

Marek Mosakowski

Republikańska wspólnota troski i cnoty Maksymiliana Robespierre'a

7 maja 1794 roku, czyli 18 floréala nowego kalendarza republikańskiego, Maksymilian Robespierre wygłosił na forum Konwentu Narodowego słynną i niezwykle płomienną przemowę zatytułowaną *Raport sporządzony w imieniu Komitetu Ocalenia Publicznego o związkach między ideami religijnymi i moralnymi a zasadami republikańskimi oraz o świętach narodowych*¹. Na końcu tego raportu, w zasadzie dość obszernego i zadziwiającego wykładu o zgubnych konsekwencjach oświeceniowego liberalizmu i ateizmu, Robespierre uroczyście zadekretował wprowadzenie do harmonogramu nowych świąt republikańskich – oprócz wielu innych, choć nieco mniej ważnych – Święta Istoty Najwyższej. I postanowił, że cała Francja będzie je hucznie i gromadnie obchodzić już miesiąc później, 20 prairiała, czyli 8 czerwca, dokładnie w dniu, w którym w Kościele katolickim przypadała w roku 1794 liturgia Zesłania Ducha Świętego, symbolizująca niegdyś ustanowienie religii chrześcijańskiej i otwarcie ludzkości na jej prawdy

1 Podajemy tytuł oryginału: *Rapport fait au nom du Comité de salut Public par Maximilien Robespierre sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les Fêtes nationales.*

wiary² [Rudé 48]. Nowe święto państwowe Robespierre'a miało być zatem ideologicznym substytutem dawnych Zielonych Świątek i jako takie stanowić nowy początek, a przynajmniej inicjować kolejną świetlistą fazę rewolucji francuskiej.

Zarówno swoim rozmachem, jak i ponadczasowym przesłaniem – bo skierowanym przecież nie tylko do ludzi żyjących, lecz również i do potomności – Święto Istoty Najwyższej miało przyćmić wszystkie wcześniejsze rewolucyjne manifestacje, łącznie z monumentalnym Świętem Zjednoczenia z 10 sierpnia 1793 roku, zakrojonym na równie masową skalę i wyreżyserowanym w każdym najdrobniejszym szczególe przez malarza Jacques'a-Loüisa Davida w pierwszą rocznicę obalenia burbońskiej monarchii [Néret 55-56]. Czy trzeba dodawać, że w pogrążonej w terrorze Francji oficjalne zatwierdzenie tego święta musiało się z konieczności odbyć przez aklamację, bez najmniejszego sprzeciwu ze strony Konwentu Narodowego? Może jednak dziwić fakt, że francuscy deputowani, którzy zaledwie kilka miesięcy wcześniej, na przelomie roku 1793 i 1794, byli w swej przytłaczającej masie radykalnie antychrześcijańscy, stąd też tak bardzo niepokoiły ich różne przejawy mniej lub bardziej ewidentnych religijno-mistycznych ciągot Robespierre'a, tym razem niemalże jednogłośnie przyklasnęli jego pomysłowi nadania Republice Francuskiej sankcji transcendentnej i oparcia jej na trwałym fundamencie nowej państwowej religii – kulcie Istoty Najwyższej [Baszkiewicz 268-271].

To właśnie w przemowie z 7 maja 1794 roku Robespierre uznał, że Francuzi, którzy od dnia zdobycia Bastylii niestrudzenie – coraz szybciej i śmieiej zresztą – podążali ku wolności, równości i braterstwu, wyprzedzili na tej drodze wszystkie inne ludy o dwa tysiące lat. Jako tacy w pełni zasłużyli więc na to, by uznać ich za odrębny gatunek człowieka [Robespierre 444]! W tym wielkim dziejowym pochodzie ku ziemskiemu, społeczno-politycznemu zbawieniu wiodła ich jednak – jak ufnie sądził Robespierre – sama Opatrzność Boża. Niemożliwe dla niego było bowiem, by naród, który przez prawie trzysta stuleci gnuśniał biernie pod jarzmem kolejnych tyranizujących go królewskich dynastii, zwanych wówczas rasami, naród, który przez całą drugą połowę XVIII wieku musiał się przyglądać kompletnej degeneracji swoich politycznych i kulturowych elit, mógł sam z siebie i o własnych siłach zdobyć się na to, by nie tylko obalić tron i przykładowie ukarać uzurpatora Ludwika Kapeta, lecz także skutecznie odeprzeć atak skoalizowanej przeciwko Republice Francuskiej całej monarchicznej Euro-

2 Warto również zauważyć inną koincydencję – otóż 20 prairiala to w nowym kalendarzu rewolucyjnym dzień *décadi*, czyli dziesiąty dzień tygodnia, więc był to dzień świąteczny, nakładający się w roku 1794 na niedzielę ze starego chrześcijańskiego kalendarza.

