

Marta Bucholc: „Wieczory Petersburskie”. Praktyczna strona problemu obecności Opatrzności Bożej w świecie

Rewolucja sprawiła, że problem wpływu Bożej Opatrzności na bieg spraw doczesnych stał się kwestią o pierwszorzędym znaczeniu zarówno na planie religijnym, jak i politycznym (czy, dokładniej rzecz ujmując, teologiczno-politycznym). Świat stał się nagle niezrozumiały – dla arystokraty, dla tradycjonalisty, dla rojalisty, dla intelektualisty, ale i dla chrześcijanina – pisze Marta Bucholc.

Tematem *Wieczorów petersburskich* są doczesne rządy Opatrzności. Zagadnienie to podejmował de Maistre już we wcześniejszych swoich pracach – rozdział VI *Considerations sur la France*, wydanych anonimowo w roku 1796, dotyczy w całości boskiej ingerencji w bieg spraw politycznych. *Considerations* i *Wieczory*, mimo ponad dwudziestu lat dzielących powstanie obu utworów, poruszają zresztą tematykę bardzo zbliżoną pod wieloma względami, co dowodzi trwałości skutków wstrząsu, jakim była dla de Maistre’a rewolucja francuska[1].

Bez rewolucji nie byłoby Josepha de Maistre’a[2]. Byłby lojalny i ludzki urzędnik Księstwa Sabaudii, antydemokratycznie nastawiony rojalista i konserwatysta bez cienia fanatyzmu, erudyta i humanista w stylu oświeceniowym, nabożny, lecz wierzący raczej umysłem niż sercem katolik, niestroniący od spekulacji, były wolnomularz (rola masonerii w

jego życiu jest zresztą – zdaniem niektórych – mocno przeceniana[3], choć oczywiście bardzo niedoceniana zdaniem innych[4]), średniej miary pisarz i publicysta w poszukiwaniu wielkiego tematu. „Pogrążony w małostkowej atmosferze prowincjonalnej egzystencji de Maistre był do 1792 roku jednym z owych wielkich urzędników małych państweczek, ludzi, których istnienie odnotowują jedynie encyklopedie”[5]. Nadejście rewolucji czy, dokładniej, inwazja armii rewolucyjnej na Sabaudię we wrześniu 1792 roku kompletnie zburzyła jego wygodne, stabilne życie, pozbawiła go zajęcia, majątkowości i pozycji[6], ale stworzyła go jako pisarza. Odtąd de Maistre miał być postacią straszną, choć ze względu na to, co pisał, nie zaś na to, kim był[7]. Od tego momentu zaczął się jego życiowy zwrot, który uczynił go symbolem reakcyjnej opozycji wobec ducha nowoczesnej cywilizacji[8]. Taka interpretacja dzieła de Maistre’a, choć bywa kwestionowana, wydaje się jednak najbardziej przekonująca, bez wątpienia zaś przeważa we współczesnym piśmiennictwie.

Radykalnie antyklerykalne i antyreligijne nastawienie rewolucjonistów zmusiło wielu chrześcijan do prowadzenia teodycei, której celem byłoby uzasadnienie Bożego przyzwolenia na taki bieg wydarzeń w świecie doczesnym

Rewolucja sprawiła, że problem wpływu Bożej Opatrzności na bieg spraw doczesnych stał się kwestią o pierwszorzędnym znaczeniu zarówno na planie religijnym, jak i politycznym (czy, dokładniej rzecz ujmując, teologiczno-

politycznym). Świat stał się nagle niezrozumiały[9] – dla arystokraty,

dla tradycjonalisty, dla rojalisty, dla intelektualisty, ale i dla chrześcijanina. Radykalnie antyklerykalne i antyreligijne nastawienie rewolucjonistów zmusiło wielu chrześcijan (wyznawcy innych religii byli wówczas w Europie reprezentowani dość nielicznie) do prowadzenia teodycei, której celem byłoby uzasadnienie Bożego przyzwolenia na taki bieg wydarzeń w świecie doczesnym. Rozsądny i narzucający się wniosek brzmiałby bowiem, że Bóg nie ingeruje w sprawy tego świata, pozostawiając je własnemu biegowi, że zatem rewolucja i jej następstwa, choć złe, są zgodne z Jego wolą, gdyż możliwe dzięki Jego przyzwoleniu. W ten sposób ratujemy wiarę w Bożą wszechmoc, ale imputując Bogu pewnego rodzaju doktrynę nieingerencji: Opatrzność Boża, ograniczywszy się do puszczenia świata w ruch, pozostawia go wolnej woli człowieka. Takie rozumowanie było nie do przyjęcia dla de Maistre'a, gdyż (abstrahując od trudności czysto teologicznych) niosło za sobą niezwykle jego zdaniem niebezpieczne konsekwencje polityczne.

