

*Michał Wendland*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Wpływ filozofii oświecenia na rewolucję francuską – zarys problemu**

### **Wprowadzenie**

Czy do wybuchu rewolucji francuskiej przyczyniły się idee filozoficzne oświecenia, a jeśli tak, to jaki miały wpływ na jej przebieg? Odpowiedź na to pytanie jest tylko pozornie oczywista. Wielu znawców epoki oświecenia i rewolucji uznaje ewidentny związek (zgoła przyczynowo-skutkowy) między nimi. Jednocześnie co najmniej równie wielu innych badaczy kategorycznie zaprzecza jakimkolwiek związkowi między oświeceniem a wydarzeniami we Francji po 1789 r., tym samym datę tę czyniąc punktem granicznym, końcowym „wieku rozumu”.

Jakkolwiek dość łatwo zgodzić się z tezą Paula Hazarda, iż „jesteśmy bezpośrednimi dziedzicami wieku osiemnastego” (Hazard 1971: 18), o tyle próby oceny dokonań i konsekwencji „wieku rozumu” od dawna dzielą badaczy na zantagonizowane obozy. Do stronnictwa krytyków (mniej lub bardziej radykalnych) oświecenia należeli m.in. Joseph de Maistre, Friedrich Nietzsche, Carl Beker, Max Horkheimer i Theodor Adorno, Reinhart Kosseleck, Eric Voegelin, a także rozmaici przedstawiciele postmodernizmu. Z drugiej strony wśród obrońców oświecenia i jego ideałów można wymienić m.in. Ernsta Cassirera, Jürgena Habermasa, Gertrude Himmelfarb, Jonathana Israela, Tzvetana Todorova, a także (przynajmniej częściowo) marksistów.

Skrajnie odmienne sądy wywołuje również rewolucja francuska. Już klasycy francuskiej historiografii XIX w. byli pod tym względem podzieleni: Hyppolite Taine z oburzeniem odrzucał rewolucję jako wybuch anarchii i barbarzyństwa, François Mignet i Adolphe Thiers bronili republikańskich wartości aż do stopnia idealizowania terroru, podczas gdy Jules Michelet i Alexis de Tocqueville wyrażali opinie ambiwalentne (Rudé 1961).

W niniejszym tekście chcę skoncentrować się na zagadnieniu łączącym obie wskazane wyżej kontrowersje – jest to zagadnienie oddziaływania oświecenia na rewolucję francuską. Terminem „oświecenie” określam nie tyle epokę historyczną czy literacką, lecz projekt modernizacyjny (emancypacyjny) poprzedzony takimi wydarzeniami, jak renesans, reformacja i rewolucja naukowa. Wszystkie one – a zwłaszcza oświecenie jako program filozoficzny – leżą u podstaw europejskiej nowożytności. W takim ujęciu oddziaływanie filozofii oświeceniowej na wydarzenia z lat 1789–1799 nie jest oceniane jednoznacznie. Chciałbym w zarysie prześledzić spór o związek między nimi. Przyjmuję założenie, zgodnie z którym spór o relacje łączące oświecenie z rewolucją francuską<sup>1</sup> jest nie tylko sporem „akademickim”, ale również politycznym czy też światopoglądowym, przenoszącym się na współczesną politykę i na transformacje ideologiczne początku XXI w. (Tarrow 2011; Campbell 2009)

Dla klasyków nowożytnej myśli konserwatywnej (Edmund Burke) czy skrajnie konserwatywnej, reakcyjnej (Joseph de Maistre) związek przyczynowo-skutkowy łączący filozofów oświecenia z wybuchem rewolucji był oczywisty (Schmidt 2014) – aczkolwiek w ich oczach zarówno oświecenie, jak i rewolucja były zjawiskami ocenianymi skrajnie negatywnie. Z drugiej strony myśliciele zorientowani lewicowo – głównie twórcy tzw. społecznej wykładni rewolucji, Georges Lefebvre, Jean Jaurès czy Alfred Soboul – wprowadzili do rewolucji odnośnik z akceptacją, a nawet z entuzjazmem, jednakże nie upatrywali jej przyczyn w sferze oświeceniowych poglądów filozoficznych (lecz w uwarunkowaniach gospodarczych, ekonomicznych, społecznych).

Jak sądzę, warte rozważenia wydaje się ewentualne stanowisko łączące elementy tych dwóch przeciwstawnych ocen: zgodnie z nim na wybuch i przebieg rewolucji francuskiej wpływ miała w dużej mierze działalność filozofów oświeceniowych (choć zapewne nie wszystkich), ale jednocześnie sama rewolucja mogłaby być oceniana pozytywnie, a przynajmniej nie tylko krytycznie. Takie stanowisko byłoby pożądane o tyle, że godziłoby społeczną (np. Lefebvre’owską) wykładnię rewolucji z obroną (np. Habermasowską) ideałów oświecenia.

W ramach prezentowanego artykułu nie sposób dostarczyć gruntownego uzasadnienia dla wskazanej wyżej propozycji ani też wyczerpująco jej opisać. Postaram się przynajmniej osadzić ją w kontekście dyskursów historycznych i filozoficznych dotyczących wartości oświeceniowych oraz osiągnięć rewolucyjnych, a może również zarysować ogólne ramy, w których takie podejście mogłoby być przedmiotem dalszych dyskusji.

---

<sup>1</sup> W interesującym mnie tutaj kontekście oświeceniowym nader kuszące byłoby przywołanie nie tylko rewolucji francuskiej, ale również innych ruchów tego typu w drugiej połowie XVIII w.: rewolucji amerykańskiej i wydarzeń w Polsce z lat 1791–1794. Na to jednak oczywiście nie ma miejsca w pojedynczym artykule.

## Spory o rewolucję francuską w historiografii XX wieku

Dominujące w historiografii XX w.<sup>2</sup> interpretacje rewolucji francuskiej określa się jako ujęcie społeczne – reprezentowane przez m.in. Georges'a Lefebvre'a, Alfreda Soboula, Alberta Mathieza czy Jeana Jaurès. Ostatni z wymienionych jest dziś oceniany jako pierwszy historyk, który opisał rewolucję wyłącznie w kategoriach walki klas, w duchu marksowskim (Rudé). W tym bliskim marksizmowi ujęciu rewolucję francuską charakteryzować miało (1) wysokie zaangażowanie warstw chłopskich, (2) stosunkowo niskie zaangażowanie burżuazji oraz (3) sprzeciw chłopstwa wobec kapitalistycznych stosunków pracy.

