

Tomasz Tulejski

## Mądrość i cnota. Wolność rzeczywista w filozofii politycznej Edmunda Burke'a

*Among a people generally corrupt liberty cannot long exist.  
Edmund Burke, Letter to the Sheriffs of Bristol*

### Wstęp

Choć dzisiaj powszechnie Edmund Burke uważany jest za ojca anglosaskiej tradycji konserwatywnej oraz tego, który sformułował jej fundamentalne założenia, to on sam z pewnością odżegnałby się od takiego opisanego swojej filozofii politycznej. Oczywiście z perspektywy z górą dwóch stuleci jego imię musi być wymieniane w jednym rzędzie z takimi obrońcami starego porządku jak Joseph de Maistre, Novalis czy Juan Donoso Cortes, lecz w czasach gdy tworzył swe wielkie antyrewolucyjne manifesty niewiele łączyło go z francuskimi ultramontanami czy niemieckimi romantykami, którym o wiele bliżej było do zwalczanych przez niego zaciekle torysów. Choć żywili oni dla niego wielki szacunek i korzystali obficie ze sformułowanych przezeń argumentów, to sam Burke czuł przynależność do zupełnie innej tradycji intelektualnej, która była jak najdalsza od apoteozy monarchii absolutnej właściwej kontynentalnym konserwatystom. Rzecz można, że z tej perspektywy Burke sytuował się na antypodach kontynentalnej refleksji antyrewolucyjnej. Sam bowiem widział siebie jako spadkobiercę i jednego z ostatnich, jeśli nie ostatniego, przedstawiciela starej tradycji wigowskiej<sup>1</sup>, która właśnie z usunięcia widma absolutyzmu uczyniła swe największe dziejowe dokonanie<sup>2</sup>.

159

<sup>1</sup> L.C. Raeder, *Edmund Burke: Old Whig*, „Political Science Reviewer” 2006, vol. 35, s. 115–117.

<sup>2</sup> F.A. Dreyer, *Burke's Politics. A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo 1979, s. 70.

[...] nigdy nie pragnąłem – pisał bowiem – być uważany za lepszego wiga niż lord Somers i nigdy nie chciałem rozumieć zasad Rewolucji lepiej niż ci, którzy ją przeprowadzili, ani wyczytywać z Deklaracji Praw tajemnic nie znanych tym, których dobitny styl wyrzył w naszych ustawach i sercach słowa i ducha tego nieśmiertelnego prawa<sup>3</sup>.

To właśnie Rewolucja Chwalebna była bowiem dla niego nie tylko najważniejszym historycznym punktem odniesienia determinującym kategorię jego argumentacji, lecz przede wszystkim wyznaczała sens i cel całej jego działalności publicznej, które wyjawiał w ostatnich słowach *Rozważań o rewolucji we Francji*, gdzie sam siebie opisał jako tego, „którego niemal cała publiczna działalność była walką o wolność innych; w którego duszy gniew trwały czy gwałtowny rozpałała wyłącznie tyrania”<sup>4</sup>. To właśnie pragnienie zachowania wolności skłoniło go, by u kresu swego życia raz jeszcze sięgnąć po pióro, by bronić dokonań Rewolucji Chwalebnej przed wyziewami „piekielnego alembiku”<sup>5</sup> kipiącego we Francji. Czyniąc to, stworzył nie tylko spójną i koherentną doktrynę wigowską oraz teoretyczne uzasadnienie obalenia monarszego absolutyzmu dokonanego z górą sto lat wcześniej, lecz przede wszystkim unikalną i wyrafinowaną filozofię wolności, przeciwstawioną tyrańskiej władzy oraz mającym nie mniej despotyczne konsekwencje wolnościowym ideologiom oświecenia. Jak niemal cała brytyjska tradycja intelektualna, osadzona jest ona głęboko w wyspiarskim doświadczeniu politycznym, lecz jej wielkość polega właśnie na przekroczeniu tych ograniczeń poprzez stworzenie rezerwuaru argumentów dających się zastosować w całym zachodnim kręgu cywilizacyjnym. Ta Burke’owska apoteoza wolności oparta jest na trzech wzajemnie się przenikających i uzupełniających filarach: prawie naturalnym, społecznej naturze człowieka oraz starożytnej konstytucji, którym poświęcone zostaną kolejne części niniejszego krótkiego opracowania. Stąd na początku będę starał się wskazać religijny kontekst refleksji politycznej wielkiego wiga, który doprowadził go do afirmacji prawa naturalnego, będącego aksjologicznym fundamentem jego wolnościowej argumentacji. To ono określało ludzką kondycję i determinowało jej społeczny charakter, który będzie przedmiotem dalszej części narracji. Na religijnym kontekście bowiem opiera się Burke’owska koncepcja wolności będącej efektem relacji społecznych zdeterminowanych przez religię, zwyczaj oraz praktyki społeczne osadzone w nakazach prawa naturalnego. Ich instytucjonalizacją jest ustrój polityczny (który w Anglii przybrał formę starożytnej konstytu-

<sup>3</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994, s. 39.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 107.

cji) w najlepszy – zdaniem Burke'a – sposób chroniący starodawne wolności i swobody Anglików. Ostatnia część wywodu poświęcona będzie ich przeciwstawieniu fałszywym prawom człowieka, będącym projekcją racjonalistycznych przesądów oświeceniowych myślicieli.

## I

Wbrew twierdzeniom niektórych badaczy filozofii politycznej Burke'a<sup>6</sup> nie można zignorować faktu, że jest ona głęboko osadzona w klasycznej tradycji prawnej rodem z pism Cycerona, Filona i Akwinaty<sup>7</sup>. Wynika to z niekwestionowanej głębokiej religijności autora *Rozważań o rewolucji we Francji*, której wielokrotnie dawał wyraz<sup>8</sup>.

Wiemy to – pisał – a co ważniejsze czujemy wewnątrz, że religia stanowi podstawę społeczeństwa obywatelskiego, źródło wszelkiego dobra i otuchy. [...] Jeśli nasze religijne zasady będą się domagały kiedykolwiek rozjaśnienia, nie wezwiemy na pomoc ateistów. Nie rozświetlimy naszej świątyni tym bezbożnym ogniem. Jaśnieć w niej będą inne światła. Będzie napelniona zapachem innym niż ten, jaki wydaje zapowietrzony towar importowany przez szmuglerów fałszywej metafizyki<sup>9</sup>.

161

Nie miał przy tym wątpliwości, „że człowiek jest ze swej natury zwierzęciem religijnym, że ateizm jest przeciwny nie tylko rozumowi, ale także instynktom”<sup>10</sup>. Dlatego wiek rozumu, który odrzucił Boga i deifikował człowieka, jest dla niego w istocie wiekiem ignorancji<sup>11</sup>. Już jego pierwsza praca polityczna – *Obrona społeczeństwa naturalnego* – jest w istocie atakiem na deizm i religię naturalną odpowiedzialne za degenerację sfery polityki poprzez odrzucenie aksjomatu Boga działającego w dziejach. Rewolucja francuska była zaś dla niego przede wszystkim profanacją i ate-

<sup>6</sup> L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1881, vol. 2, s. 223–227; J. Morley, *Edmund Burke. A Historical Study*, London 1867, s. 151; H. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*, New York 1920, s. 236–237; G. Sabine, *History of Political Theory*, New York 1961, s. 607.

<sup>7</sup> R. Browning, *The Origin of Burke's Ideas Revisited*, „Eighteenth-Century Studies” 1984, vol. 18, nr 1, s. 59–63; P.J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, New Brunswick 2003, s. 71, 84, 112, 114, 123, 207, 214, 249; R. Bourke, *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*, Princeton 2015, s. 219–220.

<sup>8</sup> R. Kirk, *Burke and Natural Rights*, „The Review of Politics” 1951, vol. 13, nr 4, s. 441.

<sup>9</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 106–107.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>11</sup> R. Kirk, *Burke and the Philosophy of Prescription*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14, nr 3, s. 368.

istycznym atakiem na święte zasady chrześcijaństwa, zainfekowaniem porządku moralnego przez racjonalistyczny indywidualizm oświecenia wymierzony w społeczeństwo, rodzinę, Kościół i religię. Tymczasem społeczeństwo, państwo i religia są ze sobą ściśle powiązane, ta ostatnia bowiem dostarcza niezbędnych wspólnocie zasad moralnych, wzmacnia poświęcenie dobru wspólnemu i osłabia naturalny ludzki egoizm<sup>12</sup>, „stanowi podstawę społeczeństwa obywatelskiego, źródło wszelkiego dobra i wszelkiej otuchy”<sup>13</sup>. Religia nie jest więc sprawą prywatną, przeciwnie, jak najbardziej publiczną<sup>14</sup>. Cały porządek społeczny opiera się bowiem na religii przodków, a Kościół jest najważniejszym z przesądów, „zawierającym w sobie głęboką i rozległą mądrość”<sup>15</sup>.

Przymierze pomiędzy Kościołem i państwem w chrześcijańskiej wspólnocie – przekonuje – jest w mojej opinii jałową i dziwaczną spekulacją. Przymierze zawierane jest pomiędzy dwoma podmiotami, które w swej naturze są odmienne i niezależne, tak jak pomiędzy dwoma suwerennymi państwami. Lecz w chrześcijańskiej wspólnocie Kościół i państwo są jednym, będąc różnymi, integralnymi częściami tej samej całości<sup>16</sup>.

Dlatego dla Burke’a niepodlegającym dyskusji faktem jest, że Bóg działa w historii<sup>17</sup>. Jego wola przejawia się na dwa sposoby. Odrzucając deistyczne koncepcje swoich czasów, przekonany jest o bezpośredniej ingerencji Boga w dziejach, lecz przede wszystkim o tym, że Stwórca rządzi swoim stworzeniem za pomocą wiecznych, niezmiennych i uniwersalnych reguł prawa naturalnego, wiążących wszystkich zawsze i wszędzie<sup>18</sup>. Nasz Stwórca jest twórcą naszego miejsca w porządku stworzenia, miejsca wyznaczonego przez jego wolę, a nie ludzki wybór, określającego rolę, jaką pełni w jego planie<sup>19</sup>.

