

Republikanizm od strony rzeczywistości

Tak, jak ustrój demokratyczny wykształcony w danym kraju ma swoją specyfikę i nie daje się łatwo sprowadzić do reżimu demokratycznego funkcjonującego w innym kraju¹, podobnie tradycja republikańska jednego kraju różni się do republikanizmu innego. Przykładowo, kupiecki, holenderski republikanizm, to nie szlachecki republikanizm Rzeczypospolitej Obojga Narodów z elekcyjnym monarchą jako ważnym elementem systemu. Republikanizmu weneckiego nie sposób z kolei utożsamiać z jego francuską odmianą. Warto zatem zaraz na wstępie podkreślić, że republikanizm ma wiele zmiennych twarzy. Twarze te przybierają nieraz zaskakujący wyraz, jak choćby we wspomnianej Francji, gdzie badania opinii publicznej dotyczące skojarzeń z pojęciami demokracji i republiki wykazały, że dla Francuzów słowo republika oznacza większą równość. Jeśli jednak dokładniej prześledzić rozwój idei republikańskich na francuskim gruncie, to opinia powyższa nie może wprawiać w zdziwienie. Republikanizm francuski jest dziedzicem Rewolucji Francuskiej. Myśliciele i politycy republikańscy, odwołując się do Condorceta i jego wiary w postęp człowieka i społeczeństwa, wykazują pragmatyzm, przywiązanie do nauki, silny antyklerykalizm. Jeden z nich, Albert Sarraut – przedstawiciel Partii Republikańskiej Radykalnej i Radykalno-Socjalistycznej, dwukrotny premier Francji – głosił: „pozostaję wierny naszym wspólnym wartościom: postępowi i wolności przeciwko przemocy reakcji klerykalnej [...]. Współtworzyłem prawo gwarantujące rozdział Kościoła od państwa. Głosowałem za wolnością przekonań przeciwko niewoli dogmatu, za tradycją francuską przeciwko myśli ultramontańskiej, za Francją przeciwko Rzymowi. Walczyłem z całych moich sił w obronie Republiki, ponieważ Republika jest jedynym instrumentem **zdolnym do postępu demokratycznego** [pogrubił – P. K.], jedynym ustrojem mogącym zrealizować wielkie reformy, których masy pracujące oczekują, na czele z postulatami ich emancypacji w imię sprawiedliwości społecznej [...]. Znać mój program [...]. Zawiera on wszystkie

¹ W tak zwanych demokracjach zachodnich silnie zarysowuje się element oligarchiczny, co nieraz uchodzi uwagi polskich badaczy demokracji. W przypadku na przykład Francji można z niewielką tylko przesadą mówić o dziedziczeniu urzędów. Po Michelu Debré bowiem – premierze i ministrze spraw zagranicznych – do wysokich stanowisk doszli jego synowie Jean-Louis Debré – minister spraw wewnętrznych w dwóch kolejnych rządach Alaina Juppé i przewodniczący Zgromadzenia Narodowego oraz Bernard Debré – minister do spraw koordynacji w rządzie Édouarda Balladura. Podobnie po Louisie Joxe – między innymi ministrze edukacji i sprawiedliwości – karierę polityczną zrobił jego syn Pierre Joxe – minister przemysłu i minister spraw wewnętrznych.

wielkie reformy **demokratyczne** [pogrubienie – P.K.]: wprowadzenie powszechnego podatku od dochodu, emerytur dla robotników i rolników, ubezpieczenia przeciwko bezrobociu [...], powrotu do wielkich monopolii państwowych i służby publicznej oraz rozszerzenia uprawnień związków zawodowych”². Z powyższego cytatu jasno wynika, że opozycja republika – demokracja liberalna – budowana i podtrzymywana niekiedy pośród współczesnych myślicieli konserwatywnych – na francuskim gruncie traci sens. Opozycja ta nie jest także oczywista z historycznego punktu widzenia. Patrząc bowiem z tego punktu, widać wyraźnie, że podstawowym przeciwieństwem republiki jest monarchia. Obrazuje to chociażby Monteskiuszowska typologia ustrojowa, w której znajdujemy monarchię a następnie republikę w dwóch odmianach: arystokratycznej i demokratycznej. Również Jan Jakub Rousseau przeciwstawia monarchii republikę, rozumiejąc zresztą przez tę ostatnią demokrację bezpośrednią. Celem analizy nie jest jednak rozsypywanie splecionych nici tradycji republikańskich istniejących przecież nie tylko w Europie, lecz również za oceanem. Chodzi raczej o wskazanie pewnych trudności, jakie rodzą podstawowe założenia obecne nie tylko w neorepublikanizmie, lecz tkwiące w tradycji republikańskiej od jej greckiego zarania.

