

# Jacek Derek

---

## Ideał nowego państwa Jana Jakuba Rousseau i Rewolucja Francuska

---

Studia Politicae Universitatis Silesiensis 4-5, 13-38

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Derek

## Ideał nowego państwa Jana Jakuba Rousseau i Rewolucja Francuska

Nowożytna Rewolucja będzie tym aktem zdobywania wolności, gdzie wykorzystane zostaną zarówno oświeceniowe, jak i romantyczne ideały „wyzwolenia” jednostki. Przesłanie koncepcji „woli powszechnej” Jana Jakuba Rousseau istoty ludzkie znajdą na każdym szczeblu rozwoju historycznego. Wiedzę na temat obiektywnych praw, które wynikają z Historii, odsłoni Rewolucja. To właśnie Rewolucja Francuska będzie przebiegała zgodnie z antynomicznym duchem teorii J.J. Rousseau. Po „rewolucji burżuazyjnej” jednostki odkryją, że ich wolność ma charakter połowiczny, że proces rewolucyjny zatrzymał się w pół drogi i ich powinnością jest doprowadzenie go do końca. „Zjednoczenie” „rozproszonych” jednostek będzie się odbywało jednak nie pod władzą Lewiatana, ale państwa rewolucyjnego. To zaś prowadziło do, jak ujął to Rousseau, „zmuszania do wolności”.

Klasyczna filozofia polityczna dokonując podziału bytu na sferę transcendentną, która obiektywnie „jest”, i empiryczną rzeczywistość, której nie można przypisać statusu prawdziwości, nie dawała obietnicy rozwiązania problemu egzystencji ludzkiej — uwolnienia się od fizycznej niedoskonałości i osiągnięcia idei dobra. U progu czasów nowożytnych Niccolo Machiavelli odkrył, że problem dobrej organizacji państwa leży w zasięgu możliwości istot ludzkich. To bowiem, czego jednostki pragną najbardziej, stanowi emancypacja *ego*, a nie dążenie do ideału znajdującego się „poza” społeczeństwem.

Thomas Hobbes i John Locke — współtwórcy doktryny liberalizmu — stworzyli koncepcję Lewiatana. Obaj myśliciele zwrócili się przeciwko klasycznej teorii prawa naturalnego i w tym sensie byli „rewolucjonistami”. „Sławna Rewolucja” z 1688 roku w Anglii została zrealizowana wedle dok-

tryny politycznej J. Locke'a. Wolność w doktrynie liberalnej ograniczała się jednak do empirycznej kondycji jednostek. Ta wolność była wolnością „pracowników” — mieszczan, czy jak później nazwie ich J.J. Rousseau — *bourgeois*. „Pracownik” to ten typ ludzki, który — w zależności od interpretacji — odnajduje pełnię egzystencji w życiu „tu i teraz”, czyli, życiu po prostu, lub ogranicza się do niego w najbardziej ekonomicznym sensie.

„Sławna Rewolucja” raz już zrealizowana, nie mogła uruchomić procesów, które wykraczały poza liberalne ujęcie wolności. W tym sensie przywódcy rewolucji angielskiej okazali się „reakcjonistami”, którzy wolność traktowali jako stan osiągnięty. Monteskiusz zwrócił uwagę na to, że wolność „pracowników” nie jest wolnością „obywateli”, ale sugerował zarazem, że taka jest cena dobrobytu, rozwoju cywilizacji, które łągodzą obyczaje.

XVIII wiek ukazał problem egzystencji w kontekście *polis* w zupełnie innym świetle. Wolność pracowników nie była wolnością, ale niewolą — oto teza Rousseau. Ludzkość w jego ujęciu realizując wolność liberalną, utworzyła państwo poniżej godności istot ludzkich lub co najwyżej zatrzymała się w połowie drogi do „prawdziwej” wolności. Ta ostatnia wszak może być przedmiotem nie tylko pragnień, ale i udziałem jednostek. W ten sposób powstała idea Rewolucji w nowożytnym tego słowa znaczeniu.

Nie ma zgody wśród badaczy zjawiska Rewolucji 1789, czy jej zwolennicy zrealizowali liberalne ujęcie idei wolności, czy też wydarzenia tego czasu we Francji były początkiem kreowania „nowego człowieka”, który nie był, ani „wilkiem”, ani „pracownikiem”, ale miał być „obywatel”. Analiza tego przełomu wskazuje, że tym, co najtrafniej odzwierciedla jego fenomen, jest ujęcie go jako procesu, a nie wydarzenia. Rewolucja przede wszystkim odnosi się nie do faktów, ale idei. Oznacza to, że w jej projekcie zawarty jest długi ciąg dziejów wolności istoty ludzkiej. Trwa on do dnia dzisiejszego. Z tego względu opisanie przesłania Rewolucji Francuskiej napotyka poważne problemy metodologiczne. Wydarzenia, jakie miały miejsce pod koniec XVIII wieku we Francji, nie są jedynie faktami, które można zinterpretować *sine ira et studio*. Ujęcie tych wydarzeń jako nieskończonego procesu ludzkiej historii pozbawia badaczy możliwości bezstronnej jego analizy. Problem tkwi w tym, że każdy, jak zauważył François Furet, „musi się określić”<sup>1</sup> wobec Rewolucji Francuskiej, z zastrzeżeniem, iż jest to pewne uproszczenie, można tu być bowiem albo zwolennikiem doktryny Hobbesa (absolutyzm) albo Locke'a (liberalizm), albo Rousseau (jakobinizm). Ten podział jest logiczny, co oznacza, że wobec nowożytnego *polis* nie można być kimś, kto pozostaje poza tym podziałem. Pytanie o sens idei Rewolucji jest w istocie pytaniem o tożsamość jednostki w kontekście zbiorowości, zarówno u progu czasów nowożytnych, jak i — w jakimś za-

<sup>1</sup> F. Furet: *Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej*. Kraków 1994, s. 7.

kresie — wspólnie. Wszystkie wspomniane doktryny skupiają się wokół idei Rewolucji. Ta Rewolucja uruchomiła proces, który trwa. Nie można bowiem zasadnie twierdzić, że „problem Rewolucji” został przewyższony. Ma to szczególne zastosowanie do Rewolucji 1789 roku. Współcześnie nadal społeczeństwa są pod wpływem idei, które ona „głosiła”. F. Furet zauważył, że w odniesieniu do jej idei „nie istnieje coś takiego jak czysta interpretacja historyczna, a historia, którą się pisze, tkwi jeszcze w historii, bierze się z historii”<sup>2</sup>.

J.J. Rousseau ukazał człowieka natury jako istotę nie w pełni jeszcze ukształtowaną; nie-ludzką. Ma ona potencjalne możliwości doskonalenia się (*perfectibilité*). Ta zdolność powoduje, że istota przed-ludzka może dopiero wykreować siebie jako człowieka. Tę zdolność w toku dziejów realizuje ona w sposób, który nie jest ściśle określony. J.J. Rousseau dopuszczał możliwość, że jednostka może kreować i dobro, i zło. Może zatem stworzyć siebie jako kogoś nieludzkiego. W istocie, według opisu francuskiego myśliciela z *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* człowiek w toku uspołecznienia stał się zły. Historia jest czymś, co powoduje zniewolenie jednostki. Przeciwnieństwem jest stan natury, gdzie istoty ludzkie nie były ani dobre, ani złe. *Perfectibilité* stanowi coś naturalnego dla człowieka obdarzonego rozumem. Jednocześnie nawet gdyby mógł on rozwijać się w sposób harmonijny, dostosowując potrzeby do możliwości, zło, jakie rodzi uspołecznienie, jest nieuchronne. To pesymistyczna strona teorii autora *Umowy społecznej*.

J.J. Rousseau nie ogranicza się jednak do stwierdzenia tego faktu. W jego opinii historia jest przyczyną zła, *perfectibilité* jest nieuchronne i jednocześnie zawiera zło. Jean Starobinski zauważył, że J.J. Rousseau „wysuwa niepewną hipotezę »powrotu do prawdziwych instytucji« i odrodzenia ciała społecznego”<sup>3</sup>. Społeczeństwo jest przyczyną zła, ale tylko w ramach tego społeczeństwa można doprowadzić do pełnego pojednania istoty ludzkiej z samą sobą i jednostki ze wspólnotą. Owo pojednanie powinno dokonać się dzięki odnowie społeczeństwa. Miała to być „la regeneration, a więc regeneracja jedyna, totalna, prawdziwa”<sup>4</sup> — podkreśla Jan Baszkiewicz. Autor ten przeciwstawia koncepcję *la regeneration* idei *perfectibilité*. J.J. Rousseau bliższy jest koncepcji „regeneracji” jednostki niż koncepcji „doskonalenia się”. W jego bowiem ujęciu ewolucja instytucji społecznych przez rozwój cywilizacji jest niepożądana; jest zaprzeczeniem wolności jednostki; w sensie moralnym nic nie daje. W tym kontekście au-

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> J. Starobinski: *1789. Emblematy rozumu*. Przeł. M. Ochab. Warszawa 1997, s. 125.

<sup>4</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*. Warszawa 1993, s. 26.

tor *Emila* przeciwstawił się oświeceniowej wierze w postęp. „Condorcet woli [...] mówić nie o regeneracji, lecz perfectibilité, nieustannej zdolności doskonalenia się ludzi. Rzecz w tym, by instytucje sprzyjały takiemu doskonaleniu się, którego motorem są postępy rozumu”<sup>5</sup> — podkreśla J. Baszkiewicz. W tym kontekście idea Rewolucji Francuskiej może być zinterpretowana — z jednej strony — jako efekt doskonalenia się istoty ludzkiej, a z drugiej — jako próba realizacji „mitu *eternelle jeunesse*, wiecznej młodości postrewolucyjnego społeczeństwa”<sup>6</sup> — konstatuje cytowany autor.

Rewolucja rozumiana jako proces radykalnie sprzeczny z ideą postępu zwolenników doktryny liberalizmu oznacza przekonanie, że rok 1789 zapoczątkował zjawisko, które miało szerszy zasięg niż doktryna polityczna. Idea liberalizmu „wpisała się” w Rewolucję, ale jednocześnie jej ideał wolności został „przelicytowany” koncepcją wolności, która wykraczała poza „pospolitą” wolność „pracowników”. „Idea rewolucji jako apokalipsy, jako wejścia w formę ostateczną, jest radykalnie różna od oświeceniowej filozofii postępu. Wiara w postęp oznacza nadzieję na lepszy świat, który wyłoni się z obecnego świata jako jego kontynuacji przez wzrost oświaty, rozsądka, naprawę obyczajów, usprawnienia techniczne. »Postęp« oznacza ciągłość, kulminację osiągnięć, naprawę. Mesjanizm rewolucyjny, przeciwnie, karmi się nadzieją na radykalną nieciągłość w historii”<sup>7</sup>.