Wszyscy rodzimy się – twierdzi Burke – w stanie poddaństwa – wszyscy rodzimy się równi, wysocy i niscy, rządzący i rządzeni, w poddaństwie jednemu wielkiemu, niezmiennemu, preegzystującemu prawu, wcześniejszemu od naszych wszystkich pomysłów i wcześniejszemu od wszystkich naszych wy-

<sup>12</sup> R. Boyd, „*The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals*”. *Edmund Burke’s Defense of Civil Society*, „*The Review of Politics*” 1999, vol. 61, nr 3, s. 472–473.

<sup>13</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 106.

<sup>14</sup> R. Boyd, *op. cit.*, s. 476–477.

<sup>15</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 108.

<sup>16</sup> „*London and Westminster Review*”, October 1836–January 1837, vol. 4 i 26, s. 269.

<sup>17</sup> J.C. Weston Jr., *Edmund Burke’s View of History*, „*The Review of Politics*” 1961, vol. 23, nr 2, s. 208; R.W. Kilcup, *Burke’s Historicism*, „*The Journal of Modern History*” 1977, vol. 49, nr 3, s. 394; J. MacCunn, *The Political Philosophy of Burke*, London 1913, s. 127.

<sup>18</sup> R. Kirk, *Burke and the Philosophy of Prescription*, s. 368.

<sup>19</sup> E. Burke, *An Appeal from the New to the Old Whigs, in consequence of some late discussion in Parliament*, London 1791, s. 121.

nalazków, ważniejszemu od wszystkich naszych odczuć, wcześniejszemu wobec całej naszej egzystencji, przez które włączamy się i jednoczymy z kształtem wszechświata, poza którym nie możemy istnieć<sup>20</sup>.

Istnieje więc dla niego tylko jedna rzecz, która opiera się wszelkim mutacjom, która istniała wcześniej i która przetrwa, kiedy świat się skończy. Jest nią sprawiedliwość, będąca emanacją boskiego rozumu, którą Stwórca zaszczerpił w sercu każdego człowieka, dając mu drogowskaz, jak postępować wobec siebie i innych. Jego refleksję przenika zatem wiara w nierozłączność polityki i moralności, wiara, że uprawnienia i obowiązki polityczne zawsze wymagają moralnego usprawiedliwienia, że natura podpowiada nam drogę do mądrości. „Nigdy nie było – pisze – zgrzytów ani niezgody pomiędzy prawdziwym uczuciem i zdrową polityką. Nigdy, przenigdy Natura nie powiedziała czegoś innego niż Mądrość”<sup>21</sup>. Dlatego standardem, do którego odwołuje się zawsze Burke, jest całościowa wizja natury ludzkiej w kształcie powołanym przez Boga, a jego refleksję przenika sceptycyzm wobec abstrakcyjnych wizji człowieka i metafizycznych spekulacji, które zastąpić miały tę, która manifestowała się w historii. W samej ludzkiej naturze szukać należy więc zasad, jakimi kierować winny się jednostki i całe wspólnoty. Skoro natura ta jest moralnie określona, uniwersalność prawa moralnego związana jest z jej uniwersalnością i niezmiennością, a porządek moralny wyrażający wolę Boga łączy przy tym w jedno ludzką naturę oraz życie społeczne i polityczne.

Zatem zgodnie z klasyczną tradycją prawa naturalnego Burke wyciąga stąd wniosek, że ostatecznie legitymacja prawa ludzkiego opiera się na jego „zgodności z wiecznym i niezmiennym prawem”<sup>22</sup>, naturalnymi zasadami sprawiedliwości<sup>23</sup>. „Wszystkie ludzkie prawa – pisze – mają właściwie charakter deklaracyjny, mogą zmieniać formę i sposób stosowania, ale nie mają żadnej władzy nad istotą pierwotnej sprawiedliwości”<sup>24</sup>. By spełniać dobroczynną rolę, religia musi być „nadrzędna wobec praw i niezależna w swej substancji od ludzkich instytucji”<sup>25</sup>. Nie siła więc, jak chce Hobbes, lecz wyższy, boski porządek normatywny, za-

<sup>20</sup> *Idem*, *Speech of the Rt. Hon. E. Burke, 15th February 1788, Continuation, 16th February 1788*, [w:] E.A. Bond (red.), *Speeches of the Managers and Counsel in the Trial of Warren Hastings*, London 1859, vol. 1, s. 79.

<sup>21</sup> E. Burke, *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 3: Proposals for Peace*, [w:] *idem*, *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 3, s. 217.

<sup>22</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 111.

<sup>23</sup> R.M. Hutchins, *The Theory of the State: Edmund Burke, „The Review of Politics”* 1943, vol. 5, nr 2, s. 143.

<sup>24</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke with a Memoir in Three Volumes*, New York 1836, vol. 2, s. 409.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 414.

kodowany w nakazach prawa naturalnego, tworzy ostateczną sankcję dla aktywności ziemskiego prawodawcy<sup>26</sup>. Twierdzenie autora *Lewiatana*, że to siła jest źródłem legitymacji prawa, że „zasada sprawiedliwości miałaby być wyprowadzona z konstytucji wspólnoty lub że prawo wywodzi swój autorytet z ludzkich statutów, edyktów książąt albo dekretów sędziów” nazywa Burke „niegodnym nie tylko filozofa, ale i niepiśmienenego chłopca”<sup>27</sup>. Dlatego rozkazy władzy, wykraczające poza nakazy sprawiedliwości, nie mogą stać się podstawą posłuszeństwa i w sprawiedliwym państwie powinny zostać zniesione. Prawa takie są bowiem nie tylko niesprawiedliwe, lecz stanowią szyderstwo z boskiego prawa naturalnego. Samo państwo jest dla Burke’a pośrednią emanacją władzy i dobroci Boga, i opiera się na ustanowionym przez niego porządku prawa naturalnego<sup>28</sup>. Ten sam porządek wskazuje, że każdej ludzkiej istocie przysługuje uprawnienie do jej życia, wolności i mienia, a ostatecznym zadaniem społeczeństwa jest ich pielęgnowanie i ochrona.

Każdy zgadza się – pisze – że ochrona i bezpieczeństwo cieszenia się z naszych naturalnych uprawnień są wielkim i ostatecznym celem społeczeństwa i stąd wszystkie formy rządu są dobre o tyle, o ile służą realizacji tego celu, któremu są całkowicie podporządkowane<sup>29</sup>.

164 Naturalne uprawnienia ludzkości są święte, a władza polityczna ustanowiona została ostatecznie dla korzyści poddanych i opiera się na ich zaufaniu<sup>30</sup>. Samo społeczeństwo i państwo są z tej perspektywy dziełem samego Boga, ich „Mistrza, Twórcy i Założyciela”<sup>31</sup>, który zaszczerpił ich idee swemu stworzeniu, choć jego konkretne urzędy i instytucje są już dziełem samego człowieka<sup>32</sup>. Największym zaś złem i zagrożeniem dla wolności, z którym walczył w ciągu całej swej politycznej kariery, była władza arbitralna, będąca dla niego „obaleniem naturalnej sprawiedliwości, pogwałceniem naturalnych uprawnień rodzaju ludzkiego”<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> F. O’Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, London 2004, s. 18.

<sup>27</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws...*, s. 409.

<sup>28</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 36.

<sup>29</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws...*, s. 413.

<sup>30</sup> *Idem*, *Speech on Fox’s India Bill 1 December 1783*, [w:] *idem*, *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 5: *India: Madras and Bengal, 1774–1785*, Oxford 1981, s. 383–385.

<sup>31</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 109.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 77; F. O’Gorman, *op. cit.*, s. 56.

<sup>33</sup> E. Burke, *Resolutions Concerning The Poor Laws*, [w:] *idem*, *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke between the year 1744 and the period of his decease, in 1797*, London 1844, vol. 4, Appendix, s. 463.

## II

Naturalne uprawnienia człowieka, choć na pierwszy rzut oka przypominają te, którymi w swej argumentacji posługuje się Locke, ostatecznie nie mają z nimi wiele wspólnego. Jeszcze bardziej różnią się od uprawnień Rousseau, który wyprowadza je od starodawnego, mitycznego stanu wolności i psychologii zaczerpniętej w dużej mierze od Locke'a. Burke'owskie uprawnienia naturalne natomiast to stoickie i Cycerońskie *ius naturale*, wzmacnione przez chrześcijańskie dogmaty i angielską doktrynę *common law*, to ludzkie zwyczaje dopasowane do boskiego zamiaru<sup>34</sup>. Ta boska proveniencja sprawia, że w przeciwieństwie do swych oponentów niezmiernie rzadko posługuje się nimi jako bronią polityczną, nie stara się ich szczegółowo zdefiniować, bowiem ich treść dostępna jest tylko boskiej mądrości. Doświadczenie ludzkości poznawane przez historię, zwyczaje, tradycję i przesady pozwala jednak na choć częściowe odkrycie boskiego zamiaru. Przedmiotem jego troski i podstawą badań nie jest więc człowiek naturalny, lecz człowiek cywilizowany. Dlatego realnie wartościowe są dla niego nie uprawnienia „szlachetnego dzikusa”, ale wolności Anglika<sup>35</sup>. Jego wizja wspólnoty politycznej jest bowiem antytezą racjonalistycznych kontraktualistycznych koncepcji autora *Dwóch traktatów o rządzie*, Thomasa Paina czy francuskich literatów<sup>36</sup>. Żaden pomysł przy tym nie wydaje mu się bardziej absurdalny niż ten, że ludzie ze stanu dzikości mocą swej woli i rozumu powołać mogli stan społecznej organizacji. Społeczeństwo polityczne dla niego to efekt długiego, stopniowego, historycznego rozwoju kierowanego boską ręką. W ciągu jego trwania kolejne pokolenia wolno przeprowadzały wspólnotę ze stanu pierwotnego i niezdyscyplinowanego, do stanu organizacji, w którym różne jego elementy: tron, arystokracja, Kościół, sądy, parlament, wyborcy, ludzie nieposiadający tego prawa, rozmaite profesje, handel, nauka, sztuka, moralność zajmują właściwe sobie miejsce, będące realizacją boskiego zamysłu. Zatem

[...] naród nie jest produktem pewnego obszaru i indywidualnej chwilowej agregacji, lecz efektem ciągłości, która rozciąga się w czasie, liczbie i przestrzeni. Nie jest wyborem jednego dnia lub jednego pokolenia, wyborem krzykliwym i lekkomyślnym; to rozważny wybór wieków i pokoleń; to konstytucja uczyniona przez to, co jest dziesięć tysięcy razy lepsze niż wybór, jest uczyniona przez szczególne okoliczności, wydarzenia, nastroje, usposobienia i moralne,

<sup>34</sup> R. Kirk, *Burke and Natural Rights*, s. 442.

