnych⁶⁶, a jeszcze inna grupa utrzymuje, że był to polityk, który instrumentalnie posługiwał się religią⁶⁷.

⁶¹ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958, s. I, 8; III.

⁶² J. de Maistre, *O papieżu*, s. 29.

⁶³ *Ibidem*, s. 28.

⁶⁴ F. Descostes, *Joseph de Maistre pendant...*, s. 277.

⁶⁵ E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mistique*, Paris 1923; A. Wielomski, *Od grzechu do apokatastasis...*

⁶⁶ M.Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire...*, s. 165; B. de Vault, *Joseph de Maistre. Une politique expérimentale*. Paris 1940, s. 28; G. Cogordan, *Joseph de Maistre*, s. 134, 138, 183, 188; T.I.J.P. Cordelier, *La Théorie Constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1966, s. 7, 17, 21 i nast.; J. Alibert, *Joseph de Maistre. Etat et religion*, Paris 1990, s. 93–94; B. Szlachta, *Religia jako podstawowa zasada porządku społecznego. Studium myśli politycznej Josepha de Maistre'a*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1991, nr 39, s. 93–111.

⁶⁷ E. Schérer, *Mélanges de critique religieuse*, Paris 1860, s. 263 i nast.; M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880, s. 17–18;

Nie pretendując do rozstrzygnięcia w tym miejscu tego sporu, możemy skonstatować, że religia katolicka stanowi wedle de Maistre'a fundament naszej cywilizacji. Jest to katolicyzm potrydencki wraz z charakterystyczną dla niego metodą kodyfikacji wiary, racjonalizacji eklezjologii, tradycji katolickiej, a także rozpoznawania i zwalczania poglądów heterodoksyjnych. Jest to także katolicyzm zwiastujący Sobór Watykański I i uchwalenie w 1870 r. dogmatu o nieomyślności i absolutnym prymacie papieża w Kościele katolickim⁶⁸. O Biskupie Rzymu tradycjonalista pisze:

Dogmatem zasadniczym katolicyzmu jest papież, bez niego, wedle nas, nie ma chrześcijaństwa. Ta religia jest monarchią. Idea religii uniwersalnej (katolickiej) bez jednego zarządcy jest dla nas tak samo mądra, jak idea cesarstwa Rosji bez cesarza⁶⁹.

Religia chrześcijańska stanowi fundament bezpieczeństwa kulturowego człowieka Zachodu, ponieważ daje odpowiedź na wszystkie pytania egzystencjalne i zabezpiecza społeczeństwo przed groźbą relatywizmu, który prowadzi do niebezpiecznych pytań zadawanych przez filozofów, to zaś do destrukcji ogólnie przyjętych twierdzeń i autorytetów. Ze sporów światopoglądowych wyłaniają się polityczne, a z nich duch rewolucyjny. Należy więc przeciwstawić sobie pacyfikujący charakter religii i destruktywny rozum:

Rozum ludzki zredukowany do swoich sił indywidualnych jest absolutnie niczym, „niezdolnym nie tylko do stwarzania, ale także do zachowania jakiegokolwiek związku religijnego czy politycznego”, ponieważ produkuje tylko dysputy, podczas gdy człowiek potrzebuje nie problemów, ale wiary. Jego kołyska musi być otoczona dogmatami. I gdy rozum się budzi, to powinien już zastać gotowe wszystkie odpowiedzi, a przynajmniej te, które są mu potrzebne do życia. Nie ma dlań niczego tak ważnego jak przesady⁷⁰.

Paradoksalnie, jeśli przypomnimy sobie współzależność pomiędzy poziomem religijności a koniecznością wzmacniania władzy, to dochodzimy do wniosku, że czym bardziej „kołyska otoczona jest dogmatami”, tym bardziej ludzie mogą być rządzeni w sposób liberalny. Wolność jest możliwa w świecie chrześcijańskim, o ile nie przekształca się w wolność od Boga i moralności, gdyż wtedy człowiek natychmiast potrzebuje despotycznej władzy nad sobą.

J. Lacroix, *Vocation personnelle et tradition nationale*, Paris 1942, s. 13 i nast., 24, 29; F. Bayle, *Les idées politique de Joseph de Maistre*, Montchrestien 1945, s. 33; E. Cioran, *Préface*, s. 19, 34, 38; J. Lively, *Introduction*, s. 40 i nast.; R. Triomphe, *Joseph de Maistre...*, s. 333–334.