J.J. Rousseau odróżniał koncepcję *perfectibilité* od koncepcji *transformer*. Jednostka bowiem może się przekształcić z „pracownika” w „obywatela”. Najskuteczniejszym sposobem „przyspieszenia” historii, a zarazem „powrotu natury” była Rewolucja. Koncepcja *transformer* zawarta jest w idei Rewolucji zinterpretowanej jako proces tworzenia się „nowego człowieka”. Analizy Rousseau w *Umowie społecznej* przedstawiają trudności koncepcji *transformer*. Pytanie, dlaczego i w jaki sposób *bourgeois* miałyby „przekształcić się” w „obywatela” pozostaje otwarte. Nawet jednak te trudności nie godzą w optymizm autora *Emila*. Odkrył on bowiem, że potrzeba równości i wolności tkwi w naturze każdej istoty ludzkiej. Rousseau nie przeczy, że w stanie natury istoty ludzkie różnią się między sobą. Te różnice mają jednak charakter „fizyczny”. Nie kochają, gdyż nie znają idei piękna, nie znają uczucia chytrości, gdyż nie łączą ich żadne interesy. W stanie natury jednostki fizycznie różne, w sensie moralnym są równe.

Rzecz w tym, że na pewnym etapie rozwoju do tkanki społecznej wkraśla się nierówność o charakterze najbardziej zniewalającym. Jest to nierówność polityczna. Nie ma jakiegось jednego zwrotnego punktu, w którym taka przemiana się dokonała. Francuski filozof pisze o rozwoju rolnictwa,

<sup>5</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>7</sup> L. Kołakowski: *Lektury studenckie*. Warszawa 1986, s. 19.

podziale pracy, a w ostateczności o własności indywidualnej jako tych elementach historii, które w największej mierze przyczyniły się do obrazu najbardziej zdeprawowanej jednostki w dziejach — człowieka nowożytnego. Rozwój ludzkich dokonań, postęp przywiódł ostatecznie do następstw może niezamierzonych, ale ostatecznie nieuchronnych. Troska o samego siebie prowadziła do konkurencji i rywalizacji, które wykroczyły poza sferę czysto ekonomiczną, przekształcając relacje między ludźmi w skomplikowany system stosunków, zależności i hierarchii. Naturalna nierówność została zastąpiona nierównością społeczną. Tym gorszą, że bez reszty demoralizującą człowieka. Odtąd traktował on innych jak rzeczy. Istoty ludzkie — z powodu ambicji i chęci patrzenia na drugiego człowieka „z góry” — zaczęły bardziej cenić panowanie nad innymi niż swoją niezależność. W takim społeczeństwie piękniejszy, zręczniejszy, silniejszy jest najbardziej poważany. Tak rodzi się nierówność, która prowadzi do występków.

Autor *Umowy społecznej* odkrył jednak mechanizm przekształcania się tezy w antytezę ujmując je w paradoksy. Dostrzegł, że panowanie społecznej nierówności wyzwala potrzebę równości. Skoro nierówność jest wynikiem historii społeczeństwa, idea równości powinna również się realizować w historii. Ta historia jest bowiem „prawdziwą” naturą istoty ludzkiej. Wyrównywanie kondycji jednostek będzie celem państwa, którego zadaniem jest ingerowanie w naturalne, oparte na sile, stosunki między ludźmi. Najskuteczniejszym sposobem urzeczywistnienia tego zadania będzie Rewolucja. „Rok 1789 położył fundamenty nie pod jakiś stan trwały, lecz pod ruch, którego logika jest logiką”<sup>8</sup> przejścia od demokracji politycznej do następnego etapu (socjalizm). „Obydwie walki — o demokrację i socjalizm — są dwiema konfiguracjami dynamiki równości, u genezy której jest Rewolucja Francuska”<sup>9</sup> — konstatował F. Furet. W tym kontekście można ideę Rewolucji potraktować jako etapy „znoszenia” partykularnych interesów jednostek. „Rewolucja Francuska to nie tylko Republika. To także mglista obietnica równości oraz uprzywilejowana forma zmian. [...] Wiek XIX wierzył w Republikę. Wiek XX wierzy w Rewolucję”<sup>10</sup>. Podział na „panów i niewolników” zniknie, gdyż jednostka w koncepcji J.J. Rousseau będzie obdarzona mocą wydawania samemu sobie rozkazów. Naturą istoty ludzkiej jest wolność, która objawia się w czynie.

Rewolucję Francuską jako ideę można traktować w dwojaki sposób. Z jednej strony wydarzenia, jakie wybuchły w 1789 roku, można ograniczyć do zespołu idei, które dały początek demokracji — zarówno w jej liberalnym (tak, jak nakazywała logika koncepcji J. Locke’a), jak i kolek-

<sup>8</sup> F. Furet: *Prawdziwy koniec...*, s. 11.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 11.

tywnym ujęciu (który wyraźnie formułował J.J. Rousseau w koncepcji „woli powszechnej”). Z drugiej strony, można potraktować ją jako ideę niezrealizowaną. Te dwa ujęcia nie wykluczają się, ale dopełniają. Jest rzeczą charakterystyczną, że badacze Rewolucji Francuskiej nie są zgodni co do końca jej zasadniczego przebiegu. Jedni sytuują go na 9 Thermidora po obaleniu dyktatury jakobinów, inni na 18 Brumaire’a, gdy rozpoczęły się rządy Napoleona Bonaparte. Ta niezgoda może wynikać z przyjęcia odmiennych założeń metodologicznych przez różnych autorów. Brak wyraźnie określonego końca Rewolucji może jednak prowadzić do wniosku, że, jak podkreślał cytowany F. Furet, nadal społeczeństwa nie rozstrzygnęły zasadniczego dylematu nowożytnego pojmowania wolności.

Wśród badaczy „problemu Rewolucji” nie ma zgody co do faktu, czy pisma J.J. Rousseau były, czy nie były zwiastunem roku 1789. Niezależnie od odpowiedzi na to wciąż ponawiane w tradycji intelektualnej Zachodu pytanie francuski filozof dokonując podziału na „złe społeczeństwo” i „dobrego człowieka”, dał impuls do poszukiwania w realnej zbiorowości rozwiązania dylematu: *status quo* a wizja „nowej wspólnoty”. „Wniosek i nakaz są proste: przeszkoda musi upaść zupełnie. Głównie to zaostrzenie przeciwieństwa pomiędzy nędznym stanem epoki a dobrocią przyrodzenia ludzkiego uczyniło Rousseau chorążym rewolucji”<sup>11</sup> — pisał R. Eucken.

Jean Starobinski zauważył, że kazania Rousseau nie „sprowokowały rewolucji francuskiej, lecz pomogły one ludziom roku 1789 zrozumieć, że ich sytuacja jest sytuacją kryzysu rewolucyjnego. Słowa Rousseau (i słowa filozofów) nie spowodowały samego wydarzenia, lecz rozbudziły uczucie, które nadało wydarzeniu jego majestatyczny sens: rozwinęły koncepcje, które polityczna refleksja i działalność miały wystawić na próbę, uruchamiając [...] wielkie figury mityczne, jakie zapisały się trwale w zbiorowej wyobraźni”<sup>12</sup>. W podobny sposób oceniali związek filozofii i polityki rewolucjoniści. Jean Paul Marat pisał: „Filozofia przygotowała, rozpoczęła i popierała obecną rewolucję — to jest bezsporne. Ale pisma nie wystarczą, potrzeba jest czynów”<sup>13</sup>.

Rewolucja Francuska jako idea przebiegała zasadniczo w dwóch etapach. Było to zgodne z antynomicznym rytmem koncepcji J.J. Rousseau. Pierwszy cykl rewolucyjnego protestu odtwarzał schemat doktryny liberalizmu. Ustanowienie wolności w imię naturalnych praw odbyło się dzięki umowie „pracowników”. Drugi etap polegał na „przekroczeniu” tego stanu. Odkryto „nową naturę” istoty ludzkiej, a rewolucjoniści starali się

<sup>11</sup> R. Eucken: *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie*. Lwów—Poznań 1925, s. 161.

<sup>12</sup> J. Starobinski: *1789...*, s. 126.

<sup>13</sup> J.P. Marat: *Pisma wybrane*. Przeł. K. Libera. Warszawa 1951, s. 99.

zjednoczyć „rozproszone” jednostki. Społeczeństwo egzystujące w Republice uznali za rodzaj stanu natury, gdyż było ono ustanowione dzięki sile bogatych przeciw biednym. J.P. Marat pisał: „Jeżeli prawa narodów są równie śmiałe jak prawa człowieka, z których się wywodzą, i jeżeli człowiek posiada, w stanie natury, prawo odparcia siły siłą, prawo zadawania śmierci, ażeby uchronić siebie od otrzymania jej, wynika z tego, że naród uciskany posiada prawo karania swych ciemnych”<sup>14</sup>.

Obalenie żyrondy w 1793 roku, powołanie rządów Komitetu Ocalenia Publicznego oraz ogłoszenie „robespierrowskiej” Deklaracji Praw było próbą „przekształcania” „pracowników” w „obywateli”. Ustanowienie zbiorowej woli było warunkiem egzystencji „obywateli”. Jak pisał J.P. Marat, „z chwilą [...], gdy obywatele nie mogą występować zbiorowo, z państwa pozostają tylko odosobnione jednostki, naród zaś przestaje istnieć”<sup>15</sup>. Wystąpiono więc przeciwko „liberalnej naturze” i ogłoszono prawa wolności dla „obywatela”. „Proklamowanie naturalnych Praw Człowieka miało się stać kamieniem milowym na [...] drodze powrotu do »nagiej« Natury”<sup>16</sup> — konstatuje J. Baszkiewicz. Ogłoszono suwerenność narodu, równość praw, które miały być wyrazem „woli powszechnej”. Należy przy tym odróżnić „potrzebę ochrony własnej osoby i majątku i [...] [jak pisał teoretyk rewolucji amerykańskiej Benjamin Rush — J.D.] »niezwykle napięcie ducha (*uncommon tone of mind*) pobudzone miłością do Wolności i Ojczyzny«, które powoduje niewrażliwość na niebezpieczeństwa i trudy rewolucyjnej walki. Zauważmy jednak, iż od jednej gorączki niedaleko do drugiej”<sup>17</sup> pisał wspomniany autor.