<sup>35</sup> J. Hart, *Burke and Radical Freedom*, „The Review of Politics” 1967, vol. 29, nr 2, s. 225.

<sup>36</sup> J. MacCunn, *op. cit.*, s. 51.

obywatelskie i społeczne nawyki ludzi, którzy ujawniają się tylko w długim czasie. To jest strój, który przystosowuje się do ciała<sup>37</sup>.

Dlatego w jednym z najważniejszych fragmentów *Rozważań* przekazuje, że:

[...] państwa nie wolno uważać za nieróżniące się niczym od spółki do handlu pieprzem i kawą, perkalem lub tytoniem, czy innym mało znaczącym towarem, którą zawiązuje się z racji błahego, przejściowego interesu i rozwiązuje na każde życzenie stron. [...] To współdziałanie we wszelkiej nauce, we wszelkiej sztuce, w każdej cnocie i wszelkiej doskonałości. A skoro celów takiej spółki nie można osiągnąć w ciągu wielu pokoleń, staje się ona spółką wiążącą nie tylko żyjących, lecz także żyjących i zmarłych oraz tych, którzy mają się narodzić. Każda umowa każdego poszczególnego państwa jest tylko klauzulą wielkiej pierwotnej umowy wiecznego społeczeństwa, łączącego niższe i wyższe istoty, świat widzialny i niewidzialny, na mocy potwierdzonej nienaruszalną przysięgą ugody, wskazującej wszystkim istotom fizycznym i moralnym należne im miejsca<sup>38</sup>.

Zasady tej wiecznej umowy zapisane są w empirycznie poznawalnych faktach życia społeczeństwa, w których zakodowana została mądrość Stwórcy. Tak więc dla Burke'a człowiek jest zasadniczo istotą społeczną, ze swej natury określonej przez Boga przeznaczoną do życia we wspólnocie, która determinuje jego kondycję, obowiązki i uprawnienia. Ludzie są moralnie związani przez wymagania swej natury i z tej racji muszą wejść w relacje z innymi ludźmi, tworząc wspólnotę, której istnienie bez boskiej sankcji byłoby niemożliwe<sup>39</sup>. To społeczeństwo

[...] dało jałmużnę ubogiemu, obronę słabemu, pouczenie nieoświeconemu, pracę pracowitemu, pocieszenie tym, którzy go potrzebowali, opiekę bezradnemu, wsparcie w podeszłym wieku, wiarę wątpięcym, nadzieję zrozpaczonym i miłosierdzie całemu rodzajowi ludzkiemu<sup>40</sup>.

Skoro więc człowiek musi żyć we wspólnocie, to uprawnienia człowieka znajdują swą realizację i konkretyzację dopiero w społeczeństwie, a nie w hipotetycznym i ahistorycznym stanie naturalnym. Zatem prawdziwym stanem pierwotnym jest dla niego stan społecznego zjednoczenia, a nie „dziki i niespójny sposób życia”<sup>41</sup>. Stąd uprawnienie, by czynić wszystko, bez jakichkolwiek moralnych więzów, nie istnieje, ponieważ

<sup>37</sup> E. Burke, *Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, London 1816, vol. 3, s. 47.

<sup>38</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 113.

<sup>39</sup> R. Kirk, *Burke and the Philosophy of Prescription*, s. 370.

<sup>40</sup> E. Burke, *Repeal to The Test Corporation Act*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable...*, vol. 3, s. 476.

<sup>41</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 86.



ludzie nigdy nie egzystowali w całkowitej niezależności i swobodzie. Przeciwnie, w stanie społecznego zjednoczenia nasze działania wpływają na innych i jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Hipoteza stanu natury według Burke'a potrzebna jest rewolucjonistom jedynie jako uzasadnienie abstrakcyjnych, fałszywych uprawnień człowieka wyrwanego ze społecznego kontekstu i służy ostatecznie zakwestionowaniu naturalnego charakteru społeczeństwa i władzy.

Tymczasem „wolność abstrakcyjna, podobnie jak inne pozbawione punktu odniesienia abstrakcje, nie istnieje”<sup>42</sup>. Nie ma jej jednego, powszechnego i doskonałego wzorca wywiedzionego z rozumu spekulatywnego, ponieważ wolne społeczeństwo samo za pomocą niewidzialnej siły kształtuje jej użyteczną i realną postać. To prawda, że wolność jest częścią naturalnej ludzkiej konstytucji, lecz nie można jej zdefiniować tak, jak uczynili to autorzy Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela. Jej treść i ograniczenia zmieniać się mogą wraz z epokami, przybierając nieskończoną ilość postaci, dlatego „nie można ich określić przez odwołanie się do jakiegokolwiek abstrakcyjnej zasady i nie ma rzeczy bardziej niemądrej od rozważania ich w odniesieniu do takiej zasady”<sup>43</sup>. Jest tak dlatego, że wolność nie może zostać zrozumiana i opisana przez świadomy jednostkowy wybór, lecz odnaleźć ją można dopiero w porządku wspólnoty politycznej, w której będzie realizowana i która potencjalność uprawnień człowieka przekształci w konkretne wolności. Dlatego poza społeczeństwem wolność nie może egzystować, wolność jest tylko wolnością w działaniu, jest dziełami społeczeństwa, a nie abstrakcyjnym roszczeniem skierowanym pod jego adresem. Wolność, tak jak rozumie ją Burke, należy się człowiekowi tylko jako części wspólnoty i definiowana jest poprzez relacje, w które wchodzi z innymi jej członkami. Konstytucja wspólnoty, wyznawane w niej wartości moralne, religia, przesady, zwyczaje, tradycja polityczna wyznaczają obowiązki i swobody żyjących w niej ludzi. Ich misterna sieć określa żywą tkankę społeczeństwa, tworząc zasady wyprzedzające konkretne instytucje polityczne i prawne. A zatem to, co dla filozofów kontynentalnego oświecenia jest przeszkodą dla wolności, dla Burke'a jest warunkiem determinującym jej istnienie<sup>44</sup>.

Człowiek w swej naturze moralnej – pisze – staje się w swym postępie przez życie wytworem przesądów, wytworem opinii, wytworem zwyczajów i sen-

<sup>42</sup> *Idem, Przemówienie w sprawie wnioskowanych przez niego uchwał dotyczących pojednania z koloniami*, [w:] *idem, O duchu i naturze rewolucji*, tłum. A. Wincewicz-Price, Kraków 2012, s. 85.

<sup>43</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 78.

<sup>44</sup> J.C. Espada, *Edmund Burke and the Anglo-American Tradition of Liberty*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 2006, vol. 81(58), s. 224.

tymentów wzrastających razem z nim. One właśnie tworzą naszą drugą naturę jako mieszkańców kraju i członków społeczeństwa, w którym umieściła nas Opatrzność<sup>45</sup>.

W ciągu wieków wspólnota narodowa rozwija zwyczaje, sentymenty, opinie, przesady, które stają się jej integralną częścią i decydują o jej unikalności. Tworzą równocześnie jej spoiwo ważniejsze od prawa, bowiem prawo opiera się właśnie na nich. Przez działanie tych starych i utrwalonych przesądów człowiek przygotowany zostaje, by działać w mądry i cnotliwy sposób. To one czynią z cnoty zwyczaj, to za ich sprawą obowiązki stają się czymś naturalnym. Dlatego są one pewniejszym drogowskazem niż teorie i spekulacje, gdyż tylko głupcy albo ateści mogą je zignorować. To zatem życie wspólnoty ukształtowanej przez szereg następujących po sobie pokoleń, jej wspólne historyczne doświadczenie nadają konkretną treść obowiązkom i uprawnieniom człowieka, dostosowując je do możliwości i potrzeb jednostek i zbiorowości. Prawdziwe posłuszeństwo nakazom praw natury wymaga więc szacunku dla przeszłości i troski o przyszłość, nie są one bowiem chwilowym doświadczeniem, lecz wiecznością, której fragmentu doświadczają kolejne pokolenia. Błędne rozumienie pojęcia wolności zahamować może zbawienne działanie tego prawa i narazić na szwank jego dziedzictwo pozostawione następcom. Wolność zatem to nie czynienie tego co się podoba w imię abstrakcyjnych zasad, lecz wolność społeczna obwarowana ograniczeniami wynikającymi ze społecznego otoczenia, w którym może być realizowana. Jej konkretne fenomeny zmieniać się mogą w czasie i przestrzeni, podlegać mogą ewolucji pod wpływem okoliczności zewnętrznych i zmianie dominujących we wspólnocie przekonań, dlatego nie da się ich jasno sprecyzować, tak jak wolności zrodzonych w umysłach impertynentów pokroju Thomasa Paine'a. Stąd Burke napisać może tylko, że:

Ludzie mają prawo [...] do sprawiedliwego traktowania, podobnie jak między równymi sobie, bez względu na to, czy spełniają oni funkcje polityczne, czy też poświęcają się pospolitym zajęciom. Mają prawo do owoców swych starań i do środków, które czynią te starania owocnymi. Mają prawo do dorobku swoich rodziców, do wykarmienia i wychowania potomstwa, do pouczenia w życiu i pocieszenia w chwili śmierci. Każdy człowiek ma prawo do zrobienia dla siebie tego, co zrobić potrafi bez naruszania cudzych praw, i ma też prawo do stosownej części tego wszystkiego, co społeczeństwo dzięki połączeniu swych zdolności i sił potrafi uczynić dla jego dobra<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> E. Burke, *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Speech in Reply, Seventh Day*, [w:] *idem, The Works of the Right Honourable of Edmund Burke*, Boston 1871, vol. 8, s. 414.