⁶⁸ O wpływie myśli J. de Maistre'a na kształtowanie się teorii papieskiej nieomyślności zob. przede wszystkim H.J. Pottmayer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die Päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Meinz 1975, s. 61–72.

⁶⁹ J. de Maistre, *Lettres et opuscules...*, t. 1, s. 397.

⁷⁰ *Idem*, *Etudes sur la souveraineté*, s. 375.

Liberalna ekonomia i stosunki społeczne

„Konserwatysta myśli w liczbie mnogiej, podczas gdy liberał w pojedynczej” – pisze Karl Mannheim⁷¹, dość dobrze oddając problem stosunku wielu konserwatystów do idei wolności. Opinia ta nie zawsze jest prawdziwa. Wolności grupowe silnie podkreślane są tam, gdzie słabsza była tradycja absolutystyczna lub kojarzyła się z oświeceniem i gdzie konserwatyści stali w opozycji do rozrośniętej władzy centralnej. Konserwatyści „myślą w liczbie mnogiej” w Niemczech⁷², w Hiszpanii (karlizm)⁷³ i w Rosji⁷⁴.

Francuska kontrrewolucja nie hołdowała wspólnotowej wizji świata, ponieważ jej archetypem ustroju politycznego i społecznego była absolutna monarchia z XVII stulecia. Odrębności i przywileje regionalne oraz stanowe nie są najistotniejszymi tematami francuskojęzycznego tradycjonalizmu. Spośród wspólnot podkreślana jest tylko rola Kościoła i rodziny. Z punktu widzenia budowy społecznej jest to wizja na ileś emancyipacyjna społecznie, a w każdym razie dosyć odległa od wspólnotowości prawicy niemieckiej i hiszpańskiej.

Nie jest tedy przypadkiem, że w myśli politycznej de Maistre'a nie znajdujemy właściwie nic na temat stanów społecznych i swobód regionalnych. W jego rodzinnej Sabaudii stratyfikacja stanowa była już właściwie wspomnieniem, a mały kraj nie był podzielony na regiony, gdyż sam był regionem Włoch, który posiadał polityczną samodzielność. Ze stosunkowo nielicznych wzmianek na tematy społeczne wyłaniają się dwa istotne liberalne elementy Maistre'owskiej wizji społecznej:

1. **Honorowa rola stratyfikacji stanowej.** Konserwatysta sabaudzki sprzeciwia się kastowej wizji szlachectwa, czyli grupie zamkniętej. Szlachta winna być rodzajem elity otwartej dla wszystkich zdolnych do rządzenia państwem i dowodzenia wojskiem⁷⁵. Cechy te posiadają nie tylko osoby, które urodziły się w arystokratycznych rodzinach, lecz także plebejusze. Ci zdolni winni być dostrzeżeni i spożytkowani ku dobru państwa. Nie ma także powodów, aby nie mogli zostać

⁷¹ K. Mannheim, *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 64.

⁷² K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966, s. 244 i nast., 372 i nast.; D. Avraham, *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876*, Göttingen 2008, s. 29–67.

⁷³ M. Rodriguez Carrajo, *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid 1974, s. 167–198; E. Olcina, *El carlismo y las autonomías regionales*, Madrid 1974; A. Wilhelmsen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1875)*, Madrid 1998, s. 475–83, 561–72.

⁷⁴ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.

⁷⁵ J. de Maistre, *Etudes sur la souveraineté*, s. 434.

za swoje zasługi nobilitowani⁷⁶. Konserwatysta nie pisze przy tym nic o prawnym aspekcie nobilitacji. Twierdzi też, że akt nobilitacji – zanim uzyska swoje znaczenie – musi spotkać się z powszechną akceptacją społeczną, czyli starożytne rody muszą zaakceptować nowicjuszy, co trwa nawet i kilka pokoleń. Szlachectwo nie jest dlań więc statusem prawnym, ale statusem honorowym. Trudno uznać to za pogląd reakcyjny; przeciwnie – wskazuje na liberalne podejście, acz zapisane w konserwatywnej narracji (bez emancypacyjnej frazeologii, że *tous les hommes sont égaux*).

2. **Liberalizm ekonomiczny.** Wielu konserwatystów epoki rewolucji francuskiej i restauracji wolny rynek i kapitalizm postrzegało jako coś na kształt społecznej apokalipsy (Louis de Bonald, Hugues F. La Mennais)⁷⁷. W zasadzie tylko w Anglii konserwatyści byli zwolennikami wolnego rynku (Edmund Burke)⁷⁸. De Maistre pisał na te tematy rzadko i także badacze jego dzieł nie poświęcili temu problemowi zbyt wiele uwagi⁷⁹. Z nielicznych wzmianek widać, że był zwolennikiem instytucji rynkowych, ale nie wypowiadał się o zaletach wolnego rynku w narracji liberalnej. Sympatia dla tego rozwiązania wynikała z argumentacji negatywnej. Jakkolwiek programowo odrzucał wizję wolnego rynku kierowanego przez „niewidzialną rękę” – jako koncepcję ufundowaną na optymistycznej oświeceniowej antropologii – to dostrzegał w praktyce, że państwowy interwencjonizm prowadzi do biurokratyzacji, etatyzacji, wzrostu podatków, nadużyć, a przede wszystkim do stagnacji gospodarki⁸⁰. Brak zdrowej konkurencji nie jest dobry dla krajowego przemysłu; cła prowadzą do ekonomicznego spowolnienia. W duchu klasycznego liberała pisał:

⁷⁶ Idem, *O papieżu*, s. 240–241; idem, *Considérations sur la France*, s. 156.

⁷⁷ G. Legrand, *Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France. de Maistre et de Bonald*, „Revue néo-scholastique” 1900, t. 7, nr 25, s. 71–77; V. Petyx, *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il Pensiero politico” 1979, nr 3, s. 410–431; D.K. Cohen, *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, nr 41, s. 475–84; A. Wielomski, *Tradycjonalizm francuski 1789–1830*, Kraków 2003, s. 213 i nast.

⁷⁸ G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty*, New York 1984, s. 66–73; J.G.A. Pocock, *Burke's Analysis of the French Revolution*, [w:] idem, *Virtue, Commerce, and History*, New York 1985, s. 193–212.

⁷⁹ M. Mandoul, *Joseph de Maistre et la politique de Maison de Savoie*, Alcan 1900, s. 324 i nast.; E. Dermenghem, *Joseph de Maistre...*, s. 236 i nast. Odmienne od tych badaczy, a także autora niniejszego tekstu poglądy te rekonstruuja badacze, którzy widzą w nim przedstawiciela antyliberalnego katolicyzmu społecznego i przeciwnika instytucji rynkowych (G. Legrand, *Deux précurseurs...*, s. 59–71; C.J. Gignoux, *Joseph de Maistre...*, s. 216).

⁸⁰ J. de Maistre, *Correspondance*, t. 13, s. 107–108.

„[...] nigdy nie widziałem, żeby jakikolwiek rząd wmieszawszy się do handlu i nie mający woli wycofania się zeń, nie doprowadził natchmiast do klęski głodu lub drożyzny”⁸¹.

Konserwatysta akceptował więc instytucje rynkowe nie z powodu zachwyty nad rodzącym się kapitalizmem (de Maistre często narzeka na komercjalizację świadomości), ale z powodu niewiary w planifikację życia społecznego i ekonomicznego, u źródeł której tkwi pycha ludzkiego rozumu – tego samego rozumu, który stworzył plan melioryzacji instytucji politycznych, co zakończyło się rewolucją francuską⁸². Z zasady rynkowej wyłączał jednak własność ziemską, gdyż to groziłoby destrukcją wiejskich wspólnot i wielowiekowych patriarchalnych relacji szlachty z chłopstwem⁸³.