Jedną z trudności zrozumienia idei Rewolucji jest kwestia odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego „pracownicy” po zagwarantowaniu sobie praw naturalnych mieliby dążyć do urzeczywistniania wolności obywatelskiej? W pismach J.J. Rousseau można odnaleźć wizję obu etapów przebiegu Rewolucji. I jest to niezależne od faktu, że w *Umowie społecznej* trudno doszukać się wyraźnego do niej wezwania.

W XVIII wieku społeczeństwa zachodniej Europy były rządzone przez monarchów. Nawet jeśli ta forma rządów była „absolutyzmem oświeconym”, zasadniczo nie zmieniało to sytuacji większości ludzi jemu podległych. Ta większość chciała być wolna i równa; nie chciała znosić jarzma tyranii. Społeczeństwa oświecone pismami J. Locke’a i J.J. Rousseau egzystowały nie w państwie, ale w zbiorowości podobnej do stanu natury opisywanym

<sup>14</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>16</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 46–47.

<sup>17</sup> Ibidem: *Francuzi 1789–1794. Studium świadomości rewolucyjnej*. Warszawa 1989, s. 53.



w *Dwóch traktatach o rządzie i Umowie społecznej*. Nikt bowiem z członków społeczeństwa nie dał przyzwolenia w „umowie społecznej” na utworzenie państwa. To państwo było rządzone w istocie przez uzurpatorów, którzy opierali swoją władzę na prawie silniejszego. Wolność i równość gwarantowała tylko „umowa”, czyli swobodne objawienie woli przez każdą jednostkę z osobna. Zburzenie Bastylji nie było zatem formą protestu, która miała doprowadzić jedynie do zmiany rządów. Zmiana miała być zasadnicza. Chodziło bowiem o zmianę filozofii rządzenia. Społeczeństwo francuskie w swoim proteście zanegowało dotychczasowy sposób funkcjonowania państwa-stanu natury. Przywileje stanowe, które były wyrazem panowania nierówności w stosunkach między jednostkami, zniesiono. W 1789 roku uchwalono Deklarację praw człowieka i obywatela, gdzie sformułowane zostały prawa „naturalne, nienaruszalne i święte”: prawo do życia, wolności, własności i obrony samego siebie. „Rozproszone” jednostki stanu natury swoją wolę objawiły w ustanowieniu Konstytucji z września 1791 roku. Ogłoszenie Republiki jako nowego ustroju państwa było w istocie rodzajem „umowy społecznej” jednoczącej jednostki dotychczas pozbawione praw. Dzięki niej jednostki stanu natury zagwarantowały sobie wolność i równość. Celem tego etapu Rewolucji była ochrona własności „pracowników”. Rewolucjoniści w ten sposób zrealizowali schemat postulowany w pismach J. Locke’a — porzucili stan natury, utworzyli państwo przez „umowę społeczną” i ogłosili, że własność jest najważniejszym prawem, z którego wynikają wszystkie inne. Ideał zachowania własnego życia i wszystkiego co się z nim wiąże (*property*) został zagwarantowany. Albert Soboul, jeden z najwybitniejszych badaczy Rewolucji Francuskiej, zauważył, że tu „państwo przestało być celem samo w sobie — jedynym jego zadaniem jest umożliwić obywatelom korzystanie z ich praw naturalnych”<sup>18</sup>.

Deklaracja praw człowieka i obywatela była dziełem *bourgeois*. Równość miała co prawda zapanować między ludźmi, ale jedynie dla „użyteczności publicznej”. Własność była określana jako „prawo niezaprzeczone”, ale nie wszyscy mogli korzystać z tego prawa. Taką sytuację rewolucjoniści dążący do „prawdziwej” wolności oceniali krytycznie. Tak jak J.J. Rousseau, bardziej cenili oni wolność niż bezpieczeństwo ekonomiczne. „Bezpieczeństwo wszystkich polega na unicestwieniu każdego”<sup>19</sup> — pisał Saint-Just. I wyjaśniał: „Ludzie traktując się nawzajem jako wrogowie, obrócili przeciwko swej własnej społecznej niezależności siłę, która była przeznaczona jedynie do obrony ich niezależności zewnętrznej i zbiorowej; że siła ta na mocy umowy społecznej stała się w ręku pewnej części ludu bro-

<sup>18</sup> A. Soboul: *Rewolucja Francuska*. Warszawa 1951, s. 98.

<sup>19</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism*. Przeł. J. Ziemilski, B. Kulikowski. Warszawa 1954, s. 228.

nią, którą uciska się cały lud pod pretekstem bronienia go przeciw jego własnym członkom i przeciwko wrogom zewnętrznym<sup>20</sup>.

Uzasadnienie dla swoich działań rewolucjoniści znajdowali w pismach J.J. Rousseau. Francuski filozof krytycznie się odnosił do umowy społecznej opisanej w pismach T. Hobbesa i J. Locke'a. Ta umowa w jego ujęciu nie „zjednoczyła” jednostek stanu natury. Przeciwnie: rozdział między naturą a społeczeństwem powiększył się. Tymczasem w naturze istoty ludzkiej tkwi potrzeba jedności. J.J. Rousseau sugerował, że celem społeczeństwa nie może być ustanowienie „liberalnej” wolności. Ta wolność jest bowiem zaprzeczeniem tego, do czego dąży jednostka — bycia wolnym bez uwarunkowań złej natury. Ustanowienie wolności w Deklaracji praw człowieka i obywatela i Konstytucji z 1791 roku Maksymilian Robespierre, przywódca Komitetu Ocalenia Publicznego, określał jako „demi-liberté”. Była to zatem „pół-wolność”, która gwarantowała prawa wszystkim członkom Republiki do nieskrępowanej aktywności, głównie w sferze ekonomicznej. Wkrótce jednak po ustanowieniu Republiki okazało się, że nie wszyscy mają w społeczeństwie te same prawa. W ujęciu Saint-Justa była to rewolucja, która zatrzymała się w pół drogi. „System republikański [...] zależy od zniszczenia arystokracji — pisał Saint-Just — W rzeczywistości, nieuchronny bieg wypadków prowadzi nas, być może, do takich wyników, o których zgola nie myśleliśmy. Znaczne majątki znajdują się w rękach pokaźnej liczby wrogów rewolucji; potrzeby wpędzają lud pracujący w zależność od jego wrogów. [...] Ci, którzy połowicznie tylko przeprowadzają rewolucje, sami kopią sobie grób. Rewolucja prowadzi nas do uznania zasady, że kto okazał się wrogiem swojego kraju, ten nie może być w nim posiadaczem<sup>21</sup>. I konstatuje: „Biedacy są największą potęgą świata<sup>22</sup>”.

Po ustanowieniu Republiki w sferze politycznej kondycję jednostek cechowała jednak nierówność. Wprowadzono bowiem podział na „obywateli biernych” i „obywateli czynnych”. Terminy te ustanowił ks. Emmanuel Sieyès. Równość wobec prawa nie oznaczała równości praw. Zapis w ustawie zasadniczej pozbawiał część obywateli prawa wybierania swoich przedstawicieli i bycia wybieranym — ze względu na cenzus majątkowy. Wysokość płaconego podatku decydowała o tym, czy ktoś jest „obywatelem”, czy też nie posiada takiego statusu. O tym, kto współrządzi w państwie, decydował posiadany majątek. Prawo nie odmawiało już nikomu bogacenia się; przynajmniej teoretycznie każdy mógł być „pracownikiem”.

Takie założenie w opinii J.J. Rousseau było jedynie hipotezą. Zauważył on bowiem, że niektórzy członkowie państwa są bogaci tylko wtedy,

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 102—103.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 103.

gdy inni są biedni. Ten schemat jest zawsze obecny w państwie ustanowionym przez „umowę społeczną”, tak jak się ją pojmuje w doktrynie liberalizmu. Panowanie bogatych kosztem biednych nie jest jednak istotą stosunków międzyludzkich. Zadaniem państwa jest znoszenie różnic w kondycji jednostek. Dlatego część deputowanych Stanów Generalnych z Sieyès na czele terminy: „obywatel czynny” i „obywatel bierny” uznała za sprzeczne. Nie istniała bowiem w ich ujęciu kategoria „bierny obywatel”. „Obywatel” mógł tylko bezpośrednio uczestniczyć we władzy; wtedy urzeczywistniał swoją wolność. Można być albo „obywatelem”, albo kimś pozbawionym wolności — głosili rewolucjoniści.

J.J. Rousseau przejął sposób myślenia J. Locke’a, ale go w istotny sposób zmodyfikował. Własność indywidualna jednostek należy do sfery jej wolności. Pierwszy cykl procesu rewolucyjnego — zagwarantowanie „liberalnej” wolności — jest zgodny z koncepcją J.J. Rousseau. Autor *Umowy społecznej* nie był jednak myślicielem akceptującym bez reszty efekty tego cyklu. Stworzył on odrębną koncepcję wolności, która wykraczała poza „wolność liberalną”. Co zatem należy rozumieć przez określenie, że pierwsza faza Rewolucji była zgodna z ideą J.J. Rousseau? Czy sugerował on, że „prawdziwa” wolność może być zrealizowana tylko po zagwarantowaniu własności indywidualnej?

Mit *éternelle jeunesse*, o którym wspominał J. Baszkiewicz, napotkał w praktyce rewolucyjnej poważne trudności w realizacji. Indywidualne prawa *bourgeois* z jednej strony były zakończeniem długiego procesu pokonywania nierówności kondycji jednostek. „Umowa społeczna” realizująca prywatne interesy jednostek została ustanowiona; państwo było „dobrze” zbudowane. Z drugiej strony wszak jednostki zawsze dążą do „przekroczenia” wolności indywidualnej. Wszystkie rozważania w *Umowie społecznej* mają ten cel — ukazać, w jaki sposób można tę wolność ustanowić. Prywatne interesy w naturalny sposób przeciwstawiają się odnowie społeczeństwa. „Problem polegał [...] na tym, że wedle Robespierre’a negatywna obecność przeszłości w rewolucyjnym »dzisiaj« to nie tylko złowieszcze i groźne działania zwolenników *ancien régime*’u. Moralne obciążenia przeszłością tkwią we wszystkich, także w budowniczych promiennej przyszłości”<sup>23</sup>. Dlatego rewolucjoniści zdawali sobie sprawę z tego, że koncepcję *transformer* należy zacząć od samych siebie. Nie można bowiem pełnić jednocześnie dwóch ról w społeczeństwie: jako człowiek prywatny i osoba publiczna. Ustanowienie praw zgodnych z „wołą powszechną” miało rozwiązać ten problem. W tym kontekście pojawia się jednak pytanie: Czy nowe ustawodawstwo miało dotyczyć „nowych ludzi”, czy też „rzeczywistych”, a więc takich, którzy są „obciążeni” prywatną wolą?