<sup>46</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 76.

Prawdziwymi naturalnymi uprawnieniami człowieka są zatem równość wobec prawa, bezpieczeństwo owoców pracy i własności, przyjazność ze strony instytucji oraz korzyści z istnienia uporządkowanego społeczeństwa. Przysługują one ludziom nie na mocy dekretu władzy czy orzeczenia filozofa, lecz na mocy starożytnych przywilejów<sup>47</sup>, realizujących nakazy boskiej sprawiedliwości. Są bowiem celami, dla których Bóg dał ludziom państwo, a historia pokazuje, że są pożądane przez prawdziwego „naturalnego” człowieka – człowieka społecznego i cywilizowanego.

Dlatego to, co zwolennicy stanu natury i umowy społecznej nazywają naturalną wolnością, jest dla Burke'a jedynie samolubnym zaspokajaniem swych namiętności, godną potępienia samowolą. Ich doskonała realizacja musiałaby skutkować moralnym i społecznym chaosem. Dopiero bowiem społeczeństwo i zewnętrzna wobec niego władza stwarzają warunki do funkcjonowania rzeczywistej wolności<sup>48</sup>.

To nie samotna, niezwiązana, indywidualna, samolubna wolność – pisze Burke – jak gdyby każdy miał określać całość swego zachowania przez swą własną wolę. Wolność, którą mam na myśli, jest wolnością społeczną. To taki stan rzeczy, w którym wolność jest zabezpieczona przez równe jej ograniczenie; stan rzeczy, w którym wolność żadnego człowieka i żadnego grona ludzi i żadnej jakkolwiek liczby ich grupy, nie może znaleźć sposobów naruszenia wolności jakiegokolwiek osoby lub jakiegokolwiek zbiorowości w społeczeństwie<sup>49</sup>.

169

Ponieważ wolność nie może istnieć poza społeczeństwem, dlatego z faktu tego wynikają konkretne obowiązki spoczywające na członkach wspólnoty i służące jej zachowaniu. Nie są one, podobnie jak wolność, kwestią jednostkowego wyboru, lecz wynikają z naturalnego porządku rzeczy i konstytucji wspólnoty.

Mamy obowiązki wobec ludzkości jako takiej – pisze Burke – niewynikające z żadnego dobrowolnego paktu. Wynikają one z relacji człowieka do człowieka i relacji człowieka do Boga, które to relacje nie stanowią przedmiotu wyboru. Przeciwnie, moc wszelkich układów, jakie zawieramy z drugą osobą lub grupą osób, uzależniona jest od tych bardziej pierwotnych obowiązków<sup>50</sup>.

Stąd ludzie powinni darzyć szacunkiem władzę i prawa, respektować własność, która do nich nie należy, pracować, by zyskać to, co można

<sup>47</sup> J.G.A. Pocock, *Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas*, „The Historical Journal” 1960, vol. 3, nr 2, s. 128.

<sup>48</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 77.

<sup>49</sup> *Idem*, *Letter to Dupont, Nov. 1798*, [w:] *idem*, *Correspondence of the Right Honourable...*, vol. 3, Appendix, s. 106.

<sup>50</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 121.

zyskać pracą<sup>51</sup>. Dlatego wolnością może cieszyć się tylko ten, kto związany jest zobowiązaniami nałożonymi nań przez społeczeństwo i prawo natury. Dzieje się tak, ponieważ tylko wspólnota polityczna daje ludziom możliwość doskonalenia się w cnocie, która warunkuje wolność. Wolność i cnota są więc u Burke'a immanentnie związane, egzystują wspólnie, wzajemnie warunkują swoje istnienie, będąc elementem boskiego porządku. „Bo czymże jest wolność – pyta Burke – bez mądrości i cnoty? Jest największym możliwym złem; jest szaleństwem, występkiem i głupotą – pozbawionym wędzideł i granic”<sup>52</sup>. Wolność może egzystować zatem tylko w społeczeństwie ludzi moralnych, jej warunkiem jest bowiem cnota i samokontrola, bez których ludzie „stają się więźniami swoich własnych namiętności”<sup>53</sup>.

Ludzie są godni wolności osobistej – przekonuje – proporcjonalnie do ich skłonności do nałożenia moralnych ograniczeń na swoje własne pragnienia, odpowiednio do tego, czy ich miłość dla sprawiedliwości jest większa niż ich zachłanność; zaś rozsądek i trzeźwość rozumowania wybija się ponad próżność i arogancję<sup>54</sup>.

Konkretne wolności zatem nie istnieją więc w oderwaniu od społecznego i historycznego kontekstu, wyznaczonego przez tradycję polityczną i prawo natury<sup>55</sup>.

170

### III

Dlatego Burke w swej apoteozie wolności Anglików z dumą podkreśla przywiązanie do

[...] dawności, przepelniającej zawsze umysły naszych prawników, prawodawców i wszystkich ludzi, na których chcieli oddziaływać i do niezmienności zasad politycznych tego królestwa, nakazujących traktowanie naszych najświętszych praw i swobód obywatelskich jako odziedziczonych<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 255.

<sup>52</sup> *Idem*.

<sup>53</sup> *Idem*, *List Edmunda Burke'a do członka Zgromadzenia Narodowego w odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia wobec jego książki o wypadkach we Francji*, tłum. T. Pichór, Warszawa 2012, s. 89.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 88.

<sup>55</sup> *Idem*, *Abridgment of the English History*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke with a Memoir...*, vol. 2, s. 593.

<sup>56</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 50.

Dzięki dążeniu do zgodności z naszą naturą – pisze – w naszych stanowionych instytucjach i dzięki odwołaniu się do pomocy jej nieomylnych i przemożnych instynktów, mających wzmocnić omylne i słabe władze naszego rozumu, zyskaliśmy wiele innych i to niemałych korzyści, ujmując nasze swobody jako odziedziczone. [...] Dzięki temu nasza wolność została uszlachetniona. Jest imponująca, majestatyczna. Ma rodowód i znakomitych przodków. Ma swe herby i insygnia. Ma galerie portretów, swe pomniki, dokumenty, dowody i tytuły<sup>57</sup>.

To zatem wolność będąca immanentną częścią angielskiego prawa i ustroju, które dla Burke'a są nie tylko wcieleniem ducha historycznej użyteczności, lecz przede wszystkim instytucjonalizacją prawa naturalnego. Przyjęcie założenia o Bogu działającym w historii zmusza więc Burke'a do wniosku, że ma ona swój cel, jakim jest kształtowanie zgodnego z bożą wolą Ładu. Jako głęboko wierzący chrześcijanin Burke przekonany jest także o ułomności ludzkiej natury oraz jej podatności na zło. Nie podziela więc optymizmu Paina, z którym toczy w tym względzie polemikę, że wszelkie zło jest wynikiem ograniczenia naturalnej ludzkiej wolności, a rząd jest złem koniecznym. Z jego oglądu ludzkiej kondycji wynikać musi konieczność istnienia władzy politycznej, która moderować będzie swobody tak, by nie zamieniły się w destrukcyjną dla wspólnoty samowolę. Za jej sprawą dochodzi do przekształcenia przyrodzonych uprawnień w konkretne wolności uzgodnione z dobrem wspólnoty<sup>58</sup>. Bez niej zniknęłoby społeczeństwo, a wraz z nim wszelkie korzyści wynikające ze wspólnego bytowania, w końcu przestałaby istnieć wolność. „Ten – pisze Burke – który zarządził, byśmy naturę naszą doskonalili dzięki cnotcie, chciał, żeby pojawiły się konieczne dla tego doskonalenia środki. Chciał, by powstało państwo”<sup>59</sup>. Stąd władza i wolność muszą koegzystować tak jak dzień i noc, obowiązki i uprawnienia. Wolność „ta musi zostać wbudowana w rządy, aby zharmonizować się z ich formami i regułami, i aby poddać ją ich celom”<sup>60</sup>. Zatem „istnieje nie tylko wraz z porządkiem i cnotą, lecz w ogóle nie może istnieć bez nich, tkwi ona w dobrym rządzie jako jego substancja i żywotna zasada”<sup>61</sup>.

Wolne społeczeństwo nie polega zatem na pozbyciu się władzy, lecz na „pogodzeniu opozycyjnych pierwiastków wolności i przymusu w jednym tworze”<sup>62</sup>. Zadaniem władzy jest więc ochrona powstałego spontanicznie naturalnego porządku i będącej jego elementem wolności. Nie

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>60</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 112.

<sup>61</sup> *Idem*, *Speech on Mr. Burke's Arrival at Bristol, and at the Conclusion of the Poll, 1774*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839, vol. 2, s. 5.

<sup>62</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 256.

może ona istnieć bez wyznaczających ją granic, bez prawa realizującego nakazy boskiej sprawiedliwości. Wolności Anglików są zatem swobodami pod rządami prawa, a nie wyprzedzającym je abstrakcyjnym uprawnieniem. Być wolnym, mieć uprawnienia to postępować zgodnie z prawem bożym, którego dzieckiem są prawa ludzkie<sup>63</sup>. A zatem istotą uprawnień jest podleganie sprawiedliwym regułom społeczeństwa obywatelskiego<sup>64</sup>. „Ten rodzaj wolności – przekonuje – jest faktycznie inną nazwą dla sprawiedliwości; określaną przez mądre prawa i zabezpieczaną przez dobrze zbudowaną instytucję”<sup>65</sup>. Dlatego Burke broni wolności, widząc ją nie jako wymysł rozumu spekulatywnego, lecz jako starożytne przywileje wynikające z równie starożytnych zwyczajów. Wolność dana człowiekowi przez Boga realizuje się w konkretnych instytucjach, które są społecznymi instrumentami dla realizacji naturalnych celów<sup>66</sup>. Prawo naturalne zaistnieć może w świecie realnym, ponieważ ucieleśnione zostaje w społecznym zadawnieniu i statucie. Prawo boskie poznać możemy za pomocą naszych własnych praw, które są próbą naśladowania Jego woli, ponieważ Bóg nie dał nam prostych recept i nie nadał doskonałej utopijnej konstytucji. Po omacku podążamy w kierunku Jego sprawiedliwości, za drogowskaz mając własną ułomną naturę. *Ancient constitution* i *common law* są więc zatem nie tylko konstrukcjami prawnymi, lecz przede wszystkim realizacją boskiego Ładu, niedoskonałą co prawda, lecz jedyną dostępną ludzkiemu doświadczeniu, która zbudowana została bez ludzkiej świadomości, mocą Boga działającego w historii.

[...] nikt z wyjątkiem gruntownie odczytanych nie potrafi pojąć kunsztownego mechanizmu struktury dostosowanej do połączenia wolności osobistej i społecznej ze społeczną siłą, z porządkiem, z pokojem, ze sprawiedliwością, a przede wszystkim z instytucjami utworzonymi dla nadania tej bezcennej całości stałości i stabilności na wieki<sup>67</sup>.

Prawo naturalne jest więc dla Burke’a zwyczajem zgodnym z wolą Opatrzności, doświadczeniem poznawanym poprzez tradycję, przesąd i zadawnienie, a *common law* i starożytna konstytucja są wcieleniem jego ducha<sup>68</sup>. Będąca jądrem wigowskiej mitologii idea starożytnej konstytucji opierała się bowiem na przekonaniu, że brytyjski ustrój był kategorią daną i zastaną. Nie powstał w wyniku ludzkiej działalności, lecz wyraża

<sup>63</sup> R. Kirk, *Burke and Natural Rights*, s. 442.

<sup>64</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 164.

<sup>65</sup> E. Burke, *Letter to Dupont*, Nov. 1798, s. 106.

<sup>66</sup> *Idem*, *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 4: To The Earl Fitzwilliam*, [w:] *idem*, *Works of Edmund Burke*, vol. 3, s. 384.

<sup>67</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 114.

<sup>68</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 38.

rozumność prawa natury oraz boskiego porządku<sup>69</sup>. Budowany przez stulecia gmach angielskich instytucji prawnych i ustrojowych stworzył unikalny mechanizm adaptacji tych odwiecznych norm do aktualnej sytuacji i potrzeb społeczeństwa. Za sprawą tego tajemniczego procesu części konstytucji stopniowo i prawie niedostrzegalnie przystosowały się jedna do drugiej. Nie można jej było jednak opisać w postaci prostych zasad i aksjomatów, podobna była bowiem raczej do drzewa, w którym poszczególne części pełnią swoją rolę, obumierają, by uczynić miejsce dla nowych, wpiśniętych się jednak doskonale w spontanicznie egzystujący i ewoluujący porządek. Dlatego, jak pisał Burke, angielska konstytucja nigdy

[...] nie jest ani stara, dojrzała czy młoda, ale nie zmieniając się, przeżywa powtarzające się z różnym natężeniem okresy schyłku, upadku, odrodzenia i wzrostu, a nasze udoskonalenia nigdy nie są całkowicie nowe, a to, co zachowujemy, nigdy nie jest całkowicie anachroniczne<sup>70</sup>.

Angielskiej konstytucji nie uważa więc Burke za obiektywnie doskonałą, ważne, że jest ona bliska doskonałości dla samych Anglików<sup>71</sup>. Jej wartość polega na tym, że w jej instytucjach skumulowały się wiedza, doświadczenie i mądrość minionych pokoleń, a zapisane w niej zasady sprawiedliwości i wolności kształtowały się stopniowo, bez udziału ludzkiej woli. Jest więc ona inkarnacją boskiej woli działającej w historii, a nie ułomnym dziełem ograniczonych umysłów prawodawców. Angielska starożytna konstytucja zatem

[...] to nie wybór jednego dnia lub jednego pokolenia, wybór krzykliwy i lekkomyślny; to rozważny wybór wieków i pokoleń; to konstytucja uczyniona przez to, co jest dziesięć tysięcy razy lepsze niż wybór, jest uczyniona przez szczególne okoliczności, wydarzenia, nastroje, usposobienia i moralne, obywatelskie i społeczne nawyki ludzi, którzy ujawniają się tylko w długim czasie. To jest strój, który przystosowuje się do ciała<sup>72</sup>.

Stanowi ona najlepszą „gwarancję prawa i wolności”<sup>73</sup>, bowiem to w niej znalazły wyraz i realizację naturalne uprawnienia człowieka, przybrawszy formę swobód Anglików. Dlatego angielski „system polityczny korespon-

<sup>69</sup> J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914, s. 228; J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York 1957, s. 36; Ch. Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965, s. 225 i nast.

<sup>70</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 52; zob. również: *Notes for Speech on Amendment on the Address, Nov. 30, 1774*, [w:] *idem, Correspondence of the Right Honourable...*, vol. 2, Appendix, s. 416.

<sup>71</sup> F. O’Gorman, *op. cit.*, s. 49.

<sup>72</sup> E. Burke, *Reform...*, s. 47.

<sup>73</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 49.

duje i harmonizuje z porządkiem świata oraz ze sposobem istnienia przeznaczonym stałym tworem składającym się z pomniejszych elementów<sup>74</sup>.

To powiązanie starożytnej konstytucji z prawem natury sprawia, że zdaniem Burke'a ma miejsce nieustanne, wymuszone zmiennymi okolicznościami dostosowanie instytucji do absolutnych i niezmiennych zasad<sup>75</sup>. W naturze samej konstytucji bowiem, dzięki naśladownictwu naturalnych wzorców, tkwią instrumenty niezbędne do jej zmiany, rozumianej jako realizacja tkwiącego w historii zamysłu Stwórcy. Dlatego komentując wydarzenia Rewolucji Chwalebnej, podkreślał, że:

[...] chcieliśmy i chcemy nadal wywodzić wszystko, co posiadamy, z dziedzictwa naszych przodków. Pilnie baczyliśmy, by na tym odziedziczonym pniu nie zaszczepić ani jednego pędu obcego naturze pierwotnego dzieła. Zasadą wszystkich przedsięwziętych dotąd reform było odwoływanie się do przeszłości, i mam nadzieję, więcej: jestem przekonany, że te wszystkie, jakie dokonane zostaną w przeszłości, będą naśladowały ściśle ten sposób postępowania, autorytet i przykład<sup>76</sup>.

Ewolucja ta, w której ujawnia się działanie Opatrzności, uzgodniona z prawem natury, pozwala zachować nienaruszoną konstytucję, będącą warunkiem szczęścia, pomyślności i wolności.

174

Dzięki tej konstytucji – pisze – wiem i triumfalnie czuję zarówno, że jestem wolny i że nie jestem wolny w sposób niebezpieczny dla siebie lub dla innych. Wiem, że żadna władza na ziemi, gdy czynię to, co powinienem, nie może narazić mego życia, mojej wolności lub mojej własności. Mam tę wewnętrzną i dostojną świadomość mojego własnego bezpieczeństwa i niezależności, która jako jedyna wywołuje dumne i krzepiące uczucie wolności w ludzkiej piersi<sup>77</sup>.

Za sprawą cnoty politycznej roztropności, która „jest nie tylko pierwsza w szeregu cnót politycznych i moralnych, ale jest zarządcą, regulatorem, standardem ich wszystkich”<sup>78</sup>, możliwe staje się zharmonizowanie konkretnych okoliczności społecznych i historycznych z nakazami Boga<sup>79</sup>. Skoro tak, to starożytna konstytucja legitymizuje uprawnienia władzy, wolności i obowiązki poddanych nie tylko z racji swej dawności i skuteczności, lecz zgodności z naturalną sprawiedliwością<sup>80</sup>, która przyjęła formę starodawnych praw.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>75</sup> F.S.J. Canavan, *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, „The Journal of Politics” 1959, vol. 21, nr 1, s. 71–72.

<sup>76</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 50.

<sup>77</sup> *Idem*, *On the Powers of Juries in Prosecutions for Liberties*, [w:] *idem*, *The Works of Edmund Burke with a Memoir...*, vol. 2, s. 470–471.

<sup>78</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 19.

<sup>79</sup> *Idem*, *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 3: Proposals for Peace...*, s. 273.

<sup>80</sup> P.J. Stanlis, *op. cit.*, s. 53.