py. Toteż w dalszej części swej przemowy, nieustannie wierząc w kierującą losami Rewolucji Opatrzność Bożą, Robespierre przypuścił frontalny atak na wszystkich przemądrzałych rezonerów oświecenia, którzy zbawcze moce owej Opatrzności zawsze wcześniej kwestionowali lub wręcz wyśmiewali. Zaczął od potępienia zgubnych praktyk społecznych wspomnianych już zdegenerowanych francuskich elit, odnosząc się konkretnie do ścisłego sojuszu francuskiej arystokracji liberalnej, wychowanej na antyabsolutystycznych pismach Boulainvilliersa i Monteskiusza, z prężną mieszczańską filozofią, sojuszu międzystanowego, unikatowego w całej ówczesnej kontynentalnej Europie, bo na tak wielką skalę i w tak harmonijnej formie rzeczywiście zaistniał on tylko w przedrewolucyjnej Francji, łącząc, jak słusznie mawiała Germaine de Staël, „wigor wolności i wdzięk dawnej uprzejmości” [Baczo 239]. Następnie Robespierre skrytykował indywidualistyczny oświeceniowy liberalizm i jego francuskich koryfeuszy spod znaku epikurejskiego ateizmu i materializmu, w tym również, a może przede wszystkim, libertynów „ze stajni” Diderota i szeroko rozumianej Encyklopedii. Co więcej, progresywne idee wielu wybitnych luminarzy rodzimej kultury z drugiej połowy XVIII wieku, oczywiście poza Rousseau, Robespierre uznał nie tylko za ideowe prazródło wszystkich bieżących – czytaj: frakcyjnych – konfliktów w łonie rewolucji, lecz za zło wcielone, zło samo w sobie, a zatem zło absolutne [Robespierre 454]! I w ten sposób, walcząc zaciekle w swej przemowie z różnymi odmianami laicyzmu i ateizmu, które zainspirowała we Francji „bezwstydna” i „zdemoralizowana” do cna filozofia oświecenia i które w latach 1789–1794 całkowicie zdominowały krajową scenę polityczną, Robespierre ściśle powiązał dalsze losy rewolucji francuskiej z Opatrznością Bożą, nieśmiertelnością duszy i cnotą. To właśnie kult cnoty, rozumianej przez Robespierre’a jako bezwarunkowy altruizm człowieka, który znajduje swe prawdziwe i zarazem jedyne powołanie w bezgranicznej trosce o dobro bliźniego, miał tchnąć w rewolucję francuską nowego, ożywczego ducha, dodać jej wigoru i tym samym zaprowadzić nadal poszukującą swej najwłaściwszej drogi Francję do bram utopijnego miasta wiecznej szczęśliwości.

Jedną z najbardziej skutecznych metod na przyspieszenie tempa owej zbiorowej pielgrzymki Francuzów ku republikańskiemu i moralnemu spełnieniu w cnocie altruizmu miał być Wielki Terror, oficjalnie zadekretowany zaledwie dwa dni po Świącie Istoty Najwyższej, gdy weszła w życie słynna i brzemienna w skutki ustawa z 22 prairiala (10 czerwca 1794 r.). Wprawdzie jej drakońskie paragrafy obowiązywały we Francji zaledwie przez siedem tygodni, w porównaniu ze wszystkimi wcześniejszymi fazami terroru oznaczały jednak wielkie wzmoczenie działalności Trybunału Rewolucyjnego. I rzeczywiście ostrze gilotyny w ciągu owych niesławnych siedmiu tygodni zgładziło więcej ofiar niż przez cały dotychczasowy okres rewolucji. Jednakże

radyzm ustawy z 22 prairiala okazał się dla Francuzów, szczególnie dla samej klasy rządzącej, na tyle nieznośny, że w konsekwencji doprowadził do burzliwych wydarzeń 9 thermidora – do upadku Robespierre’a i jego najwierniejszych akolitów, którzy już nazajutrz po przewrocie musieli wejść na szafot wraz ze swym obalonym ku powszechnej radości idolem [Palmer 380-384].

Dla Robespierre’a Wielki Terror, punkt kulminacyjny rewolucji francuskiej, był i zarazem musiał być zjawiskiem wyjątkowym w całej historii ludzkości – zdarzeniem gwałtownym i pełnym nigdzie niespotykanych wcześniej aktów instytucjonalnej przemocy. I jako taki Wielki Terror oznaczał nieuchronne wyjście wszystkich tworzących francuską wspólnotę narodową obywateli z normatywnego obszaru prawa stanowionego oraz ich równie nieuchronny powrót do stanu natury z całą rozciągłością jego okrucieństw, jego bolączek i dylematów. Jednym słowem Wielki Terror oznaczał ich świadomy antropologiczny regres, nawet jeśli miał to być regres chwilowy, trwający przez krótki, choć bliżej nieokreślony czas [Gueniffey 301]. Skąd konieczność owego regresu? Otóż w stanie natury, w jego klasycznej i dobrze znanej wersji z pism Hobbesa, każdy człowiek, niepewny tak jutra, jak i utrzymania owoców swojego przemysłu, troszczył się wyłącznie o to, by udało mu się zachować własne biologiczne istnienie, niezależnie od użytych metod i środków, wszystkich opartych na nagiej, brutalnej sile i doraźnie stosowanej przemocy. W takim stanie natury, gdzie życie ludzkie było „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” [Hobbes 110], każdy napotkany przez człowieka drugi człowiek był jego potencjalnym wrogiem i jako taki stanowił dla niego śmiertelne zagrożenie. Więc w razie konieczności – a taka prawie nigdy nie przestawała zachodzić – ów wróg musiał być natychmiast i beznamiętnie uśmiercony. Tę drastyczną logikę uzasadniał bowiem zwykły biologiczny instynkt przetrwania. Ale logika ta odnosiła się przecież nie tylko do ciągłej wojny wszystkich ze wszystkimi w stanie natury, lecz także do każdej bez wyjątku wojny prowadzonej w stanie społecznienia, nawet tej postrzeganej już od czasów Grocjusza w sposób nowoczesny, wojny obwarowanej na przestrzeni XVII i XVIII wieku różnymi humanizującymi ją teoriami prawa. Bo przecież każdy walczący na wojnie żołnierz, który nie zlikwidował uprzedzająco żołnierza z armii swego wroga, nawet na najbardziej humanitarnej i nowoczesnej z wojen, dawał mu tylko okazję do zabicia jego samego w słusznym skądinąd akcie prewencyjnej obrony własnej. Rewolucja francuska w fazie Wielkiego Terroru była zatem dla Robespierre’a ową nieuchronną wojną o fizyczne przetrwanie republiki! Co więcej, wojną totalną, bezlitosną, z konieczności opartą na bezprecedensowej przemocy, bliższą w swej głęboko pierwotnej i samoobronnej istocie skrajnym antagonizmom

międzyludzkiem istniejącym w czystym stanie natury niż mediatyzowanym i cywilizowanym antagonizmom stanu społecznienia [Gueniffey 301].