<sup>23</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 34.

*Umowa społeczna* J.J. Rousseau nie zawierała co prawda konkretnego programu politycznego, ale jednocześnie była czymś więcej — była to wizja „nowego państwa”. Jej autor nie mógł jednak abstrahować od rzeczywistości. Człowiek społeczny jest zły — ten paradygmat J.J. Rousseau przyjmuje bez zastrzeżeń. Historia zanegowała Naturę. W Deklaracji praw z I roku (1793) zawarto tezę, że przez dzieje człowiek stawał się zły. Rewolucja powinna zakończyć degenerację istoty ludzkiej wskutek ustanowienia „nowej” „umowy społecznej”. Jednostki powinny w zbiorowym akcie woli uczynić społeczeństwo zgodne z naturą. Analizując refleksje hrabiego Mirabeau, J. Baszkiewicz pisał: „Dramat ludzi rozpisany został na 4 akty: Natura, Historia, Wola — i odzyskana Natura”<sup>24</sup>. Człowiek natury w procesie doskonalenia się zostaje zdeprawowany przez społeczeństwo. Jednak anihilacja wolności wywołuje w jednostce sprzeciw. Chce ona być „prawdziwym” człowiekiem. Finałem historii ludzkiej jest człowiek społeczny tożsamy ze swoją naturą. Ustanowienie „umowy społecznej” powinno być zatem udziałem „rzeczywistych” jednostek, które posiadają samowiedzę własnej sytuacji. Ta samowiedza jest warunkiem utworzenia postulowanego *polis*. „Do natury będzie się powracać dzięki temu, co polityczne, obywatelskie [...]. To nie przypadek, że w Deklaracji Praw mowa o Człowieku i Obywatelu, że nie są to bynajmniej dwie różne osoby, że człowiek nie może nie być obywatelem”<sup>25</sup> — konstatuje J. Baszkiewicz. Rewolucjoniści francuscy myśleli i działali zgodnie z logiką rousseauistycznej antynomii — dobra natura, złe społeczeństwo — która okazywała się spójna w syntezie natury, która jest społeczna, i w społeczeństwie, które jest naturą. „Jeżeli według Saint-Justa prawdziwego wieku złotego społeczeństwa powinny szukać w stanie natury, to jednak stan natury był dlań stanem społecznym, a nie antyspołecznym — zauważył Stanisław Salmonowicz. Społeczeństwo było więc czymś pierwotnym, jednostka czymś wtórnym”<sup>26</sup>. Robespierrowska Deklaracja praw przyznawała więcej praw niż Deklaracja praw człowieka i obywatela z 1789 roku. Granicami sprawiedliwości są prawa innych jednostek, jej podstawą jest natura, a gwarancją — prawo. Artykuł pierwszy głosił: „Celem społeczności jest szczęście wspólne”. To szczęście nie miało być sumą szczęścia każdej jednostki z osobna. „Szczęście wspólne” może być nawet przeciwne szczęściu jednostki, która wyżej ceni swój interes partykularny od „woli powszechnej”. *De facto* bowiem, jak pisał Saint-Just, „poświęca się ojczyznę dla interesów poszczególnych ludzi, zamiast poświęcić wszystkie interesy prywatne dla dobra ojczyzny”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> S. Salmonowicz: *Sylwetki spod gilotyny*. Warszawa 1989, s. 133.

<sup>27</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 105.

W Deklaracji zwracano uwagę na ekonomiczne wyrównywanie kondycji jednostek. Artykuł 21 wskazywał, w jaki sposób należy zrealizować ten ideał: „Społeczeństwo winno udzielać wsparcia obywatelom nieszczęśliwym bądź przez dostarczenie im pracy, bądź zapewniając środki egzystencji fizycznej tym, którzy nie są w stanie pracować”.

Nierówność własności, którą ustanowił pierwszy „liberalny” etap Rewolucji Francuskiej, była najbardziej atakowana przez rewolucjonistów jakobinów. Odwoływali się oni do J.J. Rousseau, który własność prywatną z jednej strony traktował jako nienaruszalną; z drugiej strony państwo w jego koncepcji miało wyrównywać naturalne nierówności między istotami ludzkimi. „Z demokratycznej tradycji Oświecenia — a więc od Rousseau — jakobinizm przejął gorącą wiarę w suwerenność ludu i równość praw, a także żarliwe poszukiwanie dróg do »równości rzeczywistej«<sup>28</sup> — pisze J. Baszkiewicz. Nie można jednoznacznie zinterpretować koncepcji własności J.J. Rousseau, odwołując się bezpośrednio do jego pism. Nie był on ani indywidualistą, ani kolektywistą. Jednocześnie jego teoria własności miała istotny wpływ na praktykę rewolucyjną jakobinów, którzy w Deklaracji praw z 1793 roku wprowadzili nie tylko równość praw (postulat *bourgeois*), ale także „równość materialnych korzyści”. Posługując się teorią J.J. Rousseau, jakobini twierdzili, że nierówność materialna powoduje skutki moralne — bez własności regulowanej przez państwo nie może być mowy o odnowie społeczeństwa.

Autor *Umowy społecznej* chciał, aby różnice między własnością w państwie nie były zbyt duże. W ten sposób interpretował myśl J.J. Rousseau Saint-Just, który, jak zauważył S. Salmonowicz, „chciał widzieć własność prywatną cnotliwą i umiarkowaną”<sup>29</sup>. Saint-Just podkreślał: „Nie powinno być ani bogatych, ani biednych”<sup>30</sup>. Nie rozsądek, ale sumienie powinno decydować o rozwiązaniu całego problemu. „Jednym z najskuteczniejszych środków obniżenia cen artykułów żywnościowych oraz zmniejszenia nadmiernych majątków jest zmuszenie do oszczędności tych, którzy mają zbyt wiele. Wszyscy winni zrozumieć te proste prawdy, których miejsce jest raczej w sercu aniżeli w umyśle”<sup>31</sup> — pisał Saint-Just.

W deklaracji praw postulowano wprowadzenie zasady suwerenności ludu. „Najbardziej istotnym dążeniem Aktu Konstytucyjnego jest zapewnienie pierwszeństwa zasadzie reprezentatywności, czyli suwerenności ludu. Bezpośrednie wybory ludowe zapewniają supremację jego przedstawicielom nad władzami administracyjnymi, władzy prawodawczej nad

<sup>28</sup> J. Baszkiewicz, S. Meller: *Rewolucja Francuska 1789—1794. Społeczeństwo obywatelskie*. Warszawa 1983, s. 94.

<sup>29</sup> S. Salmonowicz: *Sylwetki...*, s. 134.

<sup>30</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór...*, s. 246.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 74.

wykonawczą”<sup>32</sup>. J. Marat pisał, że „w dobrze zorganizowanym ustroju lud w całości jest prawdziwym suwerenem, absolutnym panem imperium; władza najwyższa należy istotnie tylko do niego, tylko od niego pochodzą wszelkie inne władze, [...] przywileje, [...] prerogatywy”<sup>33</sup>.

Czy taka wizja była utopią, czy też obietnica „nowego państwa” miała szanse na realizację? Należy przyjąć, że J.J. Rousseau nie negował faktu, że wola prywatna jest atrybutem jednostki. Taka istota była jedyną rzeczywiście istniejącą osobą, którą autor *Umowy społecznej* musiał zaakceptować. Nie był więc myślicielem utopijnym w tym sensie, że próbował negować „empiryczną” stronę ludzkiej osobowości i tworzyć wizję bliżej nieokreślonego państwa. Ten sposób rozumowania potwierdzają francuscy rewolucjoniści, którzy obficie czerpali z pism J.J. Rousseau. Saint-Just w *Instytucjach republikańskich* postulował, aby stosunki między ludźmi nie były zafalszowane; między obywatelami a władzą państwową nie powinno być przedstawicieli. Wszelka mediacja byłaby zaprzeczeniem wolności. Praw powinno być jak najmniej: „Nie trzeba wielu praw. Tam, gdzie jest ich wiele — lud jest niewolnikiem. Niewolnictwo jest zaprzeczeniem jego woli”<sup>34</sup>. W 1794 roku (23 Ventose’a r. II) Saint-Just wygłosił przemówienie o frakcjach działających z zagranicy: „Zgromadzenie Narodowe i jego dekrety pozbawione są najwyższego wpływu w państwie, spustoszenia bowiem wyrządzane są przez zepsucie, o których wspominałem, skierowują zainteresowanie ogółu na dyskusję frakcji, odwracając wszystkie serca i myśli od miłości ojczyzny i najświętszego jej dobra. [...] Każda frakcja jest więc zbrodnicza, gdyż przyczynia się do odosobnienia ludu i klubów ludowych oraz zwiększa niezależność rządu [...]. Frakcje były potrzebne, aby izolować despotyzm i zmniejszyć wpływy tyranii, dziś są one zbrodnią, ponieważ izolują wolność i zmniejszają wpływy ludu”<sup>35</sup>.

„Wola powszechna” jest wolą wyłącznie konkretnych, żywych obywateli i nie może być w żaden sposób deformowana przez pośrednie struktury państwa. Dlatego Saint-Just postulował, aby w państwie ujawniały się zarówno złe, jak i dobre przejawy wolności konkretnych jednostek. Wola partykularna mogła zostać pokonana tylko wtedy, gdy się ujawniała. Państwo powinno mieć zatem charakter „przezroczystego” organizmu, gdzie jednostki ujawniając złą wolę partykularną, lepiej dostrzegają dobrą wolę ogółu. „Pracownicy” własnym wysiłkiem, mając na względzie dobro wspólnoty, spostrzegają samowolę własnych interesów i bez przymusu akceptują „wolę powszechną”. W tej koncepcji państwa „jest [...] miejsce na błędy,

<sup>32</sup> A. Soboul: *Rewolucja...*, s. 180.

<sup>33</sup> J.P. Marat: *Pisma...*, s. 49.

<sup>34</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 234.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 125—126.

zaniechania, występki, namiętności. Społeczeństwo ma być przeźroczyste, więc każdy co roku składa publiczne sprawozdanie o użytku, jaki zrobił ze swej fortuny<sup>36</sup>. W tym ujęciu ideał państwa głoszony przez rewolucjonistów nie uniformizował jednostek. Przykładanie jednej „sztancy” do wszystkich nie było celem jakobinów. „Egalitaryzm jakobiński, tak bliski tęsknotom ludowym, nie miał zabarwienia kolektywistycznego. Jego dopełnieniem było hasło, by każdy mógł żyć niezależnie i pracować na swoim<sup>37</sup>”.