Zdaniem Andrzeja Zahorskiego poglądy wchodzące w skład społecznej interpretacji przyczyn (i również przebiegu) rewolucji

[...] wywodzą się z jednego pnia, łączyło je przekonanie, że rewolucja francuska była dziełem wielkim i postępowym, jednym z najdonioślejszych wydarzeń w dziejach ludzkości oraz, że jej istotnym twórcą i bohaterem był lud, paryski sankiulota i francuski chłop. (Zahorski 1964: 22)

Wśród jej bezpośrednich przyczyn wymieniano kryzys finansowy w latach 80 XVIII w., rosnący opór wobec zależności feudalnych, słabe zbiory płodów rolnych w latach poprzedzających wybuch niepokojów społecznych itp. Jak łatwo zauważyć, w tym ujęciu za najważniejsze wydarzenia rewolucji uchodziły m.in. zdobycie Bastylji, okres „wielkiej trwogi” na prowincji latem 1789 r. czy tzw. marsz kobiet na Wersal.

W połowie lat 50. XX w. pojawiło się jednak ujęcie konkurencyjne, tzw. rewizjonistyczne, zainicjowane w 1954 r. przez Alfreda Cobban. Wraz z innymi rewizjonistami anglosaskimi (m.in. Simon Schama, William Doyle) zaatakował „społeczną” wykładnię rewolucji argumentując, iż była ona wydarzeniem przede wszystkim politycznym, że nie miała istotnego wpływu na strukturę społeczną ani gospodarczą Francji, a główną rolę odgrywali w niej ambitni przedstawiciele burżuazji (prawnicy, dziennikarze, publicyści) i nonkonformistycznie nastawionej arystokracji. Jak ujął to George V. Taylor, była to „rewolucja polityczna mająca konsekwencje społeczne, a nie rewolucja społeczna mająca konsekwencje polityczne” (Taylor 1967).

Rewizjonizm pojawił się w historiografii francuskiej nieco później niż w anglosaskiej i łączył się z bardzo ostrymi polemikami mającymi silne konteksty polityczne. Szczególnie intensywna była walka o interpretację rewolucji w okresie hucznie obchodzonej dwusetnej rocznicy jej wybuchu w 1989 r. Jak pisze Peter R. Campbell,

---

<sup>2</sup> W tekście odwołuję się przede wszystkim do poglądów wybranych filozofów i historyków XX w. i współczesnych. Do stanowisk Thiersa, Micheleta, de Tocqueville'a czy Taine'a odnoszę się tylko zdawkowo: mają one oczywiście wielkie znaczenie dla ukształtowania omawianych podziałów interpretacyjnych, są jednak dobrze znane, a ich omówienie (czy nawet przypomnienie) nie zmieściłoby się w tym artykule.

Obrońcom interpretacji klasycznej, którzy w znacznej mierze byli politycznie przekonani do idei rewolucji jako czegoś pozytywnego, wyzwanie rzucili modernizujący się socjaliści, liberaliści i konserwatyści, którzy powątpiewali, czy rewolucja była zgoła legalna tudzież pożądana jako forma postępu, skoro doprowadziła do wybuchu przemocy. Używali oni rewolucji francuskiej jako narzędzia, którym atakowali systemy polityczne, głównie reżimy komunistyczne, które zakorzenione były bardziej w ideach rewolucyjnych, niż w liberalnej demokracji. (Campbell 2009: 8)

Czołowymi przedstawicielami opozycyjnych stron byli François Furet po stronie rewizjonizmu oraz Michel Vovelle, broniący marksistowskiej, społecznej wykładni rewolucji. Furet, odkąd wystąpił z francuskiej partii komunistycznej w 1956 r., stał się głównym zwolennikiem wyłącznie „intelektualnej” interpretacji rewolucji, odrzucającej „ortodoksyjne” ujęcie społeczne. A to w roku 1989 przekładało się nie tylko na sytuację polityczną (rządy socjalisty François Mitteranda), ale także na początek demontażu bloku sowieckiego, który nastąpił raptem kilka miesięcy po obchodach dwusetnej rocznicy rewolucji (Tarrow 2011: 8). Vovelle żalił się, że obchody zostały sprowadzone do ideologicznej rywalizacji:

[...] we Francji ten temat został zdominowany przez media, telewizja okrzyknęła Fureta „królem dwusetnej rocznicy”, a w hiszpańskiej gazecie El Pais przeczytałem wywiad z tymże historykiem zatytułowany „Wygrałem!”. (Vovelle 1990: 749)

Rewizjoniści głosili, że „rewolucja skończyła się” (Furet), albo wręcz, że nigdy jej nie było (Cobban), co wywołało opór ze strony „ortodoksów”:

Brutalne przejście od wyłącznie społecznej do wyłącznie politycznej – jak czyni to Furet – interpretacji rewolucji ostatecznie oznaczałoby okaleczenie historii. Oznaczałoby zlekceważenie wszystkich obszarów najbardziej płodnych i obiecujących badań i to nie tylko w obrębie historii społecznej [...], ale również w zakresie historii kulturowej i historii mentalności. Zagroziłoby to wyłonieniem się nowego, sterylnego dogmatyzmu. A poza tym wieloznaczność „populistycznej” odmiany rewizjonizmu, która najchętniej zastąpiłaby fenomen rewolucji fenomenem kontrrewolucji, stawia nas w obliczu jedynie nieskoordynowanego zestawu podejść krytycznych. (Vovelle, 1990: 749)

Istotnie, przywoływany już Peter Campbell stwierdza, że największym przegranym kolejnych dekad po 1989 r. okazuje się jednak François Furet (Campbell 2009: 20). Jego niepodważalną zasługą było zwrócenie uwagi na pomijane wcześniej filozoficzne i polityczne aspekty rewolucji, odnowienie tradycji pisania jej intelektualnej historii – która jednak nie powinna odrzucać całkowicie tezy o uwarunkowaniach społecznych.