I tu pojawia się swoisty paradoks Robespierre'a związany chociażby z kwestią kary śmierci. O ile w pierwszej fazie rewolucji francuskiej, do czasów ustanowienia jesienią 1792 roku reżimu republikańskiego, Robespierre – działając ściśle na gruncie prawnym liberalnej monarchii konstytucyjnej – był jednym z najbardziej elokwentnych adwokatów całkowitego zniesienia tej kary, o czym świadczy chociażby jego słynna abolicjonistyczna przemowa wygłoszona z trybuny Zgromadzenia Narodowego 30 maja 1791 roku [*Réimpression* 547], o tyle w okresie rządów Terroru, gdy na początku jesieni 1793 roku prawo pozytywne i konstytucja zostały w targanej wojną Francji prawie w całości zawieszane do czasów pokoju, bezlitosna likwidacja w majestacie prawa wszystkich realnych lub też potencjalnych wrogów ludu francuskiego i samej rewolucji stała się w jego wyobrażeniach naczelnym obowiązkiem każdego prawdziwego francuskiego patrioty i obywatela. Ten patriotyczny obowiązek w pełni uzasadniało bowiem archaiczne, dobrze znane ze stanu natury pragnienie samozachowania jednostki, zuniwersalizowane i wyniesione tym razem na znacznie wyższy poziom republikańskiej i narodowej wspólnoty interesów i celów.

Niestety republikańskiej wspólnoty – najwspanialszej ze wszystkich innych wspólnot, owej integralnej i niepodzielnej prajedni troszczących się o siebie wzajemnie altruistów – w każdym momencie rewolucji groziło unicestwienie ze strony czyhających zewsząd sił monarchicznej reakcji [Gueniffey 301]. Więc każdy patriotyczny republikanin musiał bronić jej w równie archaiczny i bezlitosny sposób, jak człowiek w stanie natury bronił swej własnej fizycznej egzystencji. Albowiem patriota roku II Republiki Francuskiej, ochoczy świadek coraz częściej inscenizowanych zarówno w Paryżu, jak i na prowincji krwawych spektakli gilotyny czy też masowych rozstrzeliwań w Lyonie i Tulonie lub zatopień rojalistów w wandejskiej Loarze, co więcej, patriota, który dla najwyższego dobra ojczyzny gotów był konkurować z innymi współobywatelami o zaszczytną funkcję „gilotynera”, to bezlitosny i niewzruszony człowiek biologiczny, człowiek, który powrócił na chwilę do stanu natury, by uśmiercić wszystkich bez wyjątku wrogów równościowej i godnościowej rewolucji ludu francuskiego [Berriat-Saint-Prix 274-275]. Tylko w ten sposób ów prawdziwy patriota-obywatel sam mógł zachować życie, a wraz z nim mógł je zachować wielki etyczny kolektyw wszystkich pozostałych republikańskich jednostek. Każdy pojedynczy wróg republikanizmu był wszakże jego własnym zaprzysiężonym wrogiem. Dopiero po pełnym zwycięstwie rewolucji, po ostatecznym rozgromieniu śmiertcionośnych sił zła, które obejmowały wszystko, co choćby śladowo łączyło się z mental-

nymi i materialnymi zlogami społeczno-politycznych struktur dawnego ustroju, można było zbudować we Francji wiekiusty obszar prawa cnoty, z którego terror, środek doraźny i tymczasowy, miałby już na zawsze zniknąć [Gueniffey 301].

Specyficzną wizję cnoty Robespierre'a, rozumianej jako uniwersalny, oparty na trosce „panaltruizm”, i jego obsesyjny wręcz kult dla tej idei cechuje absolutna konsekwencja, która ujawniła się już w latach jego wczesnej młodości i trwała nieprzerwanie aż do jego śmierci na szafocie. Błędem byłoby jednak doszukiwać się śladów owej altruistyczno-panteistycznej wizji Robespierre'a w koncepcjach etycznych Spinozy, który nieco ponad wiek wcześniej mówił o celach i interesach jednej, niepodzielnej ogólnoludzkiej wspólnoty niemalże to samo, co przyszedł dyktator rewolucji francuskiej, i w którym Jonathan Irvine Israel, słusznie lub nie, dostrzegł twórcę radykalnego Oświecenia [Żelazna 75]. Robespierre, podobnie zresztą jak absolutna większość francuskich myślicieli społecznych XVIII wieku, nigdy Spinozy nie czytał, jeśli w ogóle o nim kiedykolwiek słyszał, toteż nie znalazł żadnej ze szlachetnych i głęboko humanistycznych idei zawartych w jego *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej*, nawet jeśli pod wieloma z nich mógłby w pełni się podpisać, choćby pod taką oto:

Nie ma przeto dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka. Ludzie, powiadam, nie mogą sobie życzyć dla zachowania swego istnienia nic cenniejszego nad to, żeby wszyscy we wszystkim tak się zgadzali, aby dusze i ciała wszystkich stanowiły jakby jedną duszę i jedno ciało, aby wszyscy razem, o ile mogą, usiłowali zachować swe istnienie oraz żeby wszyscy razem starali się o wspólny wszystkim pożytek. Stąd wynika, że ludzie kierujący się rozumem, to znaczy ludzie dbający o swój pożytek za przewodem rozumu, nie pragną dla siebie niczego, czego by nie życzyli i innym ludziom, a zatem są sprawiedliwi, wierni i zacni [Spinoza 262].

Liczne ślady spinozjańskiego myślenia o jednej duszy, jednym ciele, jednym „wspólnym wszystkim pożytku” i powszechnej jednomysłności całej wspólnoty narodowej, jeśli nie całej ludzkości, można odnaleźć u Robespierre'a jeszcze na długo przed rewolucją. Ale to tylko przypadkowa zbieżność poglądów. W latach 80. XVIII wieku, gdy w swym rodzinnym mieście Arras Robespierre pracował jako prowincjonalny adwokat specjalizujący się w zawiłościach prawa feudalnego, dał się poznać jako wielki obrońca wdów i sierot, a także, co bardzo dla niego charakterystyczne, dyskryminowanych przez to prawo bękartów. Głośnym echem odbiła się również jego apelacja sądowa z 1783 roku w obronie pewnego miejscowego właściciela

ziemskiego o nazwisku Vissery de Bois-Valé, który jako pierwszy w okolicy, ku zgrozie antyoswieceniowych tradycjonalistów i wrogów nowoczesnej nauki, odważył się zamontować na dachu swojej posiadłości piorunochron [Riskin 183-184]. Tak oto Robespierre stał się słynnym w całej prowincji orędownikiem ludzi uciśnionych, wykluczonych i pogardzanych przez uprzywilejowane elity, słowem jedynym skutecznym obrońcą wszelkiej maści ofiar nierówności społecznych, klasowych przesądów i religijnych zabobonów inherentnych dla dawnego ustroju – w chwili, gdy ustrój ten zbliżał się już nieuchronnie do końca.

Robespierre, co zresztą typowe dla całego pokolenia przyszłych rewolucjonistów, urodzonych w latach 50. i 60. XVIII wieku, był wielkim admiratorem myśli Jana Jakuba Rousseau, zwłaszcza jego pełnych patosu wizji Sparty i republikańskiego Rzymu, przeciwstawionych Atenom „przemądrzałych” filozofów i Rzymowi „pysznych” imperatorów i tyranów. Ale nie w *Umowie społecznej* Rousseau, która skądinąd stanowiła dla Robespierre’a wielką inspirację, i nie w Spinozie, o którym już wspomnieliśmy, leży intelektualny fundament jego koncepcji cnoty rozumianej jako troska o drugiego człowieka, jako wewnętrzny imperatyw bezgranicznej i bezwarunkowej miłości do bliźniego. Fundament ten można raczej znaleźć w pismach Samuela Pufendorfa, niemieckiego teoretyka prawa natury z końca XVII wieku i twórcy prawa międzynarodowego [Gueniffey 303]. Różnica między Pufendorfem a innymi teoretykami umowy społecznej – takimi jak Hobbes, Locke czy nawet sam Rousseau – polegała na tym, że o ile ci ostatni, mimo ewidentnych i sporych rozbieżności w ich teoriach, zgodnie dopatrywali się w umowie społecznej jednorazowego aktu historycznego, czyli tworzenia czysto ludzkiego, a zatem sztucznego *par excellence*, o tyle dla Pufendorfa, a w ślad za nim dla Robespierre’a, wszelkie treści umowy społecznej wywodziły się bezpośrednio z praw natury, więc jako takie były ahisteryczne. Co więcej, miały one sankcję transcendentną, bo zostały zadekretowane odwiecznie przez samego Boga i zapisane w ludzkiej duszy jako absolutne. Nie był to oczywiście Bóg wymyślony przez średniowieczną teologię, której najwybitniejszy przedstawiciel, św. Tomasz z Akwinu, nauczał o miłości do Boga jako umiłowaniu hierarchii, nakazując zarazem wszystkim poddanym czcić z pokorą w każdym królu i monarsze bożego pomazańca, lecz Bóg altruizmu i egalitaryzmu, który wedle Robespierre’a stworzył człowieka po to, by ten doskonalił się moralnie w bezwzględnym szacunku dla godności i dobrostanu każdego innego człowieka. Tak stworzony przez Boga człowiek miał stać na straży wartości, które rewolucja francuska w fazie republikańskiej uznała za swe niezbywalne credo, czyli wolności, równości i przede wszystkim braterstwa. Cnota altruizmu i troski była bowiem dla Pufendorfa i Robespierre’a zadekretowana przez Boga jako nadrzędny cel

człowieka – jego wyłączone przeznaczenie – zanim jeszcze tenże zdążył wyjść ze stanu natury i się uspołecnić. Tym samym porządek uspołecznienia nie był historycznym tworem ludzkiego pragmatyzmu, wynikającym z racjonalnego skądinąd pragnienia człowieka, by ułożyć sobie jak najbardziej owocne relacje z innymi członkami politycznej wspólnoty, o czym zgodnie, mimo znacznych różnic w koncepcji suwerena, pisali Hobbes, Locke i Rousseau, lecz dziełem Boga, który powołał owego człowieka do istnienia właśnie po to, by uspołecznił się wyłącznie na fundamencie altruizmu i troski. Jednym słowem człowiek, stworzony przez Boga do jak najwznioślejszych celów, miał się w społeczeństwie doskonalić jako istota etyczna, a nie podmiot pragmatyczny, czytaj: liberalny.

Robespierre’owi całkowicie obca była oświeceniowa koncepcja doskonalenia się człowieka zarówno w wydaniu Locke’a, jak i później francuskich fizjokratów, którzy popospołu dowodzili, że społeczeństwo, w przeciwieństwie do stanu natury, jest tym właśnie miejscem, miejscem jedynym zresztą, gdzie człowiek może maksymalnie rozwinąć swą istotową zdolność do doskonalenia się jako racjonalny i przedsiębiorczy indywidualista, jako *homo oeconomicus*, który umiejętnie korzystając z przyrodzonych mu talentów, dąży przede wszystkim do pomnażania własnego szczęścia, czytaj: bogactwa, szczęście zaś innych, na zasadzie oświeconego interesu własnego, jest wyłącznie – jak u Adama Smitha – owego indywidualnego szczęścia mniej lub bardziej przypadkowym epifenomenem. Wedle Robespierre’a doskonalenie się człowieka w społeczności nie polegało zatem na rozwoju jego indywidualnych talentów i przedsiębiorczości i tym samym na przyczynianiu się do dobra i pożytku wspólnego wyłącznie mimochodem, lecz raczej na rozwoju cnoty opartej na trosce i na głębokim, wewnętrznym poczuciu solidarności człowieka z innymi cierpiącymi i zawsze potrzebującymi wsparcia bliźnimi [Gueniffey 303].

Społeczna antropologia Robespierre’a wydaje się zadziwiająco prosta. I niewątpliwie ma w sobie pewien rys przednowoczesnego, w gruncie rzeczy konserwatywnego archaizmu. Człowiek Robespierre’a nie dąży bowiem do tego, by rozwijać swoje indywidualne talenty i czerpać z nich wymierne korzyści tylko dla siebie. Koncepcje Robespierre’a znajdują się pod tym względem na antypodach typowych dla oświeceniowej wizji człowieka rozumianego jako indywidualizm liberalny, które cechuje racjonalnie wykorzystywany i utylitarnie praktykowany egoizm. Jego człowiek słyszy raczej w głębi własnej jaźni jakiś odwieczny wewnętrzny głos, który nakazuje mu doskonalić w sobie cnotę altruizmu i troski, z której owoców czerpać będą obficie wszyscy pozostali członkowie społeczeństwa. Toteż zarówno struktura, jak i natura praw i obowiązków człowieka w wydaniu Robespierre’a rozbiegają się, wbrew słusznym skądinąd przypuszczeniom, z tezami umowy społecznej Rousseau, którą tenże

sam przecież uznał za twór sztuczny, oparty na konwencji, a zatem wtórny i warunkowany historycznie. Nie pisma stricte polityczne Rousseau były więc bezpośrednią inspiracją dla Robespierre'a, lecz raczej słynne panteistyczne wyznanie wiary sabaudzkiego wikariusza z IV księgi *Emila*, gdzie każda cnota, każdy przejaw altruizmu i najtymniejsze poczucie istnienia człowieka są ściśle sprzężone z odwiecznym i niezmiennym scenariuszem Boga, który domaga się od tegoż człowieka przede wszystkim miłości wobec bliźniego i gotowości każdorazowego niesienia mu pomocy w razie najmniejszej nawet potrzeby. Ów odwieczny, niezmienny i naturalny scenariusz Boga, w który wierzył Rousseau w *Emilu*, a za nim mistyk Robespierre, przypomina cykliczność stoickiego logosu. Wchodząc w głąb swej istoty, człowiek natrafia bowiem na odwiecznie zapisane w niej dobro, które zdegradowała w nim fałszywie uspołecniająca kultura. Tam też, w głębi siebie, człowiek odnajduje ów boski porządek wszechrzeczy, pierwotny wobec późniejszych umów i wszelkich innych konwencji społeczno-politycznych. Tam też czuje nierozzerwalną więź z innymi ludźmi i zyskuje kojącą świadomość, że będąc wprawdzie narzędziem Boga, jest zarazem częścią pewnego wielkiego, wszechogarniającego systemu, częścią pewnej odwiecznej i przedwiecznej moralnej wspólnoty wzajemnie troszczących się o siebie ludzi, wspólnoty niepodzielnej, w której, jak twierdzi w *Emilu* Rousseau, wszystko oczywiście jest i musi być dobre [Rousseau 603].

Robespierre wierzy zatem, zgodnie z mistyczną narracją sabaudzkiego wikariusza z *Emila* Rousseau, że prawa i obowiązki człowieka nie biorą się z uspołecnienia, lecz są integralnie wpisane w jego duszę, w jego najgłębszą istotę, w samą naturę rzeczy, mówiąc krótko, istnieją autonomicznie, niezależnie od aktów woli i wtórnych międzyludzkich umów. Człowiek Robespierre'a jestznaczony przez Boga nieusuwalnym moralnym dobrem już w stanie natury. Jan Jakub Rousseau, myśliciel niekonsekwentny i pełen paradoksów, wyrażał na ten temat różne opinie w zależności od tego, co i kiedy komentował. W swoich pismach stricte politycznych Rousseau dowodził przecież, że człowiek z natury nie jest ani zły, ani dobry. Jest amoralny, działając samotnie poza obszarem dobra i zła. Co więcej, wedle Rousseau, teoretyka polityki, podstawowe kryteria wartości etycznych mogły się pojawić dopiero wraz z powstaniem pierwszych zrębów społeczeństwa. Ale w *Emilu* ten sam Rousseau dowodził czegoś zupełnie innego – tu prawa i obowiązki wpisane przez Boga w samo jądro istoty człowieka, czyli w jego duszę, czyniły go dobrym już na starcie, odwiecznie i przedwiecznie. Co więcej, wiodły go ku cnotliwemu uczestnictwu w pewnej niepodzielnej etycznej całości, w ramach której indywidualizm jawił się jako największe zło, by nie rzec grzech pierworodny, skazujący perfekcyjnego skądinąd boskiego stwora, czyli cały wszechświat. Tak oto bardziej wierny mistycznemu

przesłaniu *Emila* niż stricte politologicznym treściom *Umowy społecznej* Robespierre złączył rewolucyjną przestrzeń narodu francuskiego nie tylko z przestrzenią ogólnoludzkich dziejów, lecz także z niepodzielną kosmiczną przestrzenią *physis*.