Praktyka rewolucyjna okazała się jednak inna. Dostrzeganie zła przez samą jednostkę było w istocie zadaniem bardzo trudnym. Żaden demokratyczny rząd republikański nie mógł pozbawić członka wspólnoty prawa do wyrażania własnych interesów. Okazało się, że samo ich artykułowanie nie uruchamia mechanizmu, o którym pisał J.J. Rousseau: sprawiedliwość sama wciela się w życie, jeśli jednostka przyzna innym takie prawa, jakimi sama się kieruje w swoim postępowaniu. Na pewnym etapie Rewolucji jej nieunikniony bieg jest tożsamy z koncepcją prawodawcy, który zmusza jednostki do wolności. Ten przymus miał charakter bardzo konkretny, gdyż po ustanowieniu „liberalnej wolności” rewolucjoniści twierdzili, że „prawdziwa” wolność związana jest z przemocą. „Rewolucje kroczą od słabości do śmiałości i od zbrodni do cnoty [...]. Długą trzeba będzie stoczyć wojnę z wszelkimi roszczeniami, a że dbałość o interesy ludzkie jest nie do przewyciężenia, tedy na mieczu jedynie oprzeć można wolność ludu<sup>38</sup>”. W innym miejscu Saint-Just zauważał: „Jak długo jeszcze pozwolimy się wystrychiwać na dudków, zarówno przez wrogów wewnętrznych na skutek niewłaściwej wobec nich pobłażliwości, jak i przez wrogów zewnętrznych, których zamysłem sprzyjamy poprzez naszą słabość? Oszczędźcie arystokrację, a zgotujecie sobie pięćdziesiąt lat niepokoju. Ośmielcie się! Słowo to zawiera całą politykę naszej rewolucji<sup>39</sup>”.

Rewolucjoniści, którzy chcieli po ustanowieniu Republiki kontynuować proces rewolucyjny, byli przekonani, że „władzę arystokracji” zastąpiła „władza pieniądza”. Wcześniej wszak pisał o tym J.J. Rousseau, dla którego stan natury ancien regime'u sprzed „rewolucji liberalnej” został zastąpiony przez inny stan natury — „pracowników”. Jakobini zinterpretują ten problem następująco: arystokrację wynikającą z urodzenia zastąpiła arystokracja bogactwa. Jest ona jeszcze gorsza od poprzedniej, gdyż położenie ekonomiczne ludu jest gorsze, niż było za czasów ancien regime'u.

W literaturze przedmiotu często zwraca się uwagę na totalitaryzm działań Komitetu Ocalenia Publicznego. Takie ujęcie jest zgodne z założeniem,

<sup>36</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 211.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>38</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 100.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 106.

że „prawdziwa” wolność to czasy ancien regime’u lub pierwszej „liberalnej” fazy Rewolucji Francuskiej. Rewolucjoniści od czasu dyktatury jakobinów (1793) stawiali sobie jednak cel narzucenia „woli powszechnej” na wszystkich członków społeczeństwa. Wedle nich skłonność jednostki do artykułowania prywatnych interesów nie prowadziła bynajmniej do konieczności wyważenia wszystkich opinii w społeczeństwie; jest to problem błędu, jaki popełniają „pracownicy”. Skoro uznano fakt posiadania własnych interesów za błąd, odnowa państwa nie mogła być przedmiotem negocjacji, „ścierania się” opinii. Pojęcie „woli powszechnej” w odróżnieniu od zgody powszechnej zakłada, że w tym pierwszym przypadku wyklucza się, jak zauważyła Hannah Arendt, „wszelkie procesy wymiany opinii i ewentualnej zgodności między nimi. Wola bowiem, jeśli w ogóle ma spełniać swą funkcję, rzeczywiście musi być jedna i niepodzielna. [...] I gdy Robespierre raz po raz odwoływał się do »opinii publicznej«, to rozumiał przez nią jedynomyślność *woli powszechnej*. Nie miał na myśli opinii, co do której wielość obywateli porozumiałaby się między sobą na forum publicznym”<sup>40</sup>.

Przemoc jest wpisana w logikę działań rewolucjonistów, którzy odwoływali się do pism J.J. Rousseau. „Saint-Just doby Wielkiego Terroru myślał już wyłącznie kategoriami Jana Jakuba. Optymizm Wieku Świąteł, choć nie zawsze wolny od pesymizmu w ocenie człowieka, łączył Saint-Just jeśli nie harmonijnie, to z dużym zapalem z kultem energii i heroicznego patosu, któremu nie brakło także elementów jakże romantycznej nostalgii”<sup>41</sup>.

J. Baszkiewicz starał się rozwiązać „problem totalitaryzmu Rewolucji” przez oddzielenie głównego jej celu od okresu przejściowego, jakim była dyktatura jakobinów. Ten problem podobnie widział Robespierre, który odróżniał rząd konstytucyjny od rządu rewolucyjnego. „Rewolucja to wojna Wolności przeciw jej wrogom; Konstytucja to ustrój wolności zwycięskiej i spokojnej [...]. Rząd rewolucyjny dłużny jest dobrym obywatelom ochronę wszystkimi siłami narodu; wrogom ludu dłużny jest śmierć”<sup>42</sup> — pisał. Podział na „dobrą” Rewolucję i „zły” etap przejściowy nie wyczerpuje jednak istoty zagadnienia. W tym kontekście należy bowiem zadać pytanie: Czy dyktatura jakobinów była czymś integralnie związana z ideą Rewolucji, czy też był to nic nie znaczący epizod, którego analiza nic nie wnosi do rozstrzygnięcia dylematu wolności jednostki w kontekście *polis*? Wspomniany autor jest świadomy tych trudności skoro zauważył, że błędem byłoby sugerowanie, by „nie istniały żadne styki pomiędzy polityką terroru i narodową regeneracją”<sup>43</sup>. B. Baczko podkreśla, że w myśli

<sup>40</sup> H. Arendt: *O rewolucji*. Kraków 1991, s. 76.

<sup>41</sup> S. Salmonowicz: *Sylwetki...*, s. 127.

<sup>42</sup> J. Baszkiewicz: *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*. Warszawa 1981, s. 255.

<sup>43</sup> Idem: *Nowy człowiek...*, s. 213.



J.J. Rousseau szukali teoretycznych podstaw zarówno liberałowie, jak i jakobini. Ten badacz dziejów Oświecenia zadaje pytanie: „Która z tych dwóch interpretacji zwalczających się na śmierć i życie swych wyznawców była bardziej »autentyczna« — w jakim sensie? W sensie zgodności z intencjami twórcy? W sensie zgodności z obiektywną treścią systemu?”<sup>44</sup> Należy zatem — twierdzi — problem, czy istnieje rousseauizm „bez wypaczeń okresu terroru”<sup>45</sup>, uznać za otwarty.

Rewolucjoniści mieli świadomość, że na drodze do ideału nowej wspólnoty mogą na przeszkodzie stanąć prywatne interesy jednostek. Nie wszyscy mogą być poddani „regeneracji”. Własny wysiłek każdej jednostki, aby je przewyciężyć — o którym pisał J.J. Rousseau — może się okazać nieskuteczny. Każdy w samym sobie, każdy w drugim człowieku i wszyscy wobec wszystkich powinni szukać partykularyzmów. Rewolucjoniści francuscy przejęli schemat J.J. Rousseau, który głosił w *Umowie społecznej*, że dwa przeciwstawne interesy łączą się przeciw trzeciemu. Ta zasada się odnosi nie tylko do stosunków zewnętrznych. Jak wszak pisał Saint-Just, „nie ludzie, lecz państwa prowadzą ze sobą wojnę”<sup>46</sup>. W opinii H. Arendt J.J. Rousseau „chciał odkryć w narodzie zasadę jednoczącą, która sankcjonowałaby także politykę wewnętrzną. Problem polegał więc na odkryciu wspólnego wroga poza sferą stosunków międzynarodowych”<sup>47</sup>. Wspólnym wrogiem jest suma wszystkich partykularnych interesów. Każdy w sobie więc odkrywa wolę indywidualną, która jest wrogiem wszystkich innych woli. Jeśli te wszystkie wole zsumować, wróg byłby kimś bardzo potężnym. Gdyby z kolei nie było interesów partykularnych, dobro wspólne nie mogłoby się objawić. Wtedy uprawianie polityki, która jest sztuką, nie byłoby potrzebne. Jedność jest zatem gwarantowana tylko wtedy, gdy każdy posiada w sobie wolę partykularną. Według koncepcji J.J. Rousseau, „prawdziwa” wspólnota, w której panowałaby absolutna jedność, jest niemożliwa do zrealizowania. Istnieje jednak stała potrzeba ustanawiania takiej wspólnoty. Rewolucjoniści 1789 roku — jak zauważa J. Baszkiewicz — z jednej strony nieustannie poszukiwali trwałego fundamentu swoich działań, z drugiej strony ich dziełem było „nieustanne przesuwanie granic tego, co możliwe”<sup>48</sup>. Jak zauważa ten autor, tu „poczucie wspólnoty rodzi się poprzez opozycję: MY to nie-Oni”<sup>49</sup>. Dlatego niestabilność rządów

<sup>44</sup> B. Baczkowski: *Rousseau i Condorcet — propozycje tematyczne*. „Studia Filozoficzne” 1957, nr 1, s. 232.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 229.

<sup>47</sup> H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 77.

<sup>48</sup> J. Baszkiewicz: *Francuzi 1789—1794...*, s. 222.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 63.

rewolucyjnych będzie ich immanentną cechą. Ten fakt nie powinien jednak przesłaniać innego faktu; bardziej podstawowego, na który zwrócił uwagę Alexis de Tocqueville. Pisał w połowie XIX wieku: „Od upadku cesarstwa rzymskiego nie widziano na świecie tak wielkiej władzy. Dopiero Rewolucja stworzyła tę nową potęgę, albo raczej wyłoniła się ona niejako samoistnie z ruin, będących dziełem Rewolucji. Rządy, jakie ustanowiła, są bardziej kruche, to prawda, ale sto razy potężniejsze od wszystkich, jakie obaliła”<sup>50</sup>.