Polemicznie z Isaiahem Berlinem

Celem tego tekstu jest udowodnienie, że rozpowszechnione w literaturze interpretacje, pokazujące, że Joseph de Maistre był admiratorem tyranii i despotyzmu czy prekursorem faszyzmu, oparte są na nieporozumieniu. Wynika ono z błędnego odczytania recept, jakie ten wielki myśliciel tradycjonalistyczny dawał w celu odparcia rewolucji francuskiej oraz przywrócenia władzy legalnej dynastii i prawowitym elitom społecznym. Poznając historyczny charakter jego pism, liberalni krytycy potraktowali owe recepty, przeznaczone do zastosowania w latach 1789–1815, jako metahistoryczne. Gdy więc konserwatysta chciał zwalczać rewolucję francuską za pomocą kata i inkwizytora, to krytycy ci uznali, że uważał te narzędzia panowania za najlepsze zawsze i wszędzie, bez kontekstu czasu i miejsca. W rzeczywistości de Maistre był liberałem do 1789 r. i absolutystą w okresie późniejszym, dlatego że najpierw żył w rzeczywistości przedrewolucyjnej, a potem znaczonej przez rewolucję francuską. Był zwolennikiem rozsądnej wolności, ale w emancypacyjnych ideach rewolucyjnych niczego racjonalnego nie dostrzegał. Wszak „lud jest zawsze dzieckiem”⁸⁴, a dzieci potrzebują „kołyski otoczonej dogmatami”. Gdy dzieci dogmaty odrzucają, to „trzeba wprowadzić stan wojenny, i wysłać żołnierzy i katów”⁸⁵.

⁸¹ *Idem*, *Correspondance diplomatique*, t. 2, s. 100.

⁸² *Ibidem*, t. 2, s. 100; *idem*, *Correspondance...*, t. 13, s. 107–108.

⁸³ *Idem*, *Quatrieme lettres d'un royaliste savoisien* [1793], [w:] *idem*, *Ecrits sur la Révolution*, Paris 1989, s. 48.

⁸⁴ Cyt. za: E. Faguet, *Politiques et moralistes...*, t. 1, s. 9.

⁸⁵ J. de Maistre, *Lettres et opuscules...*, t. 2, s. 287.

Bibliografia

- Alibert J., *Joseph de Maistre. Etat et religion*, Paris 1990.
- Arias H., Rafael J., Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts, München 1998.
- Avraham D., *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876*, Göttingen 2008.
- Bayle F., *Les idées politique de Joseph de Maistre*, Montchrestien 1945.
- Berlin I., *Joseph de Maistre i źródła faszyzmu*, [w:] I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.
- Bonald L. de, *Du divorce, considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, Paris 1818.
- Bondy B., *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*, Köln 1982.
- Della Casa A., *Le due modernità di Joseph de Maistre. Isaiah Berlin e l'interpretazione del fascismo*, „Studi Storici” 2012, t. 53, nr 4.
- Catoggio M.S., *Joseph de Maistre entre la Revolución y la Guerra*, „Nómadas” (czasopismo elektroniczne), 2005, nr 12.
- Cioran E., *Préface*, [w:] J. de Maistre, *Du Pape et extraits d'autres oeuvres*, Monaco 1957.
- Cogordan G., *Joseph de Maistre*, Paris 1922.
- Cohen D.K., *The Vicomte de Bonald's Critique of Industrialism*, „The Journal of Modern History” 1969, nr 41.
- Coleman J., *The Interrelations between Church and State*, [w:] J.P. Genet, B. Vincent (red.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986.
- Cordelier T.I.J.P., *La Théorie Constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1966.
- Damiron M.Ph., *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvieme siecle*, Bruxelles 1832.
- Dermenghem E., *Joseph de Maistre mistique*, Paris 1923.
- Descostes F., *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. 1–2, Tours 1895.
- Donoso Cortés J., *Oeuvres*, t. 1, Paris 1858.
- Epstein K., *The Genesis of German Conservatism*, Princeton 1966.
- Faguet E., *Politiques et moralistes du dix-neuvieme siècle*, t. 1, Paris b.r.w. [1899].
- Ferraz M., *Histoire de la philosophie en France au XIX siecle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880.
- Fornés Murciano H.A., *Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico: influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés*, „Hispania sacra” 2011, vol. 63, nr 127.
- Furet F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution française. Idées*, Paris 1992.
- Genet J.P., *La genèse de l'Etat moderne. Les enjeux d'un programme de recherche*, „Actes de la recherche en sciences sociales” 1997, nr 118.
- Gignoux C.J., *Joseph de Maistre. Prophète du passé, historien de l'avenir*, Rennes 1963.