Zawarte w nich zostały dwojakiego rodzaju gwarancje chroniące przed arbitralnością władzy. Pierwsze, najważniejsze mają charakter ograniczeń moralnych i wynikają z chrześcijańskiego charakteru społeczeństwa i państwa oraz jego podległości prawu natury. Władza winna być zatem podporządkowana jego nakazom, a jego „wzniosłe zasady należy wpoić ludziom piastującym wysokie godności i tworzyć religijne instytucje, które zachowywałyby ich żywotność i zmuszały do ich przestrzegania”<sup>81</sup>. Władza nie jest bowiem przywilejem, lecz obowiązkiem na mocy zaufania, który spełniać należy dla dobra wspólnoty. Z drugiej jednak strony nie mniej ważna dla zachowania wolności jest moralna kondycja społeczeństwa. Gdy jej zabraknie, a ludzie wyzwolą się z moralnych więzów, tak jak miało to miejsce we Francji, wtedy wolność zastąpiona zostanie „rządami ułomności i chaosu”<sup>82</sup>. Równie istotne są dla Burke’a instytucjonalne gwarancje wolności Anglików, do których zalicza ograniczony charakter monarchii, dziedziczność korony, odpowiedzialność ministrów, szereg potwierdzonych przez monarchów praw i przywilejów, w końcu samo prawo powszechne stanowiące barierę chroniącą swobody poddanych. Wszystkie one wynikają ze starych, ukształtowanych przez pokolenia form egzystencji, tworząc wygodną i użyteczną strukturę, w której każdy element pełni istotną funkcję, tworząc środowisko, gdzie istnieć może rzeczywista wolność.

Efekty działania zasiedziałyh instytucji – dowodzi autor *Rozważań* – stanowią ich probierz. Gdy ludzie są szczęśliwi, zjednoczeni, bogaci i silni, nie pytamy o resztę. Przyjmujemy, że dobre jest to, co ma dobre następstwa<sup>83</sup>.

## IV

Tymczasem radykałowie chcą opierać wolność na całkowitym odrzuceniu tych rozwiązań moralnych i ustrojowych, które warunkują jej istnienie. To właśnie te powody sprawiły, że Burke widział w postulatach radykalnych zmian społecznych i politycznych zagrożenie nie tylko o charakterze instytucjonalnym, ale przede wszystkim moralnym. Logika *common law* i sankcja prawa naturalnego każą mu docenić powściągliwość i rozagę przodków, którzy

<sup>81</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 109.

<sup>82</sup> *Idem*, *An Appeal...*, s. 104.

<sup>83</sup> *Idem*, *Rozważania...*, s. 185.

[...] przez skromność tak jak samo jak przez siłę swych umysłów niedostrzeżalnie kreślili Konstytucję coraz bliżej jej doskonałości, przez to, że nigdy nie odchodzili od jej podstawowych zasad ani nie wprowadzali zmiany, która nie była zakorzeniona w prawach, Konstytucji i życiu królestwa<sup>84</sup>.

Paradoksalnie jednak za pragnieniem fundamentalnej zmiany zastanych urządzeń politycznych stała całkowicie odmienna od Burke'owskiej koncepcja wolności, którą w *An Appeal from the New to the Old Whigs* nazywa on fałszywą. W istocie rzeczy terminem tym określa Burke dwie koncepcje filozoficzne, które stanowiły teoretyczny fundament dwóch etapów rewolucji francuskiej. Pierwsza, wywodząca się z teorii kontraktualistycznych, zakładała istnienie naturalnych, przyrodzonych i niezbywalnych uprawnień przysługujących jednostkom w przedspołecznym i przedpaństwowym stanie naturalnym. Zachowywały one swą treść w stanie społecznego zjednoczenia i wyznaczały obszar, w który państwo nie może ingerować<sup>85</sup>. Istniały zatem w pewnym sensie niezależnie od państwa i społeczeństwa, a instytucje te, powołane wolicjonalnym aktem jednostek, za jedyny cel stawiały sobie ich ochronę i zachowanie. O absurdalności hipotezy stanu natury mowa była wcześniej, lecz dla Burke'a o wiele istotniejsze są społeczne konsekwencje tego rodzaju wolności. Traci ono bowiem swój wspólnotowy charakter, jest właściwie stowarzyszeniem autonomicznych bytów, całkowicie uwolnionych od moralnych zobowiązań wobec bliźnich i wspólnoty. Dla Burke'a obowiązki i swobody stanowią awers i rewers tej samej monety, bowiem, by cieszyć się wolnością, trzeba spełniać społeczne zobowiązania, których wolność jest funkcją. Tu tymczasem jednostki otrzymują wolność mocą orzeczenia filozofa lub dekretu władzy, a cieszenie się nią nie wymaga żadnych pozytywnych działań, prócz powstrzymania się od naruszania analogicznych uprawnień innych, i jest powszechne w swej równości. Opiera się zatem na odrzuceniu naturalnych autorytetów krępujących wolę jednostek i uzgadniających ją z interesem wspólnoty, w swym centrum stawiając absolutną jednostkę wyrwaną z wszelkich społecznych uwikłań i dysponującą absolutną wolnością.

O wiele niebezpieczniejsza dla Burke'a jest jednak teoria, która z powszechnych i przyrodzonych uprawnień wywodzi równy udział w sprawowaniu rządów<sup>86</sup>. Prawa człowieka zredukowane są tu do jednego: suwerennego prawa każdej jednostki, by rządzić sobą w stanie natu-

<sup>84</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 116.

<sup>85</sup> T. Paine, *The Rights of Man*, [w:] *idem, The Complete Works of Thomas Paine*, New York 1954, vol. 2, s. 153–154, 194.

<sup>86</sup> *Idem, Dissertation on the First Principles of Government*, [w:] *idem, The Complete Works of Thomas Paine*, vol. 2, s. 363–364.

ry, suwerenność tę zachowują w stanie społeczeństwa, które składają się z równych i suwerennych bytów, z konieczności rządzonych przez wolę większości<sup>87</sup>. Większość ta w konsekwencji postrzegana być musi jako jedyni władcy oraz autorzy konstytucji wspólnoty. Suwerenności ludu Rousseau zatem, tak jak ją postrzega Burke, w istocie polega na założeniu, że:

[...] suwerenność, niezależnie czy wykonywana przez jednego, czy wielu, nie tylko ma źródło w narodzie [...], ale że to w ludzie spoczywa stale i niezmiennie suwerenność, że lud może legalnie usuwać królów nie tylko za złe sprawowanie władzy, lecz w sytuacji braku jakichkolwiek nadużyć, że może wedle swego upodobania ustanowić dla siebie jakąś nową formę rządu lub żyć bez jakiegokolwiek rządu, że lud stanowi w gruncie rzeczy swoją własną władzę, a jego wola jest miarą jego działań<sup>88</sup>.

Leżące u podstaw tego twierdzenia kontraktualistyczne przesady ignorują fakt, że co prawda społeczeństwo jest umową, lecz umową łączącą przeszłe, teraźniejsze i przyszłe pokolenia, realizującą cele, które nie mogą być zrealizowane za życia jednej generacji i które wyrażają boską rozumność w świecie<sup>89</sup>. Związane z tym obowiązki dla jego członków nie wynikają z ich woli, podlegają im bowiem niepytani o zdanie, czerpiąc korzyści z istnienia społeczeństwa. Dlatego:

Podstawa rządu nie znajduje się w wymyślonych prawach człowieka [...] ale w politycznym komforcie i w ludzkiej naturze albo, choć natura jest uniwersalna, w formie zmodyfikowanej przez lokalne zwyczaje i skłonności<sup>90</sup>.

177

Najważniejsze moralne obowiązki nigdy nie są więc przedmiotem wyboru, same stanowiąc podstawę wszystkich zobowiązań zaciąganych przez człowieka. Naturalną podstawą społeczeństwa są zatem moralne relacje pomiędzy jego członkami, narzucone i sankcjonowane przez akt stworzenia<sup>91</sup>, który określa naturę wszystkich rzeczy, ich miejsce i relacje. Tworzy w ten sposób obiektywny porządek, któremu ludzie i narody muszą się podporządkować<sup>92</sup>. To zatem porządek moralny kreuje obowiązki polityczne, a nie odwrotnie, jak chcieliby jego adwersarze. Dlatego umowa tworząca społeczeństwo nie może być rozwiązana mocą czyjegokolwiek widzimisie, nawet jeśli byłaby nim większość, tak jak wola większości nie może uczynić sprawiedliwą niesprawiedliwości. Dlatego zasadę suwe-

<sup>87</sup> *Ibidem*, s. 374.

<sup>88</sup> E. Burke, *An Appeal...*, s. 56.

<sup>89</sup> F. Canavan, *Burke on Prescription of Government*, „The Review of Politics” 1973, vol. 35, nr 4, s. 455–456.

<sup>90</sup> E. Burke, *An Appeal...*, s. 112.

<sup>91</sup> R.R. Fennessy, *Burke, Paine and „The Rights of Man”*, The Hague 1963, s. 110.

<sup>92</sup> J. MacCunn, *op. cit.*, s. 144.

renności ludu Burke określa jako „najbardziej fałszywą, ohydłą i niebezpieczną doktrynę, która kiedykolwiek była głoszona”<sup>93</sup>.

U samych korzeni tej idei leży lekceważenie dla boskiego ładu, dla określonych przez Stwórcę zasad rządzących kosmosem, dla organicznego i wspólnotowego charakteru społeczeństwa, podnoszące do rangi absolutu to, co chwilowe i ułomne. Stanowi więc ono doskonałe uzasadnienie niszczenia zastanego porządku i budowania na jego gruzach nowego ładu nie tylko w wymiarze instytucjonalnym, ale – co gorsza – również w moralnym, ponieważ zmierza „w stronę całkowitego obalenia nie tylko wszelkiej formy rządów oraz wszelkich trwałych zabezpieczeń rozumnej wolności, ale także wszelkich reguł i zasad samej moralności”<sup>94</sup>. Niszczy przy tym to, co dla wolności najważniejsze – ciała pośredniczące, stanowiące formalny i realny hamulec dla despotycznych zapędów władzy, tworząc scentralizowany rząd. Po ich unicestwieniu człowiek staje sam, słaby i bezbronny wobec niczym nieograniczonego i wszechpotężnego państwa, którego arbitralność uzasadniona zostaje przez wolę większości<sup>95</sup>. Jednak nawet większość nie ma żadnego moralnego prawa, by czynić rzeczy niszczące dla wspólnoty, jest to bowiem

[...] sprzeczne z najwyższym prawem, które nie leży we władzy jakiejś wspólnoty ani całej ludzkiej rasy. Trudno jest wskazać błąd bardziej wywrotowy dla całego porządku i piękna, całego pokoju i szczęścia społeczeństwa ludzkiego niż twierdzenie, że jakaś grupa ludzi może tworzyć prawo, jakie jej się podoba<sup>96</sup>.