Dialektyka Rewolucji polegała na tym, że „począwszy od 1792 roku, Rewolucja zaczyna — jak mówili sami rewolucjoniści — »pożerać własne dzieci« i żywić się negacją, nieustannym wymyślaniem nowego przeciwnika. W roku 1793 okazuje się, że Rewolucja nie potrafi już żyć bez wroga. [...] Zapewne początek tego zapośredniczonego, negatywnego etapu najlepiej wskazuje moment, kiedy [...] kończą one okres twórczy i rozpoczynają walkę o samokontynuację, a w istocie o samoprzetrwanie”<sup>51</sup>. Rewolucja ustanawia wolność, ale na każdym nowym etapie jej rozwoju okazuje się, że ta wolność nigdy nie osiąga stanu zadowalającego. Zawsze można „pogłębić” proces urzeczywistniania się wolności. Rewolucjoniści oskarżali tych spośród przedstawicieli ludu, którzy — jak pisał J. Marat — „po zdobyciu Bastylli uzyskali bezpieczeństwo osobiste i bezpieczeństwo mienia, a już serca ich otworzyły się na nowo dla wszystkich niskich uczuć, które zawsze w nich żerowały”<sup>52</sup>. „Pochód równości” był stałym elementem retoryki rewolucyjnej. „Umysły nabrały rozpędu i nie zatrzymają się aż u celu, a rozważa musi niechybnie doprowadzić je do pierwotnej równości praw stanu natury [...]. Otóż równość praw pociąga za sobą równość posiadania”<sup>53</sup>. Nadto trzeba zauważyć, iż najuboższa warstwa społeczeństwa jest „bliższa [...] stanowi natury”<sup>54</sup>.

Dzieło poszukiwania symptomów zła w państwie musiało dokonywać się w jakiś sposób, posługiwać się określonymi „technikami”. Dlatego w praktyce rewolucyjnej pojawiły się tzw. certyfikaty postawy obywatelskiej. Były one wykorzystane jako element represji. Szukano bowiem „podejrzanych”. Najpierw w sobie samych, potem w innych. Spisek „zagranicy” będzie odtąd stałym elementem rewolucyjnej logiki. „Zagranica usiłuje wciągnąć do spisku wszystkich ludzi niezadowolonych i, jeśli to możliwe, pogrążyć nas w oczach świata poprzez skandale i intrygi. Popelnia się okrucieństwa, by oskarżyć o nie lud i Rewolucję. Wszelkie zło, jakie widzimy, jest ciągle jeszcze dziełem tyranii, a tymczasem ona oskarża o nie wolność”<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> A. de Tocqueville: *Dawny ustrój i rewolucja*. Kraków 1994, s. 38.

<sup>51</sup> H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 70.

<sup>52</sup> J.P. Marat: *Pisma...*, s. 117.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 131.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>55</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 110—111.

— pisał Saint-Just. Nic nie jest w stanie powstrzymać Rewolucji, która nie tworząc stabilnych instytucji, wysuwała obietnicę nieokreślonej bliżej wolności. Rewolucjoniści chcieli „oczyścić” społeczeństwo. „Czyliż państwo utrzymuje się własnym ciężarem, czy też potrzebny mu głęboko rozbudowany system instytucji wnoszących weń harmonię? — pytał Saint-Just Czy społeczeństwo, w którym stosunki polityczne nie wpływają bynajmniej ze stanu natury, społeczeństwo, gdzie interes i zawiść są ukrytymi sprężynami wielu ludzi, [...] czyż takie społeczeństwo, jeśli pragnie się utrzymać, nie winno ponieść największych wysiłków, aby się oczyścić? Ci zaś, którzy przeszkodzić chcą tej czystce, czy nie pragną go zdeprawować? A ci, którzy pragną je zdeprawować, czy nie pragną go zniszczyć?”<sup>56</sup> „Podejrzanymi” byli ci, którym odmawiano certyfikatów, lub ci, którzy nie starali się o ich uzyskanie. Jak to było wspomniane, obywatelem mogła być tylko jednostka, która brała aktywny udział w sprawowaniu woli powszechnej. Osoby „obojętne” były traktowane jako wrogowie państwa. Demaskowano wole prywatne, potem starano się wydalac z kraju osoby, które mogłyby naruszać interes państwa a w końcu unicestwiano je. „Zamiast zachęcać, nagradzać, wychowywać — niektórzy aktywiści woleli represjonować”<sup>57</sup> — zauważył J. Baszkiewicz. W ujęciu tego autora Rewolucja Francuska oscylowała między wychowywaniem „nowego człowieka” przez edukację a „regeneracją” przez siłę. Z jednej strony rewolucjoniści skłonni byli uznać, że „człowiek jest dobry”, z drugiej strony społeczeństwo wynaturzyło jednostkę — „zmuszanie do wolności” było zatem jedynym skutecznym rozwiązaniem problemów politycznych. Oba impulsy Rewolucji można odnaleźć w *Umowie społecznej*. „Duch publiczny tkwi w głowach; a że nie każdy może mieć jednaki rozum i oświecenie, duch publiczny byłby bodźcem z zewnątrz. Mieście tedy sumienie publiczne, albowiem wszystkie serca są równe dzięki poczuciu dobra i zła, sumienie zaś owo zawiera w sobie skłonność ku dobru powszechnemu. Szanujcie ducha, lecz opierajcie się na sercu. Wolność nie jest wymysłem adwokatów: jest ona surowością wobec zła, jest sprawiedliwością i przyjaźnią”<sup>58</sup>. Rewolucjoniści tacy jak Robespierre zgodni byli z J.J. Rousseau, że dobry jest lud. Jednak elity władzy, z którymi przyjdzie im walczyć, nie nadają się do „regeneracji”.

„Totalitaryzm” Rewolucji Francuskiej można zinterpretować jako próbę utworzenia takiego prawa, gdzie wszystkie działania są dozwolone, o ile zgodzą się na nie obywatele. J.J. Rousseau wysunął tezę, że „wola powszechna” może zmienić kierunek, nie tracąc tożsamości. Byłoby jego zdaniem „niedorzecznością [...] żeby wola nakładała na siebie więzy na przy-

<sup>56</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>57</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 216.

<sup>58</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 161.

szłość<sup>59</sup>. W takiej koncepcji tkwi jednak brak „materialnego” oparcia prawa, zawisa ono niejako „w powietrzu”. Prawo może kłamać lub głosić prawdę, ale musi być jedno. H. Arendt zauważa przy tym, że taka koncepcja sugeruje „fatalną niestabilność i niesłowność rządów rewolucyjnych”<sup>60</sup>. I dodaje: „Znalazł [Rousseau — J.D.] [...] pomysłowy sposób na podstawienie wielości w miejsce pojedynczej osoby [króla — J.D.]. Wola powszechna była bowiem ni mniej ni więcej tylko tym, co związywało wielość w jedność”<sup>61</sup>. W tym ujęciu Rewolucja stanowiła wyzwolenie od konieczności. Ta Rewolucja „dążyła [...] do wyzwolenia ludzi nie od tyranii, lecz od konieczności, i rozwijała się pod wpływem dwóch niesłychanie potężnych sił, a mianowicie nędzy i wzbudzonej przez tę nędzę litości. Negacja prawa, zawarta w owym »pozwoleń na wszystko«, wyrastała tu z sentymentów serca; właściwa im bezgraniczność pozwoliła popłynąć potokowi niczym nie ograniczonej przemocy”<sup>62</sup>. Koncepcja „woli powszechnej”, którą postulował J.J. Rousseau, nie nakładała żadnych ograniczeń na lud, który był jej autorem, wykonawcą i poddanym. Ograniczeniom powinni być poddani, wedle rewolucjonistów, tylko przedstawiciele ludu. J. Marat pisał: „Bezwzględna i nieograniczona władza suwerena musi zawsze spoczywać tylko w ludzie, ponieważ jest ona wynikiem woli powszechnej, a lud rozumiany jako zbiorowość nie może nigdy pragnąć własnej krzywdy, zaprzedać się lub zdradzić siebie samego. Jeśli idzie o przedstawicieli ludu, władza ich musi być zawsze ograniczona”<sup>63</sup>. W państwie może być bowiem tylko jedna wola suwerenna.

Dla rewolucjonistów łączenie w jedną spójną koncepcję „cnoty” i „terroru” nie stanowiło niczego nadzwyczajnego. Tak wygląda logika tej antynomii, która dla nich bynajmniej antynomią nie była. Prawodawca powinien być kimś absolutnie „oczyszczonym” z wszelkich partykularyzmów. To on reprezentuje „cnotę”. Ta cnota „domaga się” urzeczywistnienia w terrorze; dobro powstaje przez zło. Nowożytność wspiera się na założeniu, że cnota nie jest czymś substancjalnym, czymś, co tkwi w każdym człowieku. Cnota ma charakter społeczny. Jednostki trzeba kształcić, wychowywać i „zmuszać do wolności” — niezależnie, jakim terminem opatrzyć tę koncepcję wysuniętą przez N. Machiavellego. Sprowadza się ona do tego, że moralność — nie mając innej podstawy — wspiera się na niemoralności. „Nieprzekupny” nie był więc zbrodniarzem w tym sensie, że terror był dla niego celem samym w sobie. Robespierre „docenia wagę rewolucyjnej przemocy, lecz — podobnie jak Rousseau — nie jest nią zafascynowany.

<sup>59</sup> J.J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Przeł. A. Peretiatkowicz. Kęty 2002, s. 33.

<sup>60</sup> H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 76.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 77.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>63</sup> J.P. Marat: *Pisma...*, s. 50.

Odziedziczył po Janie Jakubie demokratyczne zaufanie do ludu. [...] Jeżeli więc powstaje — to w słusznej sprawie, nie mogąc już cierpieć ucisku więcej i dłużej<sup>64</sup>. Ten terror był „moralny”, gdyż „praktyka terroru ma — mówiąc językiem biblijnym — oddzielać kłokol od ziarna<sup>65</sup> — J. Baszkiewicz. Ten terror był czymś immanentnym Rewolucji. „Przemoc jest w trakcie Rewolucji Francuskiej gloryfikowana [...]. Nie jest to tylko wyraz zezwierzżenia, chociaż zapewne również, ale rewolucyjnej potrzeby odejścia od klasycznej, proceduralnej i formalnej sprawiedliwości w stronę sprawiedliwości materialnej i namacalnej. Ludzi się ścina po błyskawicznych rozprawach sądowych po to, żeby upewnić się, że dokonało się rewolucji także w kategoriach moralnych, że nie jest to jakaś prawna forma przemiany ustrojowej, lecz właśnie rewolucja. To trzeba czuć, widzieć, trzeba dotykać<sup>66</sup>. Wewnętrzna dynamika powodowała, że po każdym nowym etapie osiągania jedności społeczeństwa pojawiała się możliwość jeszcze większej integracji, wola powszechna mogła zawsze pełniej łączyć jednostki. Wspólnota najpełniej urzeczywistnia się, gdy jest ona przeciwstawiona wrogom wolności: ancien regime'u, spiskowców, „zagranicy”.