Jeśli czytać uważnie przemowę Robespierre'a z 7 maja 1794 roku, zastanawia w niej jeszcze jeden bardzo charakterystyczny dla jego integrystycznego republikańskiego myślenia element, a mianowicie brak odniesień do zapisów *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, tak oczywistego – mogłoby się zdawać – fundamentu zarówno oświeceniowej, jak i rewolucyjnej ideologii. Czyż rewolucja francuska nie od niej właśnie się zaczęła i nie z niej czerpała wszystkie swoje późniejsze treści? 20 maja 1789 roku w zbuntowanej Francji ukonstytuowało się Zgromadzenie Narodowe, które wbrew odwiecznym prawom fundamentalnym monarchii francuskiej ogłosiło się jedynym prawomocnym depozytariuszem woli narodu, zastępując obalone i uznane za nieadekwatne Stany Generalne. Robespierre jako wytrawny prawnik-feudysta doskonale zdawał sobie sprawę z nielegalności aktu założycielskiego rewolucji, choć słusznie zarazem twierdził, że nie można robić rewolucji bez rewolucji [Markov and Soboul 211]. 14 lipca została zburzona Bastylia, symbol absolutystycznego ucisku, a podczas pamiętnej nocy z 4 na 5 sierpnia upojona patriotyzmem francuska szlachta własnoręcznie, zresztą w zadziwiającym historyków jeszcze do dziś autodestrukcyjnym szale, zniósła we Francji system feudalny [Vovelle 132-134]. 26 sierpnia 1789 roku Konstytuanta zatwierdziła z kolei *Deklarację praw człowieka i obywatela*, która do czasu wprowadzenia we Francji realnej konstytucji, 13 września 1791 roku, regulowała zastępczo wszystkie aspekty życia społeczno-politycznego kraju [Markov and Soboul 101], dając milionom Francuzów prześladowanych dotąd przez monarchię absolutną nie tylko prawną, lecz także i mentalną matrycę dla różnych emancypacyjnych projektów i rewindykacji – ucząc ich o przyrodzonej wolności i godności ludzkiej istoty. Te wywiedzione bezpośrednio z rozumu i z natury prawa uznano za niepodważalny fundament człowieczeństwa, prawa, które w czasach francuskiej monarchii konstytucyjnej, aż do jej upadku 10 sierpnia 1792 roku, będą zresztą traktowane jako „oczywista oczywistość” i respektowane przez wszystkich obywateli bez wyjątku. Czy nie na nie właśnie powoływał się w swojej obronie sam Ludwik XVI, gdy w grudniu 1792 roku został postawiony przed sądem rewolucji? Nikt we Francji nie miał wątpliwości, że jego proces, a potem egzekucja radykalnie różniły się ze szczytnymi ideami *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Wysłanie króla na gilotynę było przecież wyrokiem stricte politycznym, wydanym z rażącym pogwałceniem zarówno litery, jak i ducha owej *Deklaracji*. Zresztą sam Robespierre, jeszcze nie tak dawno temu nieprzejednany krytyk kary śmierci, mówił podczas królewskiego procesu o alternatywie: albo

król, albo republika, dodając przy tym, że Francja toczyła z monarchiczną tyranią zażartą wojnę, którą bezwzględnie musiała wygrać – oczywiście uśmiercając króla [Martin 187].

Tak oto 7 maja 1794 roku, gdy Robespierre czytał w Konwencji Narodowym *Raport sporządzony w imieniu Komitetu Ocalenia Publicznego o związkach między ideami religijnymi i moralnymi a zasadami republikańskimi oraz o świętach narodowych*, jego mistyczna wizja prawdziwych celów ludzkości niewiele miała wspólnego z antropologią wyłożoną w duchu oświeceniowego optymizmu i liberalizmu w *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 roku. Wszystko bowiem w ciągu pięciu lat uległo nad Sekwaną radykalnemu przeobrażeniu. 10 sierpnia 1792 roku upadła we Francji najstarsza w Europie monarchia, trwająca nieprzerwanie przez trzynaście wieków, 21 września została zaś proklamowana republika. 24 czerwca 1793 roku ogłoszono jej konstytucję, która w teorii miała obowiązywać od 10 sierpnia 1793 roku, po zatwierdzeniu jej w referendum, choć ze względu na wojny toczone przez młodą republikę na wielu frontach jednocześnie nigdy tak naprawdę nie nabrała ona mocy prawnej. Ową republikańską konstytucję otwiera preambuła w postaci drugiej, bardzo zmienionej wersji *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, jeśli porównać ją z jej poprzedniczką sprzed czterech lat. I o ile tekst Deklaracji z 1789 roku, powszechnie uznawany za jeden z najwybitniejszych pomników kultury zachodniej i nadal cytowany we wszystkich podręcznikach historii, kładł główny nacisk na wolność oraz indywidualizm, o którym sto lat wcześniej tak wymownie perorowali John Locke i wielu innych myślicieli społeczno-politycznych XVII i XVIII wieku, i na prawa człowieka rozumiane jako prawa sprawczej, racjonalnej i w pełni autonomicznej jednostki poszukującej osobistego szczęścia i spełnienia, o tyle republikańska Deklaracja z czerwca 1793 roku faworyzowała społeczeństwo egalitarne, czerpiąc natchnienie z zupełnie innych źródeł niż oświeceniowy liberalizm [Markov and Soboul 244-245]. *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 roku za swój fundament obrała wolność i równość wszystkich jednostek wobec prawa, natomiast jej republikańska wersja z 1793 roku zwracała szczególną uwagę na trzeci element rewolucyjnego credo, czyli braterstwo rozumiane jako *spiritus movens* republikańskiej wspólnoty, opartej na cnocie solidarności i troski o każdą potrzebującą wsparcia osobę [Jacouty 105]. W tej drugiej Deklaracji pojawia się również inna nieobecna w jej poprzedniczej kwestia. Zgodnie z jej republikańskim duchem każdy obywatel Francji miał bowiem nie tylko prawa, lecz również, a może przede wszystkim, obowiązki. Obowiązki wobec pozostałych członków politycznej wspólnoty – w istocie wobec całej republiki i całego ludu francuskiego! Właśnie respektowania tych wspólnotowych i republikańskich obowiązków zawsze domagał się od francuskiego obywatela Robespierre, który w momencie gdy Deklaracja

z 1793 roku była zatwierdzana, przymierzał się już do przejścia niepodzielnych rządów nad Francją jako nowo mianowany 27 lipca członek Komitetu Ocalenia Publicznego [Martin 215-218].