- Gregor A.J., *Giovanni Gentile. Philosopher of Fascism*, New Brunswick 2008.
- Himmelfarb G., *The Idea of Poverty*, New York 1984.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998.
- Kauffmann C., *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997.
- Kozub-Ciembroniewicz W., *Państwo „etyczne” Giovanniego Gentile, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi”* 1997, t. 20.
- Lacroix J., *Vocation personnelle et tradition nationale*, Paris 1942.
- Legrand G., *Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France. de Maistre et de Bonald, „Revue néo-scholastique”* 1900, t. 7, nr 25.
- Lively J., *Introduction*, [w:] J. Maistre de, *The Works*, London 1965.
- Maistre J. de, *Considérations sur la France*, Paris 1936 [1796].
- Maistre J. de, *Correspondance*, [w:] J. Maistre de, *Oeuvres Completes*, t. 12–13, Lyon 1884–1887.
- Maistre J. de, *Correspondance diplomatiques*, t. 1–2, Paris 1860.
- Maistre J. de, *Etudes sur la souveraineté*, [w:] J. Maistre de, *Oeuvres Completes*, t. 7, Lyon 1884–1887.
- Maistre J. de, *Examen de la philosophie de Bacon, ou l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle*, t. 1, Lyon 1836.
- Maistre J. de, *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes*, [w:] J. Maistre de, *Oeuvres complètes*, t. 7, Lyon 1884–1887.
- Maistre J. de, *Lettres et opuscules inédits*, t. 1–2, Paris 1851.
- Maistre J. de, *Liberté civile des hommes. Pages choisies*, Paris 1948.
- Maistre J. de, *O papieżu*, Kraków 1843.
- Maistre J. de, *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, Paris 1859.
- Maistre J. de, *Quatrième lettres d'un royaliste savoisien*, [w:] J. Maistre de, *Ecrits sur la Révolution*, Paris 1989.
- Maistre J. de, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris 1960.
- Mandoul M., *Joseph de Maistre et la politique de Maison de Savoie*, Alcan 1900.
- Mannheim K., *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986.
- Mochi Onory S., *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano 1951.
- Muller J.Z., *Conservatism. An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton 1997.
- Nolte E., *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München 1979.
- Olcina E., *El carlismo y las autonomías regionales*, Madrid 1974.
- Omodeo A., *Un reazionario. Il conte G. De Maistre*, Bari 1939.
- Osés Gorraíz J.M., *Joseph de Maistre: un adversario del Estado moderno*, „Revista de Estudios Políticos” 1993, nr 89.
- Petyx V., *Borghesia e proletario in Bonald, „Il Pensiero politico”* 1979, nr 3.
- Pocock J.G.A., *Burke's Analysis of the French Revolution*, [w:] J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, New York 1985.
- Pottmayer H.J., *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die Päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975.

- Pranchère Y.J., *Joseph de Maistre dans la dialectique des Lumières*, „Cahiers de l'Association internationale des études francaises” 2000, t. 52, nr 1.
- Robespierre M., *Textes choisies*, t. 3, Paris 1974.
- Rodriguez Carrajo M., *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid 1974.
- Romano R., *O pensamento conservador*, „Revista de Sociologia e Politica” 1994, nr 3.
- Schérer E., *Mélanges de critique religieuse*, Paris 1860.
- Schmitt J.C., *Problèmes religieux dans la genèse de l'Etat moderne*, [w:] J.P.Genet, Vincent B. (red.), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986.
- Schoeps J.H., *Konservatismus*, [w:] J.H. Schoeps, Knoll J., *Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. Einführung, Texte, Bibliographien*, München 1981.
- Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy. Wizje świata francuskich antagonistów Wielkiej Rewolucji 1789–1815*, Warszawa 1965.
- Szlachta B., *Religia jako podstawowa zasada porządku społecznego. Studium myśli politycznej Josepha de Maistre'a*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1991, nr 39.
- Triomphe R., *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mystique*, Genève 1968.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.
- Wielomski A., *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Lublin 1999.
- Wielomski A., *Tradycjonalizm francuski 1789–1830*, Kraków 2003.
- Wilhelmsen A., *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1875)*, Madrid 1998.
- Vaulx B. de, *Joseph de Maistre. Une politique expérimentale*, Paris 1940.
- Vazquez de Mella J., *Antologia*, Madrid 1953.
- Vulliaud P., *Joseph de Maistre franc-macon*, Paris 1926.
- Zaganiaris J., *Joseph de Maistre est-il aux origines des doctrines totalitaires?*, [w:] P. Barthelet (red.), *Joseph de Maistre*, Lausanne 2005.
- Zaganiaris J., *Des origines du totalitarisme aux apories des démocraties libérales: interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre par Isaiah Berlin*, „Revue française de science politique” 2004, t. 54, nr 6.