Jeśli Opatrzność nie działa w świecie, to wszystkie sprawy ludzkie mogą się toczyć zgodnie z ludzką wolą. Wola ludzka nie jest wprawdzie zupełnie pozbawiona Bożego wsparcia: Opatrzność przekazała ludzkości Objawienie, które kiedyś dotrze do wszystkich krańców ziemi, oraz dała ludziom religię, by zapewnić woli ludzkiej wskazówki do działania. De Maistre uważał co prawda, że katolicyzm jest najdoskonalszą z religii, wiele jest jednak w *Wieczorach* fragmentów świadczących, że każda religia, także niechrześcijańska, może przyczynić się do kierowania ludzkich myśli i uczynków ku Bogu[10] (oczywiście poza kultami „dzikich” oraz protestantyzmem, którym odmawiał statusu religii). Człowiek zdolny jest jednak do grzechu – może więc na ziemi postępować sprzecznie z wolą Bożą, jedynie wedle własnej woli i własnego rozumu, błędząc w swojej pysze, która nie bierze istnienia Boga pod uwagę. Póki rozum podporządkowany był

religii, unikaliśmy ryzyka masowego błędu, lecz wieki XVII i XVIII uwolniły rozum i skierowały go ku poznaniu materialnej rzeczywistości. Ten kierunek jest skądinąd zdaniem de Maistre'a naturalny i właściwy, rozum bowiem, jako narzędzie o ograniczonej użyteczności, powinien służyć przede wszystkim do poznania przyrody. Ograniczoność tę należy rozumieć dwójako: po pierwsze, o rzeczach naprawdę ważnych dla człowieka, czyli odnoszących się do zbawienia, rozum nie mówi nic albo mówi błędnie, po drugie zaś, nawet o tym, co jest jego domeną, może powiedzieć nam tyle mniej więcej, ile psu widok fajerwerków[11]. Gdyby rozum trzymał się swojej przyrodzonej dziedziny, poznanie mogłoby postępować bez zakłóceń i bez szkody dla dążenia jednostek i ludzkości ku Bogu. Rzecz jednak w tym, że siedemnastowieczny, kartezjański rozum uznał, że założenie o istnieniu Boga jest mu zbędne, nie w tym sensie, by dowodzić, iż Bóg nie istnieje, lecz w tym, że właśnie Opatrzność Boża jest jego zdaniem nieobecna w świecie natury. „Nie ma cudów” – przedmioty spadają nie dlatego, że Bóg tak chce, lecz dlatego że działa na nie powszechne prawo ciężenia, do którego znajomości dochodzimy na drodze rozumowania, nie zaś iluminacji. Tym samym Bóg, choć pozostaje jeszcze przez jakiś czas na arenie dziejów i odgrywa istotną rolę estetyczną i dyscyplinującą, w gruncie rzeczy staje się niepotrzebny.

Proces ten de Maistre uważa za wypaczenie roli nauki i zapoznanie jej związku z religią instytucjonalną i Objawieniem. Ceni on, a wręcz wielbi przyrodoznawstwo w osobach wybitnych jego przedstawicieli, jak Izaak Newton i Johannes Kepler (obu chwali skądinąd głównie za pobożność), lecz odrzuca filozoficzne podstawy i konsekwencje nauki wieków XVII i XVIII.

Przeczy zwłaszcza związkom między filozofią polityczną owego czasu a rozwojem nauk, nie uznając ich za owoce tego samego drzewa. Wiedza o przyrodzie, twierdzi, kwitłaby z pewnością nieporównanie bujniej, gdyby przewodniczką jej była wiara.

*Katalog źródeł poznania
miałby w efekcie kończyć się
na zmysłach i bezrozumnym,
okaleczonym rozumie,
zajmującym się
syntetyzowaniem wrażeń,
uogólnianiem i
wyprowadzaniem wniosków z
danych zmysłowych*

Nic w nauce nie dowodzi, iżby Bóg nie ingerował w sprawy przyrody (de Maistre za pomocą argumentów tomistycznych i mistycznych dowodzi, że jest wręcz przeciwnie). Tym mniej można jego zdaniem znaleźć argumentów

na rzecz tezy, że Bóg nie wdaje się w doczesne sprawy ludzi i ich społeczeństw. Pozbawiony kierownictwa religii, rozum napędzany złą wolą wyciągnął zgubne wnioski z fałszywej tezy o nieobecności Boga w świecie, ugruntowanej na opacnym rozumieniu mechaniki przeniesionej na grunt epistemologii. Katalog źródeł poznania miałby w efekcie kończyć się na zmysłach i bezrozumnym, okaleczonym rozumie, zajmującym się syntetyzowaniem wrażeń, uogólnianiem i wyprowadzaniem wniosków z danych zmysłowych. W ten sposób teza o nieingerencji Opatrzności w świecie doczesnym prowadzi do wniosków dla de Maistre'a niemożliwych do przyjęcia: o pochodzeniu instytucji politycznych od człowieka, o suwerenności ludu, o umowie społecznej jako źródle władzy publicznej, o wyższości władzy świeckiej nad

kościelną, o kontraktowym charakterze relacji między władcą a poddanym – w ogólności: o sprawczości człowieka w sferze politycznej i społecznej.