Toteż w swojej przemowie z 7 maja 1794 roku Robespierre nie mówi o tym, co jednostka ma prawo czynić, lecz raczej o tym, co czynić powinna. Mówi jasno i wyraźnie o różnych obowiązkach człowieka wobec pozostałych członków wspólnoty. Te z kolei rozpiisał na czterech odrębnych poziomach – rozwijając ich nieco zawężoną wykładnię z *Deklaracji praw człowieka i obywatela* w jej wersji z 1793 roku, która w tej materii przewidywała tylko dwa poziomy. Na pierwszym wiązała jednego obywatela z drugim na płaszczyźnie ich czysto pragmatycznych relacji z życia codziennego, na drugim zaś wikłała wszystkich obywateli w sieć abstrakcyjnych obowiązków wobec Republiki Francuskiej i całej narodowej wspólnoty. 7 maja 1794 roku Robespierre uzupełnił te poziomy o dwa dodatkowe, które wzięte razem – jeśli posłużyć się myślą stoicką – odpowiadają czterem kołom koncentrycznym angażującym jednostkę w całość jej relacji ze światem społecznym i szeroko rozumianym kosmosem [Tatarkiewicz 135]. Oto jak wedle Robespierre’a owe cztery poziomy obowiązków wyglądają: obowiązek wobec bliźniego, obowiązek wobec republiki, obowiązek wobec ludzkości i wreszcie obowiązek wobec Istoty Najwyższej, która wszystkie poziomy, czy też – myśląc po stoicku – koła, spajała w jedną organiczną całość. I o ile trzeci poziom obowiązków wskazany przez Robespierre’a w maju 1794 roku, czyli obowiązek wobec ludzkości, w republikańskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1793 roku w mniej lub bardziej śladowej formie już się pojawił, o tyle czwartego poziomu, nawiązującego bezpośrednio do samej Transcendencji, w niej brak.

Zauważmy, że koncepcja praw człowieka, czy też praw obywatela, dla której pod koniec swej kariery politycznej Robespierre nie przejawiał szczególnej uwagi, łączy się nieodzownie ze społecznym pluralizmem – z obszarem silnego zróżnicowania jednostek i ich nieusuwalnej indywidualizacji. I jako taka koncepcja ta może się pojawić tylko w szczególnej przestrzeni politycznej, w której racjonalni, samoświadomi i stanowiący o samych sobie obywatele tworzą sieć relacji opartych na nieustannym dowartościowywaniu autonomii ludzkiego podmiotu i bezdyskusyjnym uznaniu jego ontologicznej niezależności od wszystkich innych podmiotów [Środa 63-64]. Nie przez przypadek tak rozumiany podmiot, podmiot odrębny i wyemancypowany, często bywał przez różnych myślicieli metaforyzowany jako wolny, niewikłany politycznie atom, społeczeństwo liberalne zaś jako społeczeństwo mniej lub bardziej skrajnie zatomizowane. Zresztą w przypadku Margaret Thatcher słyszeliśmy wręcz, że społeczeństwa w ogóle nie ma, bo są tylko jednostki. Demokracja liberalna rzeczywiście postrzega

społeczeństwo jako zbiór wolnych, luźno związanych ze sobą atomów i wiele atramentu zużyto, by ujawnić różne odcienie związanych z tym bolączek. Wystarczy sięgnąć po Alexis de Tocqueville'a, który w swoim klasycznym dziele *O demokracji w Ameryce* jako pierwszy opisał zjawisko społecznej atomizacji. I zarazem uznał ludzkie atomy za zbyt ruchliwe i niecierpliwie [Tocqueville 464]. Współczesny krytyk społeczeństwa owych skrajnie zindywidualizowanych i migotliwych atomów, Charles Taylor, omawiając w książce *The Ethics of Authenticity* cały szereg problemów i dylematów późnej nowoczesności, zwraca uwagę na nieautentyczną kulturę pokolenia ludzi na wskroś narcystycznych, całkowicie wyalienowanych ze wspólnoty, skoncentrowanych – przy utraceniu wszelkich wspólnotowych horyzontów znaczeń – na samych sobie, pokolenia, które w ślad za innymi krytykami współczesnego liberalizmu Taylor nazywa *me generation* [13-24].

Ale w wizjach Robespierre'a w republice francuskiej, jednej i niepodzielnej, na takie niezależne, liberalne i tym samym wyalienowane podmioty miejsca być nie może. Jego republikańska wspólnota jest raczej spójnym, organicznym zespołem, w którym każdy obywatel powinien pokonać swój egoizm, znosząc zarazem przeciwieństwa między interesem jednostkowym a interesem społecznym. Nie przez przypadek Robespierre stoik odrzucał epikurejski atomizm i materializm na rzecz pleromy, owej mistycznej i panteistycznej pełni bytu. Zatem obywatel Republiki Francuskiej miał wedle Robespierre'a nie tyle prawa, ile przede wszystkim obowiązki – i jako taki musiał się solidaryzować z całym zawsze potrzebującym go narodem oraz troszczyć się o dobro wszystkich jego członków bez wyjątku. Tę jakże szlachetną i zarazem bezalternatywną postawę, opartą na afirmacji poczucia wspólnotowego obowiązku, stoicka etyka określa greckim słowem *kathékon*, które znamionuje „wieczne i niezniszczalne prawo pochodzące od wiecznego logosu” [Reale 422]. W przemowie Robespierre'a z 7 maja 1794 roku ujawnia się zatem stoicka teoria czterech kół obowiązków człowieka: wobec siebie jako jednostki, wobec rodziny jako podstawowej komórki społecznej, wobec państwa jako zbioru owych komórek i wreszcie wobec całej ludzkości. Koła te coraz szerzej obejmują ludzki podmiot, który „musi sprowadzić obwody tych kół do ośrodka” [Tatarkiewicz 135]. A owym ośrodkiem jest on sam jako świadoma i w pełni zaangażowana społecznie jednostka, zanurzona w rozszerzającej się z każdym kolejnym kołem wielkiej ogólnoludzkiej wspólnoty. I tylko wtedy, gdy podmiot pozbędzie się swego pierwotnego, nieracjonalnego w gruncie rzeczy egoizmu, może osiągnąć współlistność z całym wszechświatem jako jedną i niepodzielną substancją opartą na nocy republikańskiego altruizmu i trosce o każdego współobywatela. Tak właśnie wyobrażał sobie Robespierre wielkie historyczne zadanie, które wiosną 1794 roku stanęło przed rewolucją i całym francuskim ludem, zadanie, którego

trudną, jeśli w ogóle możliwą realizację miało ułatwić wprowadzenie Świętej Istoty Najwyższej i nowej państwowej religii obywatelskiej opartej na cnotcie.