Panuje zgoda co do tego, że potrzebny jest nowy paradygmat wyjaśniania rewolucji, i to taki, który zasypałby przepaść pomiędzy analizą kultury politycznej [...] a przyczynami załamania się ancien regime’u, które są czymś zbyt złożonym, by sprowadzać je tylko do zmian w przestrzeni debaty intelektualnej. (Campbell, 2009: 15)

W artykule z roku 1961 George Rudé podsumowywał główne interpretacje rewolucji od połowy XIX do połowy XX w. – wówczas dominowało jeszcze stare ujęcie społeczne Lefebvre’a i Soboula, choć na samym końcu Rudé krótko wspomina

o nowej wówczas propozycji Alfreda Cobben, inicjatora rewizjonizmu. Ciekawie wypada ów tekst w porównaniu z przywoływanym artykułem Campbella z 2009 r., w którym podsumowuje on okres znacznie krótszy, a mianowicie spory o rewolucję toczące się w latach 1989–2009. W konkluzji Campbell dochodzi do wniosku, że w pierwszej dekadzie XXI w., kiedy opadł już kurz po walce zwolenników społecznego i rewizjonistycznego ujęcia rewolucji, ona sama zazwyczaj oceniana jest jednak negatywnie:

W roku 2009, dla generacji ludzi urodzonych lub dorastających w okresie ekspansji ekonomicznej i w czasach konsumpcyjnych benefitów globalizacji, rewolucja francuska wydaje się być postrzegana głównie jako sygnał ostrzegawczy. Jej zamęt zdaje się zagrażać wygodnemu życiu, a zmiany polityczne wydają się wyrastać nie z rewolucji, lecz z liberalnej ekonomii, z operacji rynkowych. A zatem niosące nadzieję przesłanie polityczne rewolucji francuskiej zostało w ciągu ostatnich dwudziestu lat gdzieś zgubione; wydaje się, że rewolucja nie jest nam potrzebna, ponieważ jako rodzaj działania politycznego jest skazana na finał w postaci totalitarnych reżimów. [...] Wprawdzie bezkrytycznie pozytywny obraz rewolucji zakrawa o mitotwórstwo, a okres *ancien régime*'u nie był aż tak straszny, jak się niekiedy uważa, to jednak warto toczyć chociażby historiograficzne boje o zachowanie idealistycznych wizji i uznanie zalet [rewolucyjnych] przekształceń społecznych, które z pewnością nie były wyłącznie negatywne. Alternatywą jest bowiem cynizm i odebranie przyszłemu pokoleniu wszelkiej myśli o tym, że rewolucyjna zmiana jest możliwa lub pożądana. (Campbell 2009: 22)

Bardzo ciekawe byłoby porównanie owej – skądinąd zapewne trafnej – diagnozy Campbella z roku 2009 z tym, jaki obraz oświecenia i ideałów rewolucji francuskiej odnajdujemy w rzeczywistości społecznej i politycznej roku 2016.

## **Problem genezy rewolucji francuskiej i jej związków z oświeceniem**

Po wcześniejszych dygresjach dotyczących sporów o interpretację oświecenia i rewolucji francuskiej przejdę teraz bezpośrednio do wątku tytułowego, do zagadnienia hipotetycznej relacji przyczynowej między nimi. Na początek warto zwrócić uwagę na to, że teza głosząca, iż filozofia oświeceniowa przyczyniła się do wybuchu rewolucji, pierwotnie była ochoczo przyjmowana przez konserwatystów (Edmund Burke) lub skrajnych konserwatystów (Joseph de Maistre). Ale szło to w parze ze skrajnie krytyczną oceną tak oświecenia, jak i rewolucji. Zmierzać będę w kierunku pytania: czy możliwe jest uznanie powyższej tezy, ale bez jednoczesnego potępiania ideałów oświeceniowych i osiągnięć rewolucji?

Podkreśla się często, że zarzuty Burke'a wobec rewolucji nie były jednak równoznaczne z zarzutami wobec oświecenia; przeciwnie, autor *Rozważań o rewolucji we Francji* może być traktowany jako jeden z przedstawicieli angielskiej (lub raczej irlandzkiej), umiarkowanej tradycji oświeceniowej. W przypadku Burke'a możemy więc mówić o znamienym przekształceniu się idei oświece-

niowych w ideę konserwatywną i to właśnie z pozycji konserwatywnych, ale nie antyosiwieceniowych, rewolucja jest przez niego krytykowana. Kwestia uznawania Burke'a za przedstawiciela oświecenia lub – alternatywnie – zwolennika ruchu antyosiwieceniowego nie jest jednak prosta i jej pełne rozstrzygnięcie wykraczałoby poza ramy niniejszego artykułu (Schmidt 2014: 127).

Niemal równolegle do argumentacji Burke'a kształtowała się jednak opcja również nosząca cechy konserwatywne, ale znacznie bardziej radykalne – mam na myśli poglądy Josepha de Maistre'a. De Maistre poszedł o krok – ale bardzo długi krok – dalej niż Burke: jego krytyka rewolucji z pozycji konserwatyzmu reakcyjnego, katolickiego, monarchistycznego prowadzi do konsekwentnego zanegowania dorobku oświecenia.

Konserwatywni krytycy oświecenia i rewolucji wcześniej dostrzegli związek łączący te dwa zjawiska. W XX w. pojawiło się jednak szereg stanowisk, które do tego zagadnienia podchodziły bardziej sceptycznie. Chciałbym najpierw przyjrzeć się trzem wybranym współczesnym krytykom założenia o związku filozofii oświeceniowej z rewolucją francuską, zawartym w poglądach Anthony'ego Pagdena, Alfreda Cobbana i (zmarłego niedawno) Bronisława Baczki.

W książce *The Enlightenment and Why is it Still Matters* Anthony Pagden kwestionuje koncepcję bezpośredniego przejścia od oświecenia jako formacji ideowej do rewolucji i okresu wojen rewolucyjnych. Dokonuje znamiennej odróżnienia między wczesnym a późniejszym etapem rewolucji. Cezurę stanowi wybuch wojny jesienią 1792 r. oraz (zwłaszcza) egzekucja Ludwika XVI (styczeń 1793 r.):

Owe rewolucje, które zmusiły króla do starcia ze Stanami Generalnymi, i które doprowadziły do uchwalenia konstytucji w 1791 r., były prawdziwymi „dziećmi” oświecenia. Natomiast późniejsze wydarzenia – proces i egzekucja króla i królowej oraz powołanie tzw. rządów terroru – rzucają zupełnie inne światło na cały ten proces. (Pagden 2013: 315)

Pagden jest badaczem reprezentatywnym dla tej (skądinąd licznej, ale i zróżnicowanej) grupy interpretatorów oświecenia i rewolucji, którzy w tej ostatniej upatrują klęskę „wieku rozumu”. Jego zdaniem oświecenie miało niezwykle doniosłe konsekwencje i jego znaczenie odczuwalne jest – w wymiarze pozytywnym i negatywnym – również współcześnie. Ale z drugiej strony owo znaczenie byłoby, zdaniem Pagdena, nader wątpliwe, gdyby późne etapy rewolucji, jak również rządy Napoleona, uznać za konsekwencje oświecenia:

Założenie o istnieniu bezpośredniego związku przyczynowego wiodącego od oświecenia do rewolucji i do wojen, które po niej nastąpiły, jakkolwiek wydaje się oczywiste, jest jednak fałszywe. Gdyby bowiem oświecenie faktycznie wiodło do rewolucji i do Napoleona, gdyby miało się ono okazać narzędziem intelektualnym, które pozwoliło Saint-Justowi snuć wizje stworzenia świata na nowo, wówczas – być może paradoksalnie – oświecenie nie miałoby dziś większego znaczenia. (Pagden 2013: 328)

Innymi słowy, zdaniem Pagdena oświecenie może i dzisiaj być czymś ważnym dla naszej rzeczywistości społecznej, o ile nie będziemy go łączyć z terrorem, wojnami rewolucyjnymi i Napoleonem. Pytanie brzmi, czy można jednak traktować te zjawiska jako niepowiązane?

W podobnym duchu wypowiadał się znacznie wcześniej Alfred Cobban, jeden z głównych twórców wspomnianego rewizjonistycznego podejścia do problematyki rewolucji francuskiej. Według Cobbana nie ma bezpośredniego związku między oświeceniem a rewolucją, aczkolwiek nie były to wydarzenia całkowicie niezależne od siebie. Cobban podkreśla, że rewolucja nie była wszakże wydarzeniem jednorodnym, które można potraktować *en bloc*, lecz miała zróżnicowany charakter i tym samym jej źródła ideowe musiały być zróżnicowane. Rozdźwięk między oświeceniem a rewolucją Cobban widzi w ideologii kolektywizmu i w początkach nacjonalizmu, które – całkiem trafnie – łączy z przekształceniami społecznymi i politycznymi wywołanymi przebiegiem i następstwami rewolucji:

O końcu osiemnastego wieku można powiedzieć, że był świadkiem przynajmniej częściowego przejścia od indywidualistycznego do kolektywistycznego sposobu postrzegania społeczeństwa; nie była to jednak kontynuacja idei oświeceniowych, lecz raczej zerwanie z nimi. Dla Locke'a i jego kontynuatorów państwo było uporządkowaną zbiorowością jednostek (*individuals*) dobrowolnie zrzeszających się celem osiągnięcia wspólnych interesów i ideałów. W oczach Rousseau lud był ciałem moralnym, a więc – by tak rzec – ciałem skonstruowanym jako zbiorowość jednostek. Wraz z pojawieniem się ruchu romantycznego, idea ludu zyskuje wymiar historyczny i nabiera organicznej jedności – lud staje się narodem [...]. Rewolucja kończy epokę indywidualizmu i rozpoczyna epokę nacjonalizmu. (Cobban 1965: 312)

Trzeci z przykładowych znawców oświecenia i rewolucji, Bronisław Baczko, również wyrażał sceptycyzm odnośnie do koncepcji związku między tymi dwoma zjawiskami. W rocznicowym, wydanym 1989 r., pod redakcją Fureta, *Krytycznym słowniku rewolucji francuskiej*, Baczko stwierdza, że fakt stworzenia panteonu w Paryżu i grzebania w nim szczątków Woltera i Rousseau obok np. szczątków Mirabeau (przynajmniej do czasu usunięcia tych ostatnich) czy Marata może świadczyć o tym, że sami rewolucjoniści utożsamiali się z ideami oświeceniowymi. We wspomnianym artykule Baczko podnosi kwestię odróżniania dwóch etapów, a nawet typów rewolucji francuskiej:

Historycy często – aż do poziomu komunau – budują kontrast między dwiema tendencjami w ramach myśli rewolucyjnej: pierwsza liberalna, empiryczna i reformistyczna, inspirowana przez Voltaire'a i Montesquieu; druga – dogmatyczna, radykalna, łącząca ideę suwerenności ludu z rewolucyjną dyktaturą, inspirowana przez Rousseau. Niektórzy autorzy wspominają również o dwóch różnych etapach rewolucji: pierwszym, pozostającym pod wpływem *l'esprit des lois*, który zakończył się w roku 1791, oraz drugim – naznaczonym dyktaturą i, jak twierdzą, wpływem Rousseau. (Baczko 1989: 118)

Baczko zauważa, iż oświeceniowa geneza rewolucji jest „truzmem”, ale dodaje jednocześnie, że nie całe oświecenie oddziaływało na nią, jak również nie wszyst-

kie nurty rewolucyjne odwoływały się do tych samych ideałów oświeceniowych. Polski historyk przywołuje w tym kontekście dwie ważne postaci – Nicolasa de Condorceta i Jean-Paula Marata. O ile bowiem Condorcet

[...] symbolizuje ciągłość pomiędzy szczytowym punktem oświecenia a okresem rewolucji, o tyle Marat, dla kontrastu, przypomina nam, że kultura rewolucyjna odziedziczyła również konsekwencje intelektualnej dezintegracji schyłkowego oświecenia, jego mroczniejsze idee, jego kombinacje okultyzmu i paranauki [...]. Jako dziecko swojej epoki rewolucja nie była dziedziczką jedynie kultury elit. (Baczko 1989: 120)

Przy okazji warto zwrócić uwagę, iż Condorcet reprezentował bardziej umiarkowane skrzydło rewolucji, podczas gdy Marat należał do grona największych radykałów. Trudno nie dostrzec przełożenia tego faktu na koncepcję podziału rewolucji na jej umiarkowany i radykalny etap.

Zdaniem Baczki rewolucja dziedziczyła filozoficzne ideały oświecenia, ale

[...] czyniła to tak, jak jej to pasowało: oświeceniowe idee i wartości były dla rewolucji stałym punktem odniesienia. Jednak wraz z biegiem rewolucyjnego nurtu owe idee podlegały stopniowym przekształceniom: kosmopolityzm stał się agresywnym nacjonalizmem, pacyfizm stał się militarystką, tolerancja – fanatyzmem, a wolność – terrorem. (Baczko 1989: 120)

Sprzeciw lub sceptycyzm wobec uznawania wpływu oświecenia na wybuch, przebieg i konsekwencje rewolucji francuskiej wynika przede wszystkim z nastawienia niektórych badaczy, którzy wprawdzie doceniają osiągnięcia oświecenia, ale zarazem są niechętnie nastawieni do samej rewolucji. Wykazują oni (np. Anthony Pagden), iż filozofowie oświeceniowi nie formułowali nigdy żadnych tez, które mogły doprowadzić do m.in. zniesienia przywilejów arystokracji, do procesów dechrystianizacyjnych czy do zgilotynowania króla:

[...] żaden z tych filozofów, nawet najbardziej radykalni z nich, nawet Rousseau, nie nawoływali otwarcie do zbrojnego zrywu traktowanego jako środek realizacji ich koncepcji państwa. (Pagden 2013: 319)

W przypadku Cobbana, Fureta czy innych rewizjonistów przyznaje się, że wprawdzie na wybuch rewolucji wpływ miały głównie czynniki ideologiczne, niemniej samą rewolucję postrzegają oni raczej jako załamanie ideałów oświeceniowych jako kres, a nie zwieńczenie oświecenia.

Wspólnym mianownikiem ocen formułowanych przez przywołanych autorów wydaje się następująca konkluzja: oświecenie było zjawiskiem silnie zróżnicowanym, a jego różne odmiany ewoluowały w odmiennych kierunkach. Jeżeli oświecenie mogło – jak w przypadku Burke’a – przekształcić się w ideę konserwatywną, a jednocześnie doprowadzić do rewolucji, której tak bardzo Burke się sprzeciwiał, to nie mogło być ono zjawiskiem jednorodnym. Również przywoływane poglądy Cobbana i Baczki podtrzymują wizję zróżnicowanego, niejednorodnego oświecenia: figury Condorceta i Marata ilustrują dwa nurty oświecenia wpływające na dwa nurty rewolucji. Umiarkowane oświecenie wiodło



albo do konserwatyzmu, albo do poglądów umiarkowanie rewolucyjnych, których przedstawiciele skończyli na gilotynie, jak Condorcet czy Brissot, emigrowali jak markiz de La Fayette, ewentualnie zmarli, nim rewolucja się zradycalizowała, jak Mirabeau. Natomiast oświecenie radykalne przekształciło się w radykalny nurt rewolucji, by z tego punktu ewoluować dalej w kierunku romantyzmu i nacjonalizmu.

## Oświecenie umiarkowane, oświecenie radykalne i rewolucja

W poprzedniej części wskazałem grupy poglądów w sporze o wpływ oświecenia na rewolucję francuską. Pierwsza z nich to nurt konserwatywny lub skrajnie konserwatywny, którego klasyczni przedstawiciele (Burke, de Maistre) uznawali wpływ oświecenia na rewolucję, ale ich oceny tych zjawisk były negatywne. Z drugiej strony mamy przedstawicieli ruchu rewizjonistycznego (Cobban, Furet i inni) przyjmujących, iż rewolucja była spowodowana nie czynnikami społecznymi (ekonomicznymi), lecz tylko ideologicznymi (politycznymi), a więc *eo ipso* uznających wpływ przynajmniej niektórych ideałów oświeceniowych na jej wybuch. I wreszcie wskazać można takich interpretatorów, którzy w ogóle podważają koncepcję związku oświecenia z rewolucją (Pagden) bądź wyrażają się na ten temat w sposób ambiwalentny (Baczko).

Żadne z tych stanowisk (może z wyjątkiem Bronisława Baczki) nie jest dla mnie w pełni satysfakcjonujące. Ścierają się, jak widzimy, dwa przeciwstawne ujęcia oświecenia i rewolucji: ujęcie społeczne oraz rewizjonistyczna historia intelektualna. W każdym z tych ujęć odrzuca się dany tryb wyjaśniania na rzecz pełnej dominacji drugiego. Rewizjoniści pod wieloma względami mieli słuszość, gdy dokonywali rehabilitacji intelektualnej historii oświecenia i rewolucji – ale jednocześnie szli za daleko w odrzuceniu tezy o społecznych uwarunkowaniach wydarzeń z 1789 r. Poza tym – na co wskazują m.in. Michel Vovelle, Peter Campbell i Jonathan Israel – w miejsce podważonego ujęcia społecznego nie zaproponowali żadnego satysfakcjonującego modelu wyjaśniającego interesujące nas zagadnienie (Israel 2014: 8-9). Druga skrajność – ujęcie społeczne reprezentowane przez Lefebvre'a czy Mathieza – również jest współcześnie nie do obrony, jako że poszło zbyt daleko w podważaniu oddziaływania prądów intelektualnych. Jak pisał na temat Andrzej Zahorski,

[...] o ile [...] problematyka społeczna [...] obszernie wystąpiła w syntezie Mathieza, o tyle wykazuje ona wyraźnie niedosyt w zakresie charakterystyki spraw kulturalnych. Wyczuwa się niechęć lub może nawet pogardę Mathieza dla filozofii. Racjonalizm, wielcy pisarze polityczni francuskiego Oświecenia, literatura, sztuka zostały potraktowane po macoszemu, zepchnięte w cień jako zagadnienia nieważne. (Zahorski 1964: 24-25)

Warto szukać możliwości zniesienia tej niewygodnej, „manichejskiej” dychotomii (uwarunkowania tylko społeczne *versus* tylko intelektualne) i zastąpienia ich syn-

tezę. Warto uznać wpływ oświecenia (rozumianego jako projekt modernizacyjny) na rewolucję (rozumianą jako niedoskonała, ale jednak przełomowa próba realizacji tego projektu), nie potępiając jednocześnie żadnego z tych zjawisk.

Wyjściowym warunkiem znalezienia kompromisu w omawianym tu sporze jest, jak sądę, odrzucenie wyobrażenia o oświeceniu jako zjawisku jednorodnym, traktowanym *en bloc*, monolitycznym i zastąpienie go wyobrażeniem uwzględniającym przynajmniej dwie główne (obok wielu mniejszych) odmiany oświecenia: umiarkowaną oraz radykalną. Oświecenie było zróżnicowane zarówno w czasie, jak i w przestrzeni: poglądy formułowane np. w Anglii na początku XVIII w. mogły bardzo różnić się od tych wyrażanych np. we Francji pod koniec tego stulecia. Świetnym przykładem rozważań na ten temat jest znakomita, choć kontrowersyjna (bo jednoznacznie anglocentryczna) praca Gertrude Himmelfarb *The Roads to Modernity: the British, French, and American Enlightenments* (2004).