Istotą „umowy społecznej” doktryny liberalizmu był podział na społeczeństwo obywatelskie i państwo. J.J. Rousseau poddał tę koncepcję krytyce. Zawierała ona pogląd, że istota ludzka w nowożytnym państwie jest podzielona na „pracownika” i „obywatela”, nie będąc w istocie ani jednym, ani drugim. Ten człowiek stał się „implicite »trzecim człowiekiem«, odmiennym od właściciela i odmiennym od obywatela<sup>67</sup> — konstatuje P. Manent. Będzie on egzystował nie w społeczeństwie cywilnym lub państwie, ale po prostu w społeczeństwie, czyli wspólnocie, którego fundament tkwi w historii, a nie w naturze. Rewolucja zgodna z koncepcją J.J. Rousseau będzie starała się uczynić z „pracownika” „obywatela”.

Rewolucja „wykroczyła” poza akt rewolucyjnej zmiany rządów. Była czymś szerszym; nie antycypowała konkretnego programu politycznego. Była żywołem „metapolitycznym<sup>68</sup>. F. Furet zauważył, że „gdy tylko Rewolucja Francuska doprowadziła do uznania Republiki, stało się jasne, że ona sama jest czymś o wiele większym niż Republika<sup>69</sup>. Rewolucja odwoływała się do pojęć, które były charakterystyczne dla religii. Dechrystianizacja oświeceniowa nie powinna przesłaniać faktu, że teoretycy i praktycy Rewolucji Francuskiej odwoływali się do kategorii religijnych. „De-

<sup>64</sup> J. Baszkiewicz: *Maksymilian Robespierre*. Wrocław 1989, s. 53.

<sup>65</sup> Idem: *Nowy człowiek...*, s. 218—219.

<sup>66</sup> M. Król: *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk 1998, s. 71.

<sup>67</sup> P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*. Kraków 1994, s. 120.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>69</sup> F. Furet: *Prawdziwy człowiek...*, s. 13.

chrystianizacja nie była [...] jedynie drastyczną destrukcją. Jej pozytywnym projektem było zastąpienie »fanatyzmu«, »zabobonu«, »błędu« — tak określano wiarę objawioną — przez kult rewolucyjny. Zamknięte dla obzędów katolickich kościoły otwierane więc były jako świątynie Rozumu<sup>70</sup>. Rewolucjoniści poszukiwali fundamentu zorganizowania społeczeństwa. I tu odwoływali się do religii, która miała narzucić jednostkom jedność. Jest to ten ideał, który postulował J.J. Rousseau, głosząc konieczność ustanowienia religii obywatelskiej. Robespierre ogłosił kult Istoty Najwyższej w 1794 roku, na krótko przed 9 Thermidora. Przywódcy Rewolucji Francuskiej byli zmuszeni do poszukiwania jakiejś niepodlegającej dyskusji siły, która sankcjonowałaby porządek polityczny. Prawo pozytywne „potrzebowało” przecież zewnętrznego wobec siebie źródła. Dlatego do zasad republikańskich dołączono dwa kanony: Istota Najwyższa nagradza za dobro, karze za zło i dusza ludzka jest nieśmiertelna. „Przestrzeń metafizyczna i symboliczna wymaga zawsze jakiegoś formalnego zabudowania i chociaż nie możemy ocenić, jak dalece kult Istoty Najwyższej został społecznie zaakceptowany, to był on wyrazem takiej potrzeby. Rewolucja Francuska zaczynała tu zatem od nowa, ale według starych wzorców. Przywódcy rewolucji nie mogli zrezygnować z pokusy bycia również prorokami<sup>71</sup>. Rewolucjoniści byli zmuszeni do poszukiwania zasad ustroju poza nim. Posłużyli się religijnymi mitami, które z natury rzeczy odwołują się do sfery *sacrum*. A. de Tocqueville: „Rewolucja Francuska jest [...] rewolucją polityczną, która działała sposobami rewolucji religijnej i poniekąd przybrała jej wygląd; [...] nie tylko rozprzestrzenia się szeroko, jak i one, ale, jak one, szerzy się przez kaznodziejstwo i propagandę<sup>72</sup>. Francuski filozof zauważył, że rewolucja „sama stała się rodzajem nowej religii, religii niedoskonałej, co prawda, bez Boga, bez kultu i życia pośmiertnego, ale zdolnej, jak islam, zalać ziemię swoimi żołnierzami, swoimi apostołami i męczennikami<sup>73</sup>. „Tym, co charakteryzowało wielkie umysły rewolucyjne w końcu XVIII i XIX wieku — ludzi takich jak Rousseau czy Jefferson — była nie tyle wiara w Boga, co w Człowieka, w Jednostkę, jej Naturę, Rozum i Prawa<sup>74</sup> — podkreśla się we współczesnej literaturze przedmiotu.

Rewolucyjne *sacrum* nie miało jednak charakteru religii objawionej. Nie w Opatrzności Francuzi pokładali nadzieję na ustanowienie nowego państwa, ale w zbiorowym wysiłku narodu. „Sacrum przeniosło się [...]

<sup>70</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 286.

<sup>71</sup> M. Król: *Historia myśli politycznej...*, s. 70.

<sup>72</sup> A. de Tocqueville: *Dawny ustrój...*, s. 40.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>74</sup> H.J. Berman: *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*. Warszawa 1995, s. 45.

z kościołów na place publiczne<sup>75</sup> — konstatuje J. Baszkiewicz. Jeśli można mówić o roli absolutu w idei Rewolucji, ma on charakter immanentny. E. Burke, krytyk Rewolucji Francuskiej z pozycji konserwatywnych pisał o „transcendentalnej godności Towarzystwa Rewolucji”<sup>76</sup>, które wierzy w „abstrakcyjnego człowieka”.

„Panowanie” Rozumu zgodne było z całą oświeceniową retoryką. Rewolucyjne akty były traktowane jako kolejne epifanie Rozumu. Ten kult miał jednak nie tylko racjonalistyczne cele. W literaturze przedmiotu zwracano uwagę na romantyczny charakter „religii” rewolucjonistów. Rozum człowieka, a więc rozum pisany przez małe „r”, zostaje zakwestionowany, gdyż nie stanowił on gwarancji ustrzeżenia się błędów. Te błędy należą do jego istoty, przynależą mu niejako z definicji. W naturze istot ludzkich tkwi jednak instynkt czynienia dobra i wystrzegania się zła. Ten instynkt jest wyrażany przez uczucie religijne. „To dopiero Rewolucja Francuska stworzyła romantyczny stan ducha na glebie przeoranej przez Rousseau, wyzwoliła tendencje, które wisiały już w powietrzu przed 1789 rokiem”<sup>77</sup>. Rewolucjoniści posługiwali się retoryką wyraźnie romantyczną. Saint-Just pisał: „Nie lubię nowych słów, znam tylko sprawiedliwe i niesprawiedliwe; wszystkie sumienia rozumieją te słowa. Należy każdą definicję sprowadzić do sumienia; rozum jest sofistą, który prowadzi cnotę na szafot”<sup>78</sup>. Rewolucjoniści przywoływali w tym miejscu ideał „cywilizacji wsi”. „My ofiarowujemy wam szczęście Sparty i Aten z ich najlepszych dni, szczęście, jakie daje cnota, dobrobyt i umiarkowanie, jakie rodzi się z możliwości zaspokajania niezbędnych, lecz nie zbyt licznych potrzeb. Ofiarowaliśmy wam szczęście, które rodzi się z nienawiści do tyranii, z rozkoszy posiadania chaty i kawałka urodzajnego pola, uprawianego własnymi rękami. Ofiarowujemy ludowi szczęście wolności, spokoju, niezakłóconego korzystania z owoców i obyczajów Rewolucji; powrotu do natury i moralności [...]. Pług, kawałek pola, chata wolna od ciężarów podatkowych, rodzina zabezpieczona przed swawolą rozbójników — oto szczęście”<sup>79</sup>.

J.J. Rousseau oprócz instynktu samozachowania wymienia współczucie (*pitié*), jako integralny składnik ludzkiej osobowości. Była to wedle niego jedyna strona kondycji jednostki równoważąca naturalny egoizm. Dzięki niej wspólnota mogła powstać, opierając się na przesłankach pozytywnych („dążenie do dobra”), a nie tylko negatywnych („ucieczka przez złem”). I rewolucjoniści w działaniu politycznym zastosowali ten sposób myślenia.

<sup>75</sup> J. Baszkiewicz: *Francuzi 1789—1794...*, s. 212.

<sup>76</sup> E. Burke: *Rozważania o rewolucji we Francji*. Kraków 1994, s. 29.

<sup>77</sup> S. Salmonowicz: *Sylwetki...*, s. 128.

<sup>78</sup> A.L. de Saint-Just: *Wybór pism...*, s. 226.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 120.

„Dla Robespierre’a było oczywiste, że jedyną siłą, zdolną zjednoczyć odrębne klasy społeczeństwa w jeden naród, jest współodczuwanie tych, którzy nie cierpią, z tymi, których nazwano *malheureux*; czyli współczucie klas wyższych dla plebsu”<sup>80</sup> — zauważyła H. Arendt. Rozum jest sprzeczny z uczuciem, bo ten pierwszy kieruje człowieka ku sobie samemu. Stąd taka rola uczucia w koncepcji J.J. Rousseau i rewolucjonistów w stylu Saint-Justa. „O ile Rousseau wprowadził współczucie do teorii polityki, o tyle Robespierre przeniósł je na forum publiczne”<sup>81</sup> — konstatowała H. Arendt.

W opinii radykalnych zwolenników Rewolucji egoizm był czymś bardziej deprawującym jednostkę niż zło. „Wstrętniejsze [...] i groźniejsze od zła było samolubstwo”<sup>82</sup> — pisała H. Arendt. Opisując egoizm bogatych, rewolucjoniści byli przeświadczeni, że dobro, cnota, sprawiedliwość leży po stronie biednych. H. Arendt podkreślała, że J.J. Rousseau (w nauce) i Robespierre (w działaniu) „mylili dobro z naturalnym, »wrodzonym wstrętem człowieka do oglądania bliźnich w cierpieniu« (Rousseau), a za kwintesencję zła uważali samolubność i hipokryzję. [...] Tego fundamentalnego pytania o dobro i zło nie można było nawet postawić [...] bez uwzględnienia osoby Jezusa z Nazaretu”<sup>83</sup>. W ujęciu H. Arendt „absolutna dobroć jest tylko trochę mniej groźna od absolutnego zła [...], nie polega ona na bezinteresowności”<sup>84</sup>.