Republika jest ustrojem wzniosłym. W przekonaniu jej orędowników dostarcza wyższego modelu życia aniżeli dzisiejsza liberalna demokracja z jej gloryfikacją wolności negatywnej, nie implikującej jasno określonych obowiązków wobec państwa. Przerasta także dawniejsze formy ustrojowe z monarchią na czele. Immanuel Kant uważał republikę za ustrój odpowiadający wymogom rozumu. Kant generalnie snuł wzniosłe myśli o zadaniach ludzkości i stawiał jej wysokie wymagania. Ten sam Kant – co warto podkreślić – nie myślał wszakże wzniosłe o poszczególnych ludziach, o ich rzeczywistej kondycji, a już na pewno nie myślał wzniosłe o politykach. On przecież napisał w odniesieniu do konkretnego człowieka, że jest istotą, która potrzebuje pana³. Tym panem nie miał być, rzecz oczywista, tyran na usługach własnego woluntaryzmu, lecz zracjonalizowany porządek prawno-państwowy. Przywołuję królewieckiego filozofa, gdyż w jego osobie ogniskuje się napięcie pomiędzy republikańskim normatywizmem a rzeczywistym doświadczeniem politycznym. Jak pisał Golo Mann: „Kant był rygorystycznym naturalistą, nie zaskakiwało go żadne zło ani głupota, jakie miały miejsce w rzeczywistości. Potrafił być szyderczy jak Wolter, realistyczny jak Hobbes. Natomiast nie cechowała go zdradziecka jednostronność tych pisarzy. Mimo całej gorzkiej wiedzy

² *Premiers ministres et présidents du Conseil. Histoire et dictionnaire raisonné de chefs du gouvernement en France (1815–2007)*, pod red. Y. Benoîta, Paryż 2007, s. 341. Cyt. za: M. Ślufińska, *Radykalowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, Kraków 2012, s. 8.

³ Por. I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.

umiał się zdobyć na entuzjazm, jak Rousseau lub Schiller²⁴. Pytanie, jakie wypada postawić brzmi, czy Kantowski, republikański entuzjazm jest uzasadniony? Czy zwycięstwo demokracji liberalnej w Benthamowskiej, utylitarystycznej wersji oznacza – jak chce Quentin Skinner⁵ – zapoznanie części dziedzictwa myśli politycznej Zachodu, związanego na przykład z koncepcją aktywnego obywatelstwa – sztandarowego postulat tak dawnego, jak współczesnego republikanizmu? Czy też zwycięstwo to jest wynikiem, że się tak wyrażę, nacisku rzeczywistości, presji faktu, iż jak dotąd w pełni sprawiedliwe zorganizowanie ludzi nigdy się nie powiodło? W myśleniu republikańskim bowiem – od jego zarania, a więc od Platona – chodzi o budowę sprawiedliwego państwa, o realizację sprawiedliwości. *Politeja* – najsłynniejsze (co nie znaczy najważniejsze z politycznego punktu widzenia) dzieło Platona, którego tytuł nie powinien, rzecz oczywista, być oddany terminem *Państwo*, lecz terminem *Republika* – zawiera podstawowy dogmat republikanizmu: wzniesienie gmachu w pełni sprawiedliwej wspólnoty. Problem ogromnych rozmiarów nastrocza sama próba odpowiedzi na pytanie, czym jest sprawiedliwość. Termin ten jest wieloznaczny i w historii myśli politycznej zrodził ogromną ilość dyskusji i polemik. Po pierwsze, sprawiedliwość bywa pojmowana jako jedna (i to najwyższa) z cnót kardynalnych – obok mądrości, męstwa i umiarkowania. Po drugie, może oznaczać pozaprawne, zwykle moralne kryterium poprawności stanowionych norm prawnych. Po trzecie, utożsamia się z nią pożądany, choć rozmaicie rozumiany, ład wspólnotowy. Po czwarte wreszcie, na gruncie teologii, stanowi przymiot Boga⁶. Nie ulega wątpliwości, że mimo szczerości intencji wielu ludzi nigdy nie udało się zaprowadzić bezspornej sprawiedliwości – w drugim i trzecim rozumieniu – i to nawet wtedy, gdy ma to być – mówiąc językiem św. Augustyna – umocowana w Bogu „rzetelna sprawiedliwość” – taka, jakiej *nota bene* nie było nigdy w Rzymie, dlatego, zdaniem św. Augustyna, trzymając się definicji Cycerona, państwo rzymskie nigdy nie istniało⁷. Zasadnicza trudność polega na tym, że wzniosłą ideę sprawiedliwości można realizować tylko poprzez prawo, które na najniższym poziomie jest wytworem ludzkim, a więc obciążonym błędem. Jest tak także wtedy, gdy zakładamy transcendentne źródła prawa ludzkiego. Bezkompromisowi rzecznicy sprawiedliwości – a tacy w przeszłości się zdarzali – w przeszłości dochodzili i dziś również mogą dojść do wniosku, że skoro człowiek i tworzone przez niego prawo jest źródłem błędu i niemożliwości wprowadzenia

⁴ G. Mann, *Niemieckie dzieje w XIX i XX wieