

„Ciceronianus es, non Christianus”.

Wstęp do Josepha de Maistre’a

Wieczorów petersburskich

W swoim słynnym eseju o myśli reakcyjnej Emil Cioran¹ zalicza Josepha de Maistre’a – obok Fryderyka Nietzschego i św. Pawła – do nielicznego grona myślicieli obdarzonych zarówno geniuszem, jak i żądzą prowokowania. Stworzył dzieło jedyne w swoim rodzaju², które po dziś dzień uwodzi i przywodzi na skraj rozpacz³, tyleż za sprawą swej formy literackiej, co i treści.

Wieczory literackie i filozoficzne

Wieczory petersburskie są pomnikiem stylu de Maistre’a jako myśliciela i jako literata, jego arcydziełem⁴. Najpełniej wyraziły się w nich wszystkie swoistości jego sposobu pisania: mnożone w nieskończoność konstrukcje hiperboliczne, opozycje, kontradycyjne założenia, ciągłe przeskokki pomiędzy formami i zmiany nastroju. „Pisarzem był znakomitym. Łączył dwa style: oświeceniową precyzję i kostyczną oszczędność słowa z patetycznym wizjonerstwem biblijnych proroków. Pisał

¹ E.M. Cioran, *Joseph de Maistre. Esej o myśli reakcyjnej*, w: tegoż, *Ćwiczenia z zachwytu. Eseje i portrety*, Warszawa 1998.

² Stéphane Rials, *Des Considérations 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, Geneva: Slatkine 1993, s. 28.

³ Cioran, *Joseph de Maistre*, s. 23.

⁴ Janusz Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 7.

z pasją. Jego twórczość jest przede wszystkim polemiką (...). Niemal zawsze punktem wyjścia jego rozważań jest pragnienie zaprzeczenia, wykazania absurdalności albo ukrytej przewrotności stanowisk przeciwnika. Ujawnienie własnych racji następuje niejako w drugiej kolejności”⁵.

W *Wieczorach* wszystko to obleczone jest w zwodniczą draperię filozoficznego dialogu, która to forma przyczyniła się zapewne do złagodzenia stylu polemicznego de Maistre’a, a być może ułatwiła mu maskowanie zjadliwej krytyki poglądów oponentów za pomocą uprzejmego, dwornego tonu rozmowy.

W dialogach – zgodnie z klasycznymi regułami sztuki dramatycznej – biorą udział trzy osoby: Hrabia (w którego wcielił się sam de Maistre), Senator⁶ i Kawaler⁷. Hrabia jest – zapewne – Sabaudczykiem, Senator – Rosjaninem, Kawaler – Francuzem. Dwaj pierwsi są już nieco posunięci w latach, Kawaler jest od nich o pokolenie młodszy. Hrabia i Kawaler są katolikami, Senator – ekumenicznie nastawionym i biegłym w katolickiej teologii wyznawcą prawosławia. Każdy z bohaterów reprezentuje nieco inny model drogi życiowej. Hrabia i Senator to intelektualiści i erudyci, ale Hrabia to typ raczej kontemplacyjny, Senator zaś jest praktykiem życia publicznego, obeznanym z prawem i sztuką wojenną. Kawaler z kolei większość młodego życia strawił na wojaczce i tułaczce, a wykształceniem raczej nie grzeszy (choć zdarza mu się mile zaskakiwać swych interlokutorów). Każda z postaci ma rozpoznawalny styl wypowiedzi, ulubione tematy i obszary kompetencji uznawanej przez pozostałych, choć Hrabia wyraźnie góruje powagą nad swymi gośćmi i cieszy się ich szacunkiem. Przez jedenaście lipcowych białych nocy 1809 roku⁸ ci trzej toczą uczone dysputy

⁵ *Ibid.*, s. 16.

⁶ Literacki portret jednego z najbliższych rosyjskich przyjaciół de Maistre’a, Bazylego Stiepanowicza Tamary, za: *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, wyd. cyt., s. 119.

⁷ Kawaler to François Gabriel de Bray, francuski emigrant, kawaler maltański, ambasador Bawarii w Rosji, za: *ibid.*

⁸ Taką datę podaje Jean-Louis Darcel, *Genèse et publication des Soirées de Saint-Petersbourg*, w: *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, wyd. cyt., s. 11.

w wiejskim domu hrabiego na przedmieściach Petersburga, gdzie de Maistre przebywał w latach 1803–1817 jako ambasador swego suwerena, króla Piemontu i Sardynii Karola-Emanuela IV, przy carze Aleksandrze I⁹. Puenty tych debat nie znamy, albowiem *caetera desiderantur*¹⁰, wolno jednak przypuszczać, że dwunasta rozmowa – zaledwie naszkicowana przez autora – która miała zamknąć cykl, byłaby godnym jego zwieńczeniem. Czegoż tu nie ma! I mikroopowiadania (których nie powstydziliby się młodszy brat Josepha, Xavier, autor czarującej *Voyage autour de ma chambre*, i współautor urokliwego prologu do *Wieczorów*), i scenki rodzajowe, i modlitwy, i prorocstwa, i miniaturowe *quaestiones*, i najczystszej wody pamflety... Do tego dodać należy oszałamiający rozrzut tematyczny: teologia, filozofia, polityka, literatura, przyrodoznawstwo, historia, językoznawstwo, psychologia i antropologia społeczna. A mimo to styl pozostaje klarowny, jasny, wywód na ogół spójny i nietrudny do śledzenia, a myśl uderzająca w swej zwartości. W tak ogromnym dialogu nie ma właściwie dłużyzn ani chybionych wątków pobocznych. Liczne dygresje (o językach dzikich, o etymologii, o starożytnym ludzie żydowskim, o zgubnym wpływie czytania na myślenie) urozmaicają lekturę, dając przy okazji świadectwo gigantycznej – choć niekiedy powierzchownej – erudycji autora. Oryginalność i uderzająca w niektórych sprawach trafność sądu, niesłychana żywość umysłu, ostrość spojrzenia oraz znakomite – acz przejawiające się z umiarem – poczucie humoru¹¹ idą w parze z dogmatyzmem, retoryczną manipulacją i małostkowymi nielojalnościami erystycznymi. Jest tutaj wszystko i o wiele więcej, co sprawia, że gdy zechcemy cokolwiek pochwalić, wiele musimy dołożyć wysiłku, by zapomnieć – lub odsunąć na stronę – to, co budzi nasz sprzeciw, gdy zaś chcemy ganić, słowa potępienia tracą gdzieś swoją

⁹ Szczegółowe informacje na temat życia de Maistre’a i szerszego kontekstu jego twórczości znaleźć można w cytowanej pracy Janusza Trybusiewicza *De Maistre*.

¹⁰ „Pozostała części dzieła jest pożądana [nie zachowała się lub nie została dokończona]”.

¹¹ Szczególnie polecam dywagacje Kawalera na temat cieplarni z wawrzynem uprawianym na potrzeby dyscypliny wojskowej, z inskrypcją „Moje drzewo rodzi moje liście” na frontonie (Rozmowa siódma).

surowość. Wolno sądzić, że Cioran przywodziła do desperacji ta właśnie cecha pisarstwa de Maistre'a: wprowadza ona w konfuzję zarówno admiratorów, jak i adwersarzy¹².

Oddawszy w ten sposób sprawiedliwość literackiej swoistości dzieła, przyjrzyjmy się bliżej jego treści, która po dziś dzień wywołuje żywe i skrajne emocje. Jak słusznie twierdzi Isaiah Berlin, pogląd, że de Maistre reprezentuje styl myślenia całkowicie nieaktualny i przestarzały, mógł być uważany za przekonujący w XIX i na początku XX wieku (gdy głosili go autorzy tacy, jak Victor Hugo czy Harold Laski), lecz w wieku XX musi zostać odrzucony. De Maistre zasługuje na uwagę, choć bowiem mówił językiem przeszłości, jego słowa zwiastowały przyszłość¹³.

Z powyższym zdaniem zgodziliby się zapewne także autorzy niepodzielający ostro wyrażonej przez Berlina negatywnej oceny dzieła de Maistre'a jako zdrajcy i wroga ludzkiej wolności¹⁴. Zgodność taka między skądinąd niedającymi się pogodzić stanowiskami świadczy jednak, że po śmierci autora dzieło jego nadal rodzi paradoksy. Znamcy twórczości sabaudzkiego filozofa wciąż borykają się z pytaniem, jak należy go zaklasyfikować: jako konserwatystę czy reakcjonistę, zwolennika autorytaryzmu, irracjonalistę, fundamentalistę religijnego, czy też człowieka rozdartego pomiędzy humanistycznymi ideałami, racjonalistycznym wykształceniem a reakcyjnymi poglądami politycznymi¹⁵. Chciałabym móc stwierdzić, że lektura *Wieczorów petersburskich* rozstrzygnie te wątpliwości, podejrzewam jednak, że zdecydowanych utwierdzi raczej w ich osądzie, niezdecydowanych pozostawiając w jeszcze większym wahaniu.

¹² Cioran, *Joseph de Maistre*, s. 23.

¹³ Isaiah Berlin, *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Chatto & Windus 2002, s. 132.

¹⁴ Zob. np. Andrzej Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre'a jako hermeneutyka polityczna*, Warszawa 1996.

¹⁵ Por. Elisha Greifer, *Joseph de Maistre and the reaction against the eighteenth century*, „The American political Science Review”, vol. 55, 1961, nr 3, s. 591.

Praktyczna strona problemu obecności Opatrzności Bożej w świecie

Tematem *Wieczorów* są doczesne rządy Opatrzności. Zagadnienie to podejmował de Maistre już we wcześniejszych swoich pracach – rozdział VI *Considérations sur la France*, wydanych anonimowo w roku 1796, dotyczy w całości boskiej ingerencji w bieg spraw politycznych. *Considérations* 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 francuska¹⁶.

Bez rewolucji nie byłoby Josepha de Maistre’a¹⁷. 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 przeceniana¹⁸, choć oczywiście bardzo niedoceniana zdaniem innych¹⁹), 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”²⁰. Nadejście rewolucji czy, dokładniej, inwazja armii rewolucyjnej na Sabaudię we wrześniu 1792 roku kompletnie zburzyła jego wygodne, stabilne życie, pozbawiła go zajęcia, majątności i pozycji²¹, ale stworzyła go jako pisarza. Odtąd de Maistre miał być postacią straszną, choć ze względu na to, co pisał, nie zaś na to, kim był²². Od tego momentu zaczął

¹⁶ Stéphane Rials, *Des Considérations sur la France*, s. 37.

¹⁷ Greifer, *Joseph de Maistre*, s. 591.

¹⁸ *Ibid.*, s. 593.

¹⁹ Zob. Adam Wielomski, *Od grzechu do apokatastazy. Historiozofia Josepha de Maistre’a*, Warszawa 2011, s. 23–24.

²⁰ Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 22.

²¹ Richard Lebrun, *Joseph de Maistre, Cassandra of Science*, „French Historical Studies”, vol. 6, 1969, nr 2, s. 217.

²² Berlin, *Freedom and its Betrayal*, s. 131.

się w jego życiu zwrot, który uczynił go symbolem reakcyjnej opozycji wobec ducha nowoczesnej cywilizacji²³. Taka interpretacja dzieła de Maistre'a, choć bywa kwestionowana, wydaje się jednak najbardziej przekonująca, bez wątpienia zaś przeważa we współczesnym piśmiennictwie.

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 niezrozumiały²⁴ – 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

²³ Lebrun, *Joseph de Maistre*, s. 214.

²⁴ Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 23.

ludzkich myśli i uczynków ku Bogu²⁵ (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 on nic albo mówi błędnie, po drugie zaś, nawet o tym, co jest jego domeną, może powiedzieć nam tyle mniej więcej, ile psu widok fajerwerków²⁶. 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 za poznanie 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.

²⁵ Wielomski, *Filozofia polityczna*, s. 62–63.

²⁶ Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 100–101, odnośnie do porównania z psem por. początkowe wypowiedzi Senatora w Rozmowie piątej.

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.

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, opis²⁷ – 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 Hra-

²⁷ Trybusiewicz, *De Maistre*, s. 89.

biego na Senatora. Mistyczna partycypacja w poznaniu wszechrzeczy kanałami pozarozumowymi i iluminizm (który Kawaler wyśmiewa tak jak współcześni liberalni intelektualiści 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 niepasujących²⁸. 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 społecznego²⁹: 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 Mai-

²⁸ *Ibid.*, s. 20.

²⁹ *Ibid.*, s. 16–17.

stre 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.

De Maistre’a usprawiedliwienie Boga

Na apoteozę ludzkiej sprawczości w filozofii oświeceniowej de Maistre odpowiada w *Considérations sur la France* następująco: „L’homme peut tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien, telle est sa loi, au physique comme au moral”³⁰. Słowa te należy traktować jako deklarację programową: warunki życia człowieka, instytucje i wspólnoty ludzkie nie są tworem ludzi i nie podlegają ich *liberum arbitrium*. Człowiek może na nie wpływać, niekiedy wpływ ten może być korzystny (tak bywało, zdaniem de Maistre’a, choćby z ustawami założycieli wielkich religii) – lecz ludzka działalność poddana jest ostatecznie woli tego, który świat stworzył, podtrzymuje jego istnienie i nim zarządza. De Maistre głosi więc, że rozum i sprawczość ludzi są ograniczone, a Bóg rządzi światem – niezbyt elegancko rzecz ujmując – na bieżąco. Wybuch rewolucji dostarczył mnóstwa nowych argumentów przeciw temu stanowisku i wzmocnił te stare jak świat. Argumenty owe de Maistre pragnie zbijać.

Czytelnika, który nie miał jeszcze okazji czytywać *in extenso* dzieł autora *O papieżu*, a spodziewającego się wywodu na tematy polityczne, zdziwi zapewne poniższy przegląd głównych zagadnień podejmowanych w *Wieczorach petersburskich*, a bardziej jeszcze zdumieją go już pierwsze wypowiedzi rozmówców, którzy – jak gdyby za nic mając sobie nasze oczekiwania – mówią o winowajcach i sprawiedliwych, występku i karze, życiu doczesnym i wiecznym, nie zaś o królach, papieżach i rewolucjonistach. Fakt, że słownictwo to i tematyka nie przystają do naszego sposobu myślenia o polityce, dowodzi jedynie wpływu

³⁰ „Człowiek wszystko może zmieniać w obszarze swojej działalności, ale niczego nie tworzy – takie jest prawo nim rządzące, tak w dziedzinie przyrody, jak i moralności” (*Considérations sur la France*, Paris–Lyon 1822, wyd. 2, s. 85; dostęp przez: books.google.com, 15 marca 2011).