Oświecenie nie było monolitem, wbrew opiniom formułowanym jeszcze w latach 60. XX w., np. ujęcie autorstwa Petera Gaya, którego zdaniem „było tylko jedno oświecenie” (Gay 1966). Oświecenie ewoluowało w czasie, a na jego przekształcenia w obszarze życia intelektualnego i politycznego z pewnością rzutowały również uwarunkowania społeczne i ekonomiczne. Szczególnie ważnym momentem ewolucji oświecenia była publikacja *Encyklopedii* oraz pojawienie się radykalnych poglądów Jana Jakuba Rousseau – od tego czasu proces radykalizacji oświecenia przyspieszył, a kiedy poglądy *les philosophes* współwystąpiły z niezadowolaniem społecznym, doszło do wybuchu.

Zapewne istniały głębsze różnice między różnymi wersjami oświecenia, niż tylko te wyznaczone jego narodowymi odmianami i rozłożeniem akcentów na to czy inne pojęcie. W ostatniej dekadzie szczególnie głośna stała się koncepcja tzw. radykalnego oświecenia autorstwa Jonathana Israela – tyleż inspirująca, co kontrowersyjna.

W roku 2001 Israel opublikował pracę pt. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, w której postulował wyodrębnienie nurtu tzw. radykalnego oświecenia, wywodzącego się przede wszystkim z pism Benedykta Spinozy i z demokratycznych ruchów w Niderlandach drugiej połowy XVII w. (Israel 2001) Zdaniem Israela głównymi cechami radykalnego oświecenia były: (1) zdecydowany racjonalizm, (2) materialistyczne (tj. antymetafizyczne) ujęcie rzeczywistości, (3) wyraźna skłonność do laicyzacji życia intelektualnego i publicznego oraz (4) głoszenie poglądów zbliżonych do demokratycznych/republikańskich.

W kolejnych pracach, Israel (2006; 2010) przesuwając datę początku oświecenia na rok 1650 (a więc po śmierci Kartezjusza), postuluje równoległe istnienie oświecenia „umiarkowanego” (reprezentowanego przez m.in. Locke’a, Monteskiusza, Woltera) oraz „radykalnego” (reprezentowanego – prócz Spinozy – przez m.in. Diederota, Holbacha, Rousseau) i jednocześnie uznaje ową radykalną odmianę oświecenia za czynnik najsilniej determinujący „nowożytność”:

[...] pojęcie oświecenia zostało obsadzone przez Israela w roli idei generującej nowożytność, zjawisko społeczno-polityczno-kulturowe, które zaistniało najpierw w „papierowej”, radykalnej XVII-wiecznej wersji teoretycznej, kontestowanej i złagodzonej w dyskusjach trwających do połowy XVIII w., a następnie zostało urzeczywistnione („zdemokratyzowane”) w okresie rewolucji francuskiej. (Żelazna 2015: 76)

Israel jest jednym z czołowych zwolenników pisania zdecydowanie intelektualnej historii zarówno oświecenia, jak i rewolucji francuskiej. Nie należy wprowadzić do rewizjonistów, ale w odniesieniu do rewolucji stwierdza, że miała ona tylko jedną główną przyczynę – było nią radykalne oświecenie (Israel 2014). Jak stwierdza,

[...] nawet pobieżny namysł nad rewolucją francuską z łatwością doprowadzi do wniosku, iż ideologia i retoryka dominująca w Europie końca XVIII w. – i to nie tylko w odniesieniu do haseł: „wolność”, „równość”, „braterstwo” – była bardzo głęboko związana z nowatorskimi ideami oświecenia. Z drugiej jednak strony przedrewolucyjne wczesnonowoczesne społeczeństwa europejskie były zbyt silnie zakorzenione w tradycji, w doktrynach teologicznych i w mistycyzmie monarchii, aby postrzegać rewolucję w nowożytnym sensie. (Israel 2006: 4)

Wywodząca się z radykalnego oświecenia, z jego postulatów materializmu, demokracji i laicyzmu, rewolucja rozpada się, zdaniem Israela, na trzy rewolucje: demokratyczną rewolucję republikańską, umiarkowaną rewolucję postulującą monarchię konstytucyjną w duchu Monteskiusza i brytyjskiego parlamentaryzmu oraz rewolucję populistyczną (ludową, autorytarną), będącą prefiguracją faszystów (Israel 2014: 695). W tym ujęciu jakobińskie rządy terroru stanowiły wypaczenie ideałów radykalnego oświecenia, aczkolwiek z nich się wywodziły.

Tezy Israela spotkały się z dość ostrą krytyką<sup>3</sup>. Kwestionuje się nie tylko próbę osadzenia Spinozy w roli najważniejszego filozofa oświeceniowego i twórcy nowożytności, ale również całkowite pominięcie czynników społecznych przy omawianiu genezy rewolucji. Tak ostry sprzeciw wobec skrajnie intelektualnego ujęcia prezentowanego przez Israela można odczytywać jako sygnał wyczerpywania się dominującej od czasów Cobbana i Fureta postawy (neo-)rewizjonistycznej w najnowszych tendencjach historiografii poświęconej późnemu oświeceniu i rewolucji. Co równie znamienne, podważa się przywołane upraszczające utożsamienie przez Israela nurtu jakobińskiego z faszyzmem, a inni badacze zauważają, że podział rewolucji na etapy nie jest niczym nowym – został podany przez Alberta Mathieza sto lat wcześniej, a dostrzeżenie wagi przełomu XVII i XVIII w. dla kształtowania się nowożytnej Europy jest zasługą Paula Hazarda. Jak konkluduje Justyna Miklaszewska,

[...] w ujęciu tym [...] zanika związek koncepcji wczesnego Oświecenia z późną jego fazą, reprezentowaną przez Kanta, a także z ideą postępu, dotychczas uzna-

<sup>3</sup> Warto podkreślić, że tezę o radykalnym oświeceniu sformułowała wcześniej – w roku 1981 – Margaret C. Jacob, która pisała m.in. o znaczącym wpływie światopoglądu wolnomularskiego w Europie i jego wpływie zarówno na rewolucję, jak i na ogólny kształt projektów modernizacyjnych, zob. M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, London 1981.

waną za wyróżnik tej epoki [...]. Tak więc chociaż teza zawarta w książce Israela o wystąpieniu radykalnego oświeceniowego nurtu już w połowie XVII wieku, w koncepcji Spinozy, i o konieczności przesunięcia granic czasowych epoki Oświecenia jest wysoce dyskusyjna, to jednak książka stanowi dzieło wybitne. (Miklaszewska 2012: 491)