Dobro wspólne, tak jak je rozumie Burke, nie jest bowiem tożsame z dobrem większości. Mąż stanu, który dobrze rozumie naturę społeczeństwa, wie, że każdy człowiek posiada utrwalone wolności i korespondujące z nimi obowiązki chronione przez instytucje publiczne realizujące zasady niezależnej od ludzkiej woli sprawiedliwości. Gdy o tym zapomni, wówczas władza, krępowana dotychczas przez prawo natury i starożytne fundamentalne prawa królestwa, pozbawiona zostaje nagle tych wędzideł, wolą ludu maskując nieznaną wcześniej tyranie<sup>97</sup>. W rękach jego przedstawicieli skupiona zostaje bowiem absolutna władza i równocześnie prawo jej kontrolowania, co w istocie niweczy wszelkie jej ograniczenia, pozwalając w imię abstrakcyjnej wolności politycznej gwałcić pra-

<sup>93</sup> E. Burke, *On Mr. Sheridan's Motion Relative to the Existence of Seditious Practices*, [w:] *idem, The Speeches of the Right Honourable...*, vol. 4, s. 126–127.

<sup>94</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 56.

<sup>95</sup> R. Boyd, *op. cit.*, s. 488.

<sup>96</sup> E. Burke, *Tract on the Popery Laws...*, s. 409.

<sup>97</sup> F.A. Dreyer, *Legitimacy and Usurpation in the Thought of Edmund Burke*, „Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies” 1980, vol. 12, nr 3, s. 266–267.

wa i wolności osobiste jednostek. Wolność w najbardziej ogólnym sensie Burke rozumiał bowiem przede wszystkim jako nieobecność arbitralnego przymusu i samowolnych działań władzy<sup>98</sup>, niezależnie czy pochodzą one od Korony<sup>99</sup>, Parlamentu czy francuskich przedstawicieli ludu. Despotyzm oznacza zaś dla niego ustrój, w którym władców nie wiążą żadne niepisane, wcześniejsze od nich prawa, a ich decyzje niepoddane są kontroli niezawisłych sędziów<sup>100</sup>. Tymczasem we francuskim projekcie rewolucyjnym rządzący utożsamieni zostają z rządzonymi, tak że wola tych pierwszych nie znajduje żadnych realnych ograniczeń.

Taka konstytucja wolności – przekonuje Burke – jeżeli taką może być, jest w rezultacie niczym więcej niż inną nazwą dla tyranii najsilniejszej faksji; a faksje w republikach były i są, w pełni tak zdolne jak monarchie, do najokrutniejszego ucisku i niesprawiedliwości<sup>101</sup>.

W związku z tym jej „miłośnicy muszą być miłośnikami nie wolności, lecz, o ile naprawdę rozumieją jej naturę, najniższej i najbardziej niegodziwej niewoli”<sup>102</sup>.

Ich entuzjazm w głoszeniu wolności, którego pierwszą ofiarą pada wolność, wynika z fundamentalnego braku zrozumienia dla istoty społeczeństwa, które nie jest produktem ludzkiej konwencji, lecz skomplikowanym porządkiem powołanym do życia przez Boga. Społeczeństwo bowiem z samej swej istoty ma charakter hierarchiczny, a każdy zajmuje w nim wyznaczone mu przez Opatrzność miejsce. Każdy z jego członków ma co prawda równe prawa, lecz jak zaznacza wielki wig, „nie do tego samego”<sup>103</sup>. Wszyscy są wolni, lecz dysponują różnymi kwalifikacjami moralnymi i intelektualnymi. Jedyna równość, jaką uznaje, to równość chrześcijańska, równość moralna, równość dzieci Bożych w obliczu Stwórcy.

Tej moralnej równości towarzyszą jednocześnie naturalne nierówności w kondycji każdego człowieka. Podążanie ścieżką cnoty, poświęcenie dla dobra wspólnego czy rozpoznanie istoty starożytnego ustroju nie jest dostępne każdemu w takim samym stopniu. Podobnie jak cnota rozważi,

<sup>98</sup> F. Canavan, *Editor's Foreword*, [w:] F. Canavan, *Selected Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 1, s. 10.

<sup>99</sup> B.W. Hill, *Fox and Burke. The Whig Party and the Question of Principles, 1784–1789*, „The English Historical Review” 1974, vol. 89, nr 350, s. 6.

<sup>100</sup> E. Burke, *Trial of Warren Hastings, Fourth Day, 16th February, 1788*, [w:] *idem, The Works and Correspondence of the Right Honourable...*, vol. 7, s. 359.

<sup>101</sup> *Idem, A Speech of Edmund Burke, Esq. at the Guildhall, in Bristol: previous to the late election in that city upon certain points relative to his parliamentary conduct*, London 1780, s. 58.

<sup>102</sup> *Idem, An Appeal...*, s. 11.

<sup>103</sup> *Idem, Rozważania...*, s. 76.

pozwalająca odróżnić to, co niebezpieczne, od tego, co uzgodnione z tradycją wspólnoty<sup>104</sup>, która dostępna jest tylko arystokracji cnoty i rozumu, a nie ludowi jako całości.

Człowiek – pisze Burke – który wniósł do spółki tylko pięć szylingów, ma do nich prawo, podobnie jak ten, który wniósł pięćset funtów, ma prawo do swej większej części. Lecz ten pierwszy nie ma prawa do równego udziału w dochodach z połączonego kapitału. A co się zaś tyczy udziału we władzy, auto-rytecie i zarządzaniu, jaki powinien przypadać każdej jednostce w kierowaniu państwem, to nie sądzę, iżby należał on do bezpośrednich, pierwotnych praw człowieka w społeczeństwie obywatelskim<sup>105</sup>.

Przyjęcie perspektywy przeciwnej skutkuje, jak we Francji, poddaniem odwiecznych i niezmiennych reguł sprawiedliwości, fundamentalnych praw królestwa arbitralnej woli, będącej wynikiem zmiennych nastrojów nikczemnego w swej moralnej kondycji i nieobliczalnego tłumu. W prawdziwym społeczeństwie tymczasem, a nie w podniesionym do rangi suwerena zatimizowanym tłumie, władza spoczywa w rękach najlepszych jego synów, którzy swe talenty i zdolności oddają w służbie ojczyzny<sup>106</sup>. Dlatego Burke zawsze zdecydowanie sprzeciwiał się zmianom w prawie wyborczym, które mogły naruszyć ten wykształcony ewolucyjnie stan. Skoro stan natury to fikcja, a stan społecznego zjednoczenia jest realnością, na której Burke buduje swą koncepcję, to z samej istoty boskiego planu wynika istnienie jego naturalnych przywódców, których w *An Appeal* opisuje w ten sposób:

Prawdziwa naturalna arystokracja nie jest oddzielną i odrębną częścią państwa. Jest ona istotną i integralną częścią każdego dużego właściwie utworzonego ciała. Jest ukształtowana przez zbiór uzasadnionych opinii, które wzięte jako całość przyjąć należy za zgodne z rzeczywistością. Wychowuje się w szacownym miejscu, od dzieciństwa nie widzi niczego nikczemnego i ohydneho, uczy się szacunku do samej siebie, przyzwyczajają się do krytycznego spojrzenia na społeczeństwo, wcześniej zwraca uwagę na opinię publiczną, stoi tak wysoko, by móc objąć wzrokiem szerokie spektrum nieskończonej różnorodności organizacji i wydarzeń w dużym społeczeństwie, ma czas na lekturę, refleksję, rozmowę; ma zdolność do pozyskiwania starań i uwagi mądrych i uczonych, gdziekolwiek się oni znajdują, jest obeznana z dowodzeniem i posłuszeństwem w wojsku, uczy się nie zważać na niebezpieczeństwo w pogoni za honorem i obowiązkiem, otrzymuje formację do najwyższego stopnia czujności, przezorności i roztropności w warunkach, w których żadnego błędu nie popełnia się bezkarnie, a najmniejsze pomyłki pociągają za sobą bardzo niszczące konsekwencje,

<sup>104</sup> F.S.J. Canavan, *Edmund Burke's Conception...*, s. 68–69.

<sup>105</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 76.

<sup>106</sup> M.S. Williams, *Burkean „Descriptions” and Political Representation: A Reappraisal*, „Canadian Journal of Political Science” 1996, vol. 29, nr 1, s. 26.

jest formowana w powściągliwej i uporządkowanej postawie w poczuciu tego, że jest się uważanym za nauczyciela swoich współobywateli służącego im radą w szczególnie ważnych dla nich sprawach oraz że działa jako mediator pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>107</sup>.

Tylko wtedy gdy mądrzejsi, wykształceni, bardziej zaradni i majątni prowadzą i chronią słabszych, mniej zaradnych i biedniejszych, społeczeństwo nazwać można ludem, a „nie rasą zdrajców i włóczęgów”<sup>108</sup>. Władza elity jest czymś naturalnym i oczywistym, w przeciwieństwie do rządów miernot, które sprzeciwiają się prawu natury. Burke nie odrzuca jednak *a priori* zasady większości, podobnie jak Monteskiusz wie, że w pewnych okolicznościach jest pożądana, jednak nie z uwagi na realizację jakiejś abstrakcyjnej idei, lecz konkretne okoliczności i społeczną użyteczność<sup>109</sup>. Odmawia wszakże jej czysto arytmetycznej wykładni i powszechności, przekonując, że większość musi pochodzić od ciała wykształconego i udoskonalonego przez tradycję, wykształcenie, majątek i moralne przymioty. Tylko ludzie dysponujący szczególnymi kompetencjami mają więc prawo wybierać swych przedstawicieli, którzy stworzą prawdziwą większość wyrażającą dobro i interes całej wspólnoty.