Wkrótce po Thermidorze nie zabrakło opinii, że Rewolucja Francuska nie zintegrowała społeczeństwa, co więcej — była przyczyną rozkładu państwa. „Terror oceniano jako poślizg ku stanowi natury w hobbesowskim sensie, to znaczy ku wojnie wszystkich przeciw wszystkim”<sup>85</sup> — zauważa J. Baszkiewicz. Okazało się, że „między bilansem Rewolucji Francuskiej a intencjami rewolucjonistów istnieje przepaść”<sup>86</sup>. Francuski filozof opisując stosunek A. de Tocqueville’a do Rewolucji, zadał pytanie: Czy Rewolucja to „tylko złudzenie zmiany”?<sup>87</sup> Być może jednak terror nie był „poślizgiem”, „nową” wojną, ale „naturalnym” elementem naturalnego procesu rewolucyjnego prowadzącego do ustanowienia wolności w państwie wedle wskazówek J.J. Rousseau? Być może doktryna zawarta w *Umowie społecznej* skłania do refleksji: albo można urzeczywistnić „liberalną” wolność kosztem równości, np. w dostępie do własności, albo można dążyć do zaprowadzenia „jakobińskiej” wolności, ale za cenę terroru.

<sup>80</sup> H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 80.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>85</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 340.

<sup>86</sup> F. Furet: *Prawdziwy koniec...*, s. 24.

<sup>87</sup> *Ibidem*.



Wkrótce po zakończeniu wydarzeń związanych z Rewolucją Francuską pojawiły się głosy krytyki. Była ona skierowana przeciwko samemu rewolucyjnemu paradygmatowi. I tak E. Burke w sprzeczności interesów jednostek upatrywał przesłanki harmonii społeczeństwa. Koncepcja jedności utworzona przez eliminowanie partykularnej woli była w jego opinii błędna. „Wasze dawne Stany składały się z różnorodnych elementów odpowiadających zróżnicowanym warstwom, tworzącym waszą harmonijną społeczność; występowały w nich wszystkie te powiązania i sprzeczności interesów, wszystkie działania i przeciwdziałania, z których w świecie natury i w świecie polityki, z wzajemnej walki niezgodnych sił wywodzi się harmonia wszechświata. Te opozycyjne i sprzeczne interesy, które uważaliście za tak wielką skazę waszego dawnego i naszego obecnego ustroju, stanowią zbawienną tamę dla wszelkich pochopnych decyzji”<sup>88</sup> — pisał. Nierówność jednostek jest czymś naturalnym — oto teza Burke’a. Rewolucja Francuska zbudowała świat „na tej monstrualnej fikcji, która wzbudzając fałszywe wyobrażenia i próżne oczekiwania u ludzi przeznaczonych do przeżycia skromnego, pracowitego żywota, służy wyłącznie zwiększaniu i zaprawianiu goryczą tej rzeczywistej, nieusuwalnej nierówności, którą ustanawia porządek obywatelskiego życia, dobrze służącej zarówno ludziom skazanym na skromną pozycję, jak i tym, których może on wynieść do pozycji wspanialszej, lecz wcale nie bardziej szczęśliwej”<sup>89</sup>. Angielski teoretyk doktryny konserwatyzmu powoływał się na prawa zwyczajowe, które wedle niego stanowiły istotny fundament społeczeństwa. Przeciw nim wystąpili rewolucjoniści francuscy. A. de Tocqueville odpowiadał autorowi *Rozważań o Rewolucji Francuskiej*: „Burke nie widzi, że tym, na co patrzy, jest rewolucja, która właśnie ma obalić to dawne zwyczajowe prawo Europy; nie dostrzega, że idzie właśnie o to, a nie co innego”<sup>90</sup>.

A. de Tocqueville sceptycznie jednak odniósł się do idei, które chcieli zrealizować jakobini. Przyznaje on, że w pierwszym etapie Rewolucji chodziło o równość gwarantowaną przez państwo. Takie państwo okazało się jednak centralistyczne, zbiurokratyzowane. Wolność obywateli fikcją. A. de Tocqueville sugerował, że paradoksalnie przed Rewolucją prawa ludzi były coraz bardziej szanowane przez rządzących. Rewolucja na jej burżuazyjnym etapie jawiła się jako nieistotna do realizacji wolności. Francuski filozof zdawał sobie jednak sprawę z tego, że celem Rewolucji była wolność, która „przekraczała” prawa zdobyte przez *bourgeois*. A. de Tocqueville wskazywał na niebezpieczeństwa realizacji koncepcji wolności obywateli; wolność nie zawsze bowiem wiąże się z dobrobytem, korzyściami material-

<sup>88</sup> E. Burke: *Rozważania o rewolucji...*, s. 53—54.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>90</sup> A. de Tocqueville: *Dawny ustrój...*, s. 49.

nymi. Pisał: „Francuzom nie chodziło już tylko o to, by ich sprawy były prowadzone lepiej; coraz bardziej chcieli zająć się nimi sami i było już widoczne, że Wielka Rewolucja, do której wszystko prowadziło, dokona się nie tylko z przyzwoleniem ludu, ale jego rękami [...]. Lud, tak źle przygotowany do samodzielnego działania, nie mógł się zabrać do reformowania wszystkiego naraz, nie niszcząc jednocześnie wszystkiego. [...] Rewolucja przeprowadzana przez despotę mniej by nam może była przeszkodziła stać się kiedyś wolnym narodem, niż rewolucja dokonana w imię suwerenności ludu i przez lud”<sup>91</sup>. Autor ten obawiał się demokracji w jej kolektywnym wariacie. Widział w niej zagrożenie dla wolności jednostki. Pisał: „Pragnienie zaprowadzenia wolności politycznej w świecie instytucji i idei, które były jej obce lub przeciwne, ale które już weszły nam w krew albo z góry trafiły do serca, było od lat sześćdziesięciu przyczyną tylu daremnych prób stworzenia wolnego rządu i tylu zgubnych rewolucji, że w końcu wielu Francuzów [...] zarzuciło ów drugi cel, by pozostać przy pierwszym, i poprzestało na myśli, że życie w równości pod władzą pana ma też, mimo wszystko, swój łagodny urok”<sup>92</sup>.

Alexis de Tocqueville traktował idee Rewolucji Francuskiej nie jako zwrot w historii społeczeństw zachodniej Europy, ale efekt długiego ciągu wydarzeń, które miały na celu wyrównywanie kondycji jednostek w zbiorowości. W jego ujęciu Rewolucja nie obalała fundamentalnych zasad rządzących społeczeństwami. Celem Rewolucji było, pisał, „jedynie obalenie tych instytucji politycznych, które przez kilka stuleci niepodzielnie panowały wśród większości europejskich ludów i które się zwykle określa mianem instytucji feudalnych; obalenie po to, by je zastąpić bardziej jednolitym i prostszym porządkiem społecznym, którego podstawą była równość kondycji”<sup>93</sup>.

Zagadnienie: „Rousseau i Rewolucja Francuska” pozwala uzmysłowić fakt, że demokracja ma dwa oblicza. Wolność jednostek można interpretować w dwojaki sposób, powołując się na demokratyczne korzenie. „Czy [...] adematyczne poglądy Rousseau nie spowodowały, że demony, które liberalizm starał się okiełznać lub których nie dostrzegał, wyszły na światło dzienne? — zadaje współcześnie pytanie M. Król. Nie wiemy. Wiemy jednak na pewno, że Rousseau pomógł w odrzuceniu niesłychanie uproszczonego i przez to tak niebezpiecznego obrazu rzeczywistości społecznej, jaki niosło z sobą hurraoptymistyczne Oświecenie i że także ugruntował raz na zawsze przekonanie, iż rozwój wolności może pójść dwiema radykalnie odmiennymi drogami: indywidualistyczną i wspólnotową”<sup>94</sup>. „Praw-

<sup>91</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>92</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>94</sup> M. Król: *Historia myśli politycznej...*, s. 55.

dy o francuskim postrewolucyjnym społeczeństwie końca XVIII wieku szukać jednak wypadnie pośrodku; lokuje się ona między naiwnym entuzjazmem dla społeczeństwa »nowych Rzymian« a apokalipsą rozpasanych egoizmów. Więzy społeczne przeobraziły się w wyniku rewolucji, ale i wzmocniły dzięki [...] potrzebie (i skuteczności) działań zbiorowych<sup>95</sup>.

Rewolucja, jak podkreśla J. Baszkiewicz, stanowi w kulturze europejskiej model uniwersalny. Jej idea nie odnosi się ani do konkretnego społeczeństwa, ani konkretnego czasu. Jest „swoistym ideałem narodowo-universальnym. Jest on patriotyczny, narodowy, ale nie nacjonalistyczny. Jest zakrojony uniwersalnie, lecz nie ma jakiegoś imperialistycznego piętna. Po prostu w tym zwrotnym punkcie dziejów świata doświadczenia narodu francuskiego stawały się kolejną inkarnacją przeznaczeń całej ludzkości<sup>96</sup>. Co więcej, jak podkreśla ten autor, „Rewolucja Francuska po prostu nie została dokończona. Kolejne pokolenia rewolucyjnych marzycieli stawiały więc sobie za cel doprowadzenie jej do finału<sup>97</sup>. Rewolucyjny mit kolejno wybuchał w latach: 1830, 1848, 1871, 1917 i 1968. „W kulturze europejskiej tkwi nieustanna pokusa przekraczania rzeczywistości, modelowania jej wedle wygórowanych oczekiwań<sup>98</sup>. Każda jednak wizja bezkonfliktowego społeczeństwa „stwarza pokusę eliminowania i represjonowania<sup>99</sup> jednostek, które nie chcą się podporządkować wizji rewolucyjnych prawodawców.

Mit Rewolucji nie został obalony. Wolność i równość, o których pisał J.J. Rousseau, a które realizowali rewolucjoniści 1879 roku, nadal może być przedmiotem pragnień. „Nadzieja Nowego Czasu, Absolutnego Początku, Totalnej Młodości, jest, jak się zdaje, stałą i nigdy całkiem nie gasnącą formą życia duchowego ludzi. Nie należy sądzić, by nadzieja ta mogła być kiedykolwiek usunięta z kultury ani nawet, by to było pożądane. Jest ona pragnieniem unieważnienia przeszłości. Rewolucyjne fantazje czasów nowożytnych są historycznym wcieleniem owej nadziei. Jej formą oryginalną są eschatologie religijne, gdzie wiara w Nowy Czas, czyli zbawienie, zakładała oczyszczenie z win, błędów i grzechów czasu dawnego<sup>100</sup>.

<sup>95</sup> J. Baszkiewicz: *Nowy człowiek...*, s. 341.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 350.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 406.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 408.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>100</sup> L. Kołakowski: *Lektury studenckie...*, s. 20.