W jakim zakresie propozycja Jonathana Israela może być więc pomocna dla mniejszych rozważań? Po pierwsze sama koncepcja radykalnego nurtu oświecenia i jego wpływu na rewolucję jest bardzo inspirująca i poparta obszernymi analizami tekstów źródłowych. Idąc tropem rozumowania zaproponowanym przez Jonathana Israela, trudno nie zauważyć oddziaływania tzw. *parti de philosophie*, „partii filozoficznej”, tudzież *l'esprit philosophique* („ducha filozoficznego”) w krajobrazie życia intelektualnego i politycznego lat poprzedzających wybuch rewolucji. Niewykluczone, że owa „partia filozofów” może być interpretowana jako jedna z konsekwencji działania w oświeceniowej Europie tzw. republiki literackiej (*republicque de lettres*), której część zradycalizowała się, formując ruch oświecenia radykalnego. Taka koncepcja – gdyby ją rozwinąć – stanowiłaby uzupełnienie tezy Israela.

Analizując pisma publicystów rewolucyjnych (m.in. Camille’a Desmoulins’a, Jacques-Pierre’a Brissota, Antoine-Pierre’a Barnave’a czy Jean-Étienne’a Portalisa) dostrzegamy, że w ich oczach do wybuchu rewolucji przyczyniła się właśnie owa „partia filozofów”. Co ciekawe, takie same sądy formułowali krytycy i wrogowie rewolucji, np. Jacques Necker, minister finansów Ludwika XVI, podobnie Jean-François de La Harpe, a w skrajnej wersji tropiciel spisków i konspiracji, François-Xavier de Feller, prekursor de Maistre’a, który postawił tezę o spisku zawiązanym przez „imperium filozofizmu” (*l’empire du philosophisme*). U źródeł owego „filozofizmu” miała leżeć *Encyklopedia* tworzona przez „ateistyczne pasożyty” – d’Alemberta i Diderota. Najbardziej uderzająca w publicystyce rewolucyjnej jest jednak atencja, jaką darzono Jana Jakuba Rousseau. Szczególnie duży wpływ miał on na jakobinów i innych radykałów: kategorie „woli powszechnej”, „cnoty”, koncepcja ludu w roli suwerena, jak również specyficzny sentymentalizm Rousseau w dużej mierze wyznaczały charakter postulatów jakobińskich, prowadząc do coraz większej radykalizacji.

Ogromne znaczenie i skala oddziaływania autora *Umowy społecznej* na życie intelektualne drugiej połowy XVIII i początku XIX w. nie podlega dyskusji. Israel zdaje się nie doceniać Rousseau, jako że poglądy tego ostatniego odcisnęły się najwyraźniej w ideologii jakobinów (ale przecież nie tylko ich). Przyjmując jednak zmodyfikowaną wersję koncepcji radykalnego oświecenia, można przyjąć, że było ono efektem stopniowej radykalizacji oświecenia aż do momentu, w którym *les philosophes* poniechali samego tylko opisywania rzeczywistości, a – by odwołać się do frazy Marksowskiej – zapragnęli ją zmienić. Owszem. Anthony Pagden ma słuszną rację pisząc, że nawet najbardziej radykalni myśliciele nie nawoływali do np. egzekucji króla. Ale różnica w poziomie radykalności poglądów np. Locke’a czy

Monteskusza i np. Rousseau czy Holbacha jest oczywista. I w momencie, w którym radykalne poglądy natrafiły na podatny grunt stworzony przez sytuację gospodarczą – doszło do wybuchu.

Společnego ujęcia rewolucji nie można całkowicie odrzucać (jak czynili to rewizjoniści, a obecnie np. Israel), należy połączyć je z analizą oddziaływania radykalnych prądów intelektualnych. Wpływ takich dzieł, jak *Encyklopedia*, *Umowa społeczna* Rousseau, *Zdrowy rozsądek* Thomasa Paine'a czy nawet broszury *Czym jest stan trzeci* Sieyèsa zapewne nie wyszedłby poza salony i kawiarnie, gdyby nie szturm i zdobycie Bastylii. Ale z drugiej strony aktywność sankiulotów czy marsz kobiet paryskich na Wersal okazałyby się tylko epizodycznymi zamieszkami, gdyby nie szły w parze z działaniami politycznymi inspirowanymi i realizowanymi przez „partię filozofów”. Rewizjonista George V. Taylor uznawał, że rewolucja była wydarzeniem politycznym mającym konsekwencje społeczne, a nie wydarzeniem społecznym mającym konsekwencje polityczne. Zdanie to, choć efektowne, jest jednak nietrafnie sformułowane – nie można bowiem oddzielać polityki od rzeczywistości społecznej i *vice versa*. W relacji między (radykalnym) oświeceniem a rewolucją widać, jak czynniki ideowe, intelektualne, polityczne (wypływające z działalności *les philosophes*) wchodzi w interakcję z uwarunkowaniami społecznymi<sup>4</sup>.

W przypadku przedrewolucyjnej Francji radykalne oświecenie przeciwstało się nie tylko zastanemu porządkowi politycznemu i społecznemu, ale również uderzało w oświecenie umiarkowane (Rousseau *contra* Monteskiusz). Oświeceniowy postulat uniwersalności praw natury został przekształcony w postulat uniwersalności praw człowieka i obywatela. Zjadliwe ataki Woltera na instytucje kościelne przekształciły się w projekt dechrystianizacji. Stopniowa radykalizacja ideałów oświecenia gwałtownie przyspieszyła, kiedy napotkała okoliczności, w których lud zaczął aktywnie okazywać niezadowolenie. Nastroje dodatkowo podsycała prawdziwa lawina radykalnej publicystyki, a wreszcie – zgodnie z klasyczną koncepcją de Tocqueville'a – doszło do kryzysu wtedy, gdy słaby rząd podjął próbę reform.

Kiedy zaczęły wyłaniać się kolejne stronnictwa rewolucyjne, doszło do zasadniczego podziału odzwierciedlającego wcześniejszy podział oświecenia na umiarkowane i radykalne: uczniowie i kontynuatorzy odmiany umiarkowanej w czasie rewolucji reprezentowali umiarkowane skrzydło rewolucji (Mirabeau, La Fayette, Brissot, żyrondyści), a uczniowie i kontynuatorzy oświecenia radykalnego stali się właśnie radykałami („Góra”, hebertyści, jakobini – Marat, Robespierre).