## Rekapitulacja

Mówiąc o wolności i o naturalnych uprawnieniach człowieka, Burke nadaje im zatem treść całkowicie przeciwstawną niż jego polityczni oponenti. Wielki wig, sprzeciwiając się ich metafizycznym spekulacjom, kreśli przy tym własną wyrafinowaną koncepcję, która stanowić ma intelektualny oręż w walce z tymi, którzy owładnięci przekonaniem o swej przenikliwości i wszechwiedzy, nie wahają się podważyć wiecznych i uniwersalnych prawd. Sam, pozbawiony takich złudzeń, odwołuje się do tego, co konstytuuje zachodnią tradycję polityczną i intelektualną, co decyduje o jej unikalności i pięknie. Wbrew modnemu wśród elit deizmowi nie wstydy się więc swej chrześcijańskiej gorliwości i oddania dla świętej wiary przodków, która uczyniła z niego tego, kim jest. Ona każe mu dostrzec, że postać świata nie jest czymś przypadkowym, że stoi za nim rozum, który ukształtował go zgodnie z drobiazgowo przemyślanym planem. W planie tym szuka więc odpowiedzi na pytanie o ludzką

<sup>107</sup> E. Burke, *An Appeal...*, s. 129–130.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>109</sup> F.S.J. Canavan, *The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought*, „The Review of Politics” 1987, vol. 49, nr 2, s. 167.

kondycję i miejsce człowieka we wszechświecie. Odwołując się do tradycji prawa naturalnego, widzi go więc zawsze jako element większej całości, zdeterminowany przez społeczny kontekst, w którym funkcjonuje, a nie jako wyrwane z niego abstrakcyjne indywiduum. Tak zatem jak człowiek zawsze jest konkretny, tak konkretne są jego obowiązki i uprawnienia wobec tych, wśród których żyje. To społeczne interakcje, mielone w młynie historii, dają odpowiedź na pytanie o zakres ludzkiej wolności tu i teraz. Jej zmienna treść wyraża się w unikalnym ustroju każdej wspólnoty politycznej, będącej efektem działania niezliczonych okoliczności pod życzliwą kuratelą Stwórcy. Wszystko, czego człowiek do wolności potrzebuje, to zachować wierność wobec jego nakazów zaklętych w moralności, starożytnych zwyczajach, przesądach i tradycji. Burke jest przy tym całkowicie pewien, że odrzucenie tego świętego depozytu musi ostatecznie doprowadzić nie tylko do społecznego i moralnego zamieszania, ale do utraty wolności, która jest najważniejszym darem Boga dla człowieka. Dlatego dumny z tradycji, którą reprezentuje, z dziedzictwa angielskiego ustroju i swobód Anglików może napisać:

My nie dokonaliśmy żadnych odkryć i nie sądzimy, by należało dokonywać jakichkolwiek odkryć w sferze moralności lub wielu w sferze podstawowych zasad rządzenia czy też w wyobrażeniach wolności, które były znane na długo przed naszym urodzeniem, i będą znane równie dobrze, gdy nad naszym zarożumiałstwem Opatrzność usypie mogiłę, a grobowa cisza zapanuje nad zuchwałą wielomównością<sup>110</sup>.

182

## Bibliografia

- Bourke R., *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*, Princeton 2015.
- Boyd R., „The Unsteady and Precarious Contribution of Individuals”. *Edmund Burke’s Defense of Civil Society*, „The Review of Politics” 1999, vol. 61, nr 3, s. 465–492.
- Browning R., *The Origin of Burke’s Ideas Revisited*, „Eighteenth-Century Studies” 1984, vol. 18, nr 1, s. 57–71.
- Burke E., *Abridgment of the English History*, [w:] E. Burke, *The Works of Edmund Burke with a Memoir in Three Volumes*, New York 1836.
- Burke E., *An Appeal from the New to the Old Whigs, in consequence of some late discussion in Parliament*, London 1791.
- Burke E., *Letter to Dupont, Nov. 1798*, [w:] E. Burke, *Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke between the year 1744 and the period of his decease, in 1797*, London 1844, vol. 3, Appendix.

<sup>110</sup> E. Burke, *Rozważania...*, s. 103.



- Burke E., *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 3: Proposals for Peace*, [w:] E. Burke, *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 3.
- Burke E., *Letters on a Regicide Peace. Letter No. 4: To The Earl Fitzwilliam*, [w:] E. Burke, *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 3.
- Burke E., *List Edmunda Burke'a do członka Zgromadzenia Narodowego w odpowiedzi na niektóre zastrzeżenia wobec jego książki o wypadkach we Francji*, tłum. T. Pichór, Warszawa 2012.
- Burke E., *Speech on Mr. Burke's Arrival at Bristol, and at the Conclusion of the Poll, 1774*, [w:] E. Burke, *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839, vol. 2.
- Burke E., *Przemówienie w sprawie wnioskowanych przez niego uchwał dotyczących pojednania z koloniami*, [w:] E. Burke, *O duchu i naturze rewolucji*, tłum. A. Winiewicz-Price, Kraków 2012.
- Burke E., *Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, [w:] E. Burke, *The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, London 1816, vol. 3.
- Burke E., *Rozważania o rewolucji we Francji*, tłum. D. Lachowska, Kraków 1994.
- Burke E., *A Speech of Edmund Burke, Esq. at the Guildhall, in Bristol: previous to the late election in that city upon certain points relative to his parliamentary conduct*, London 1780.
- Burke E., *Speech of the Rt. Hon. E. Burke, 15th February 1788, Continuation, 16th February 1788*, [w:] E.A. Bond (red.), *Speeches of the Managers and Counsel in the Trial of Warren Hastings*, London 1859, vol. 1.
- Burke E., *Speeches in the Impeachment of Warren Hastings, Speech in Reply, Seventh Day*, [w:] E. Burke, *The Works of the Right Honourable of Edmund Burke*, Boston 1871, vol. 8.
- Burke E., *The Speeches of the Right Honourable Edmund Burke in the House of Commons and in Westminster Hall in Four Volumes*, London 1816.
- Burke E., *The Works of Edmund Burke*, Boston 1839.
- Burke E., *Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999.
- Burke E., *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Oxford 1981.
- Canavan F.S.J., *Burke on Prescription of Government*, „The Review of Politics” 1973, vol. 35, nr 4, s. 454–474.
- Canavan F., *Editor's Foreword*, [w:] F. Canavan, *Selected Works of Edmund Burke*, Indianapolis 1999, vol. 1.
- Canavan F.S.J., *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, „The Journal of Politics” 1959, vol. 21, nr 1, s. 60–79.
- Canavan F.S.J., *The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought*, „The Review of Politics” 1987, vol. 49, nr 2, s. 163–176.
- Dreyer F.A., *Burke's Politics. A Study in Whig Orthodoxy*, Waterloo 1979.
- Dreyer F.A., *Legitimacy and Usurpation in the Thought of Edmund Burke*, „Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies” 1980, vol. 12, nr 3, s. 257–267.
- Espada J.C., *Edmund Burke and the Anglo-American Tradition of Liberty*, „Royal Institute of Philosophy Supplement” 2006, vol. 81(58), s. 213–230.
- Fennessy R.R., *Burke, Paine and „The Rights of Man”*, The Hague 1963.

- Figgis J.N., *The Divine Right of Kings*, Cambridge 1914.
- Hart J., *Burke and Radical Freedom*, „The Review of Politics” 1967, vol. 29, nr 2, s. 221–238.
- Hill B.W., *Fox and Burke. The Whig Party and the Question of Principles, 1784–1789*, „The English Historical Review” 1974, vol. 89, nr 350, s. 1–24.
- Hill Ch., *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford 1965.
- Hutchins R.M., *The Theory of the State: Edmund Burke*, „The Review of Politics” 1943, vol. 5, nr 2, s. 139–155.
- Kilcup R.W., *Burke’s Historicism*, „The Journal of Modern History” 1977, vol. 49, nr 3, s. 394–410.
- Kirk R., *Burke and Natural Rights*, „The Review of Politics” 1951, vol. 13, nr 4, s. 441–456.
- Kirk R., *Burke and the Philosophy of Prescription*, „Journal of the History of Ideas” 1953, vol. 14, nr 3, s. 365–380.
- Laski H., *Political Thought in England from Locke to Bentham*, New York 1920.
- London and Westminster Review*, October, 1836 – January, 1837, vol. IV. and XXVI. 1837, Baldwin, Cradock, and Joy, London 1837.
- MacCunn J., *The Political Philosophy of Burke*, London 1913.
- Morley J., *Edmund Burke. A Historical Study*, London 1867.
- O’Gorman F., *Edmund Burke: His Political Philosophy*, London 2004.
- Pocock J.G.A., *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York 1957.
- Pocock J.G.A., *Burke and the Ancient Constitution. A Problem in the History of Ideas*, „The Historical Journal” 1960, vol. 3, nr 2, s. 125–143.
- Raeder L.C., *Edmund Burke: Old Whig*, „Political Science Reviewer” 2006, vol. 35, s. 115–131.
- Sabine G., *History of Political Theory*, New York 1961.
- Stanlis P.J., *Edmund Burke and the Natural Law*, New Brunswick 2003.
- Stephen L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1881.
- Paine T., *The Complete Works of Thomas Paine*, New York 1954.
- Weston J.C.Jr., *Edmund Burke’s View of History*, „The Review of Politics” 1961, vol. 23, nr 2, s. 203–229.
- Williams M.S., *Burkean „Descriptions” and Political Representation: A Reappraisal*, „Canadian Journal of Political Science” 1996, vol. 29, nr 1, s. 23–45.