7 maja 1794 roku Robespierre pragnął zatem nadać rewolucji francuskiej, w której widział najwspanialszy społeczno-polityczny projekt wszech czasów, nowy dziejowy sens. Chciał wprowadzić republikańską Francję na nieznaną jej wcześniej, mistyczne tory i zarazem wskazać jej wielką ogólnościową misję. Usiłował również, co wcale nie jest mniej ważne, zażegnać niebezpieczeństwo skostnienia samej rewolucji, przed którym na początku 1794 roku przestrzegał deputowanych do Konwentu Narodowego Louis Antoine de Saint-Just, jeden z najbliższych i najbardziej zaufanych współpracowników Robespierre'a, gdy mówił, że „Rewolucja zakrzepła, wszelkie zasady osłabły, i pozostały jedynie czerwone czapki frygijskie noszone przez intrygę” [de Saint-Just 1141]. Ale po thermidoriańskim przewrocie ostatecznie zwyciężyła właśnie owa zakamuflowana, przebrana w rewolucyjne alegorie intryga, którą nieprzekupny i niewzruszony Robespierre nadaremnie próbował stłamsić i wyplewić, wysyłając wiosną 1794 roku kolejne fale swych skorpupowanych do cna współpracowników na gilotynę, w tym być może największego z defraudantów i kombinatorów, Dantona. Dlatego właśnie w końcu musiał odejść on sam. Po jego upadku zatryumfowały zwykły arcy-ludzki egoizm oraz mieszczański, liberalny i na wskroś indywidualistyczny pęd do robienia kariery i pieniędzy. Na placu boju pozostali cyniczni politycy, aferzyści i kanciarze, tacy jak choćby Paul Barras, którzy służąc wiernie Robespierre'owi, byli zarazem przerażeni jego coraz bardziej postępującą od jesieni 1793 roku obsesją nierealnej, niemożliwej i w gruncie rzeczy nikomu niepotrzebnej cnoty altruistycznego samowyrzeczenia, sycącej się w dodatku krwawym terrorem. Zwłaszcza że większość owych cynicznych polityków, aferzystów i kanciarzy dość szybko i bardzo zrećźnie zdążyła się uwłaszczyć na skonfiskowanych majątkach francuskiego Kościoła i szlachty i to ona stworzyła nazajutrz po przewrocie podwaliny Dyrektoriatu, by swe zdobycze zachować. Mistyczno-równościowy fantazmat Robespierre'a musiał zatem ustąpić miejsca sile przyziemnych ludzkich namiętności. Ale to właśnie postthermidoriańska faza rewolucji francuskiej, gdy wszelkie ideały altruizmu, troski i braterstwa upadły, utorowała Francji drogę do dojrzałego mieszczańskiego kapitalizmu.

LISTA PRAC CYTOWANYCH

- Baczko, Bronisław. *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*. Translated by Wiktor Dłuski, Słowo/obraz terytoria, 2010.
- Baszkiewicz, Jan. *Robespierre*. Ossolineum, 1989.
- Berriat-Saint-Prix, Charles. *La Justice révolutionnaire*. Vol. I, Michel Lévy Frères, 1870.
- Gueniffey, Patrice. *La politique de la Terreur*. Gallimard, 2000.
- Hobbes, Tomasz [Hobbes, Thomas]. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski, PWN, 1954.
- Jacouty, Jean-François. "Robespierre selon Louis Blanc. Le prophète christique de la Révolution française". *Annales Historiques de la Révolution Française*, no. 331, 2003, pp. 103-125.
- Markov, Walter, and Albert Soboul. *Wielka Rewolucja Francuzów*. Translated by Elke Morciniec, Ossolineum, 1984.
- Martin, Jean-Clément. *Robespierre. La fabrication d'un monstre*. Perrin, 2016.
- Néret, Gilles. *David. La terreur et la vertu*. Éditions Mengès, 1989.
- Palmer, Robert Roswell. *The Twelve who ruled. The Year of the Terror in the French Revolution*. Princeton University Press, 2005.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. Translated by Edward Iwo Zieliński, vol. III, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Réimpression de l'Ancien Moniteur*. Vol. VIII, Plon Frères, 1847.
- Riskin, Jessica. *Science in the Age of Sensibility. The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*. The University of Chicago Press, 2002.
- de Robespierre, Maximilien. "Rapport fait au nom du Comité de salut Public sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les Fêtes nationales". *Œuvres de Maximilien de Robespierre*, vol. V, Presses Universitaires de France, 1967.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Émile". *Œuvres complètes*, vol. IV, Gallimard, 1969.
- Rudé, George. *Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat*. The Viking Press, 1976.
- de Saint-Just, Louis Antoine. "Institutions républicaines". *Œuvres complètes*, Gallimard, 2004.
- Spinoza, Baruch. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Translated by Ignacy Myślicki, PWN, 1954.
- Środa, Magdalena. *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Aletheia, 2003.
- Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii, t. I*. PWN, 2003.
- Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press, 1991.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Translated by Marcin Król, PIW, 1976.
- Vovelle, Michel. *La Chute de la monarchie, 1787-1792*. Éditions du Seuil, 1972.
- Żelazna, Joanna. "Radykalne oświecenie – demiurgiczna rola Spinozy w formowaniu idei oświecenia". *Studia z historii filozofii*, vol. 1, no. 6, 2015, pp. 73-86.

ABSTRACT

Marek Mosakowski

Maximilien Robespierre's Republican Community of Care and Virtue

This article concerns Maximilien Robespierre's famous speech entitled Report drawn up on behalf of the Committee of Public Safety on the relationship between religious and moral ideas and republican principles, and on national holidays, delivered in the forum of the French National Convention on May 7, 1794. This speech is an expression of Robespierre's new conception of both the French Revolution and the Republic itself, which was henceforth to be based on virtue, altruism, and care that every republican citizen ought to show towards all other members of the French national community. The cement of this altruism and care promoted by Robespierre was the cult of the Supreme Being, which by giving the Revolution new energy was to take it to an unprecedented metaphysical level.

keywords: Robespierre, French Revolution, altruism, care, Supreme Being, stoicism, terror