Różnice między nimi zostały wyznaczone w konsekwencji sporu o prymat między koncepcjami Locke'a i Monteskiusza a koncepcjami Rousseau. Później

<sup>4</sup> Analogiczną sytuację można zaobserwować również w odniesieniu do rewolucji amerykańskiej: tam również aktywność odpowiednika „partii filozofów” (m.in. Benjamin Franklin, Samuel Johnson, Thomas Paine) spotkała się z kryzysem ekonomicznym w koloniach, co doprowadziło do wybuchu rewolucji.

różnice wyznaczała interpretacja samego tylko Rousseau (jako że „umiarkowani” trafili na szafot) – jej najbardziej radykalna wersja prowadzi do terroru jakobińskiego. W tym momencie (poł. 1793 – poł. 1794) oświecenie zradykalizowało się do tego stopnia, że uległo przekształceniu się w protoromantyzm: pojawiają się wśród jakobinów wątki nacjonalistyczne, szowinistyczne, „cnota” góruje nad „rozumem”, dechrystianizację zastąpiono „kultem Istoty Najwyższej” itd.

## Niepełna konkluzja

Czy zatem oświecenie miało wpływ na rewolucję? Tak, ale zapewne nie całe oświecenie, lecz głównie jego radykalna odmiana. Do tego punktu można przyjąć argumentację Isreala. Sądzę jednak, że charakter oświecenia radykalnego w kontekście rewolucji wyznaczył przede wszystkim Rousseau (a nie Spinoza). Poza tym interpretacja rewolucji (zwłaszcza jej genezy) jest rażąco niepełna, jeśli ograniczymy ją tylko do historii intelektualnej: pomimo krytyki ze strony rewizjonistów nie sposób odrzucić ujęcia społecznego, choć niewątpliwie „nowe ujęcie społeczne” rewolucji powinno zastąpić jej wersję sprzed stu lat. Mimo to należy podkreślić, że krótkofalowe oddziaływanie rewolucji na rzeczywistość społeczną we Francji, a tym bardziej w Europie, nie było zbyt głębokie. Dojście do władzy Napoleona utrwaliło tylko część zdobyczy rewolucji i samego oświecenia, a restauracja monarchii w 1814 i 1815 r. nie oznaczała wprawdzie powrotu do punktu wyjścia (czego życzyli sobie konserwatyści pokroju de Maistre’a czy Chateaubrianda), ale ujawniła nieznaczące tylko zmiany w strukturze społecznej i w relacjach ekonomicznych.

Wpływ oświecenia można więc scharakteryzować przynajmniej dwojako: w aspekcie krótkofalowym było to oddziaływanie przede wszystkim ideologiczne, dokonujące się w sferze intelektualnej, aczkolwiek czynniki społeczne nie mogą być w tym kontekście pomijane. Natomiast w aspekcie długofalowym oświecenie jako projekt modernizacyjny (emancypacyjny) oddziaływało znacznie silniej, a rewolucja tylko przyczyniła się do utrwalenia ideałów oświeceniowych, mimo że sama zakończyła się porażką.

## Literatura

- Baczko, B., *Enlightenment*, [w:] *A Critical Dictionary of the French Revolution*, eds. F. Furet, M. Ozouf, Harvard University Press, Cambridge MA 1989.
- Campbell, P.R., *Redefining the French Revolution. New directions, 1989–2009*, “H-France Salon” 1(2), 2009.

- Cobban, A., *The Enlightenment and the French Revolution*, [w:] *Aspects of the Enlightenment Century*, ed. E.R. Wasserman, Oxford University Press, Oxford 1965.
- Gay, P., *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, Norton & Company, New York – London 1966.
- Hazard, P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, PIW, Warszawa 1972.
- Himmelfarb, G., *The Roads to Modernity: the British, French, and American Enlightenments*, A.A. Knopf, New York 2004.
- Israel, J., *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2010.
- Israel, J., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Israel, J., *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Oxford & Princeton 2014.
- Israel, J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Miklaszewska, J., *Radykalne Oświecenie a myśl współczesna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2012, 3(83).
- Pagden, A., *The Enlightenment and Why it Still Matter*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Rudé, G., *Interpretations of the French Revolution*, transl. P. Flowers, *Historical Association Pamphlet 47*, London 1961.
- Schmidt, J., „*This New Conquering Empire of Light and Reason*”: *Edmund Burke, James Gillray, and the Danges of Enlightenment*, „*Diametros*” 2014, 40.
- Tarrow, S., *‘Red of Tooth and Claw’: The French Revolution and the Political Process Then and Now*, „*French Politics, Culture & Society*” 2011, 29/1.
- Taylor, G.V., *Noncapitalist Wealth and the Origins of the French Revolution*, „*American Historical Review*” 1967, 72.
- Vovelle, M., *Reflections on the Revisionist Interpretation of the French Revolution*, „*French Historical Studies*” 1990, 61(4).
- Zahorski, A., *Trzy syntezy Wielkiej Rewolucji Francuskiej: Alert Mathiez, Georges Lefebvre, Albert Soboul*, „*Przegląd Historyczny*” 1964, 55/1.
- Żelazna, J., „*Radykalne oświecenie*” – *demiurgiczna rola Spinozy w formowaniu idei oświecenia?*, „*Studia z Historii Filozofii*” 2015, 1(6).

*Michal Wendland*

**The Influence of Enlightenment on the French Revolution – the Outline**

*Abstract*

The article focuses on the problem of influence of Enlightenment (perceived as philosophical, and more widely as a cultural formation) on the outburst and course of the French Revolution. The paper intends to investigate a dispute between supporters and opponents of this thesis, and to outline the controversy concerning intellectual/political or social causes of the revolution. In order to investigate the issue mentioned above, main ideas and approaches are being discussed: the social interpretation of the French Revolution, e.g. Mathiez, Lefebvre, Vovelle; the so called revisionism movement, e.g. Furet, Cobban, and the intellectual history of Enlightenment and revolution, e.g. Israel, Jacob. The Author's point is that there is no good reason to maintain strict division of only social or only intellectual interpretation, and that both of them should be considered. The synthesis of the opposing interpretations allows to support a positive view on the Enlightenment (e.g. Habermas) and simultaneously to recognize both philosophical (intellectual) and social conditions of the French Revolution.

*Keywords:* Enlightenment, French Revolution, Revisionism, Intellectual History, Social History.