Człowiek sam przez się nic nie może – woła de Maistre, i nigdy być może pycha nie zawładnęła tak dalece wiarą, wzywającą rozum do pokory. Tak jak świat jest tworem Boga, którego prawa podlegają jedynie odkrywaniu, lecz nie inżynierii, tak też wszystkie formy społeczne, w tym państwo i wspólnota narodowa, są dziełem natury, więc dyskusje na ich temat nie mają sensu, sens ma tylko ich poznanie, opis[12] – i uwielbienie. Nie można ich wyjaśnić ani pojąć, chyba że szczytem naszych aspiracji będzie psia interpretacja fajerwerków.

Oczywiście owo głoszone z bezprzykładną czelnością *credo quia absurdum* doznaje pewnego ograniczenia wskutek obecności w myśli de Maistre'a elementów mistycznych, na potrzeby prezentacji których autor zmienia na ogół *porte-parole* z Hrabiego na Senatora. Mistyczna partycypacja w poznaniu wszechrzeczy kanałami pozarozumowymi i iluminizm (który Kawaler wyśmiewa tak jak współcześni liberalni intelektualści rozmaite odmiany aksjologicznego „nawiedzenia”) mogłyby prowadzić do poznania wykraczającego poza możliwości rozumu. Napięcie między mistycyzmem a racjonalizmem to zresztą kluczowa sprzeczność w myśleniu samego de Maistre'a, który próbuje w istocie zwalczać filozofię wieku XVIII jego własną, racjonalistyczną w formie bronią – lecz z pobudek zupełnie do niej niepasujących[13]. Oręż ów lepiej sprawdzał się w rękach *les philosophes*, bo argument z intelektualnej wyższości przystoi bardziej piewcom rozumu niż jego prześmiewcy.

De Maistre był niewątpliwie w pełni świadom aporii swojego stanowiska. Sama sytuacja konserwatywnego kontrrewolucjonisty we Francji po rewolucji była już wewnętrznie sprzeczna, w przeciwieństwie bowiem do Mannheimowskiego konserwatywnego junkra żył on w kraju, w którym ciągłość tradycji została zerwana radykalnie wraz z ciągłością form życia społecznego[14]: hasło powrotu do tradycji straciło legitymację polityczną, gdy okazało się, że rewolucyjnego procesu społecznego nie sposób zatrzymać pomimo wszelkich prób Restauracji. Tocqueville'owska pełzająca rewolucja doprowadziła do rozkładu fundamentów, na których mogłaby budować myśl konserwatywna i tradycjonalistyczna. Ta niespójność położenia politycznego i pozycji społecznej de Maistre'a i jemu podobnych nakładała się na ambiwalencję ich intelektualnych inspiracji i „skłonności serca”.

Nic dziwnego, że wrogość zrodzona w takich warunkach musiała zwrócić się przede wszystkim przeciwko tym, którzy uniknęli podobnej schizofrenii, a ulubioną formą jej wyrazu stał się paradoks. Obiektem najzacieklejszych ataków de Maistre'a są John Locke i Wolter (wraz z resztą encyklopedystów określanych mianem „opętanych”), w dalszej zaś kolejności wykpiwany bezlitośnie Jean-Jacques Rousseau, David Hume i (pomijany wzgardliwym milczeniem, wspominany tylko w przypisach) Immanuel Kant. Wiele ich poglądów, z osobna wzięwszy, de Maistre podziela – stąd też wiele przemilcza – ale duch ich filozofii jest mu wstrętny, tak się zaś składa, że jest to duch nowoczesności. Ta zaś jest złem, które ożywia potrzebę teodycei.

Marta Bucholc

Fragment Wstępu do Wieczorów petersburskich Josepha de Maistre'a, wydanych nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Publikujemy za uprzejmą zgodą autorki i wydawnictwa.

[1] Stephane Rials, *Des Considerations sur la France au Soirées de Saint-Petersbourg*, w: *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, red. Jean-Louis Darcel, Genewa: Stlatkine 1993, s. 37.

[2] Elisha Greifer, *Joseph de Maistre and the reaction against the eighteenth century*, „The American Political Science Review” vo. 55, 1961, nr 3, s. 591.

[3] Ibid, s. 593.

[4] Zob. Adam Wielomski, *Od grzechu do apokatastazy. Historiozofia Josepha de Maistre'a*, Warszawa 2011, s. 23–24.

[5] Janusz Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968.

[6] Richard Lebrun, *Joseph de Maistre, Cassandra of Science*, „French Historical Studies”, vol. 6, 1969, nr 2, s. 217.

[7] Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of the Human Liberty*, Chatto & Windus 2002, s. 131.

[8] Lebrun, *Joseph de Maistre*, s. 214.

[9] Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 23.

[10] Wielomski, *Filozofia polityczna*, s. 62–63.

[11] Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 100–101, odnośnie do porównania z psem por. początkowe wypowiedzi Senatora w Rozmowie piątej.

[12] Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 89.

[13] Ibid., s. 20.

[14] Ibid., s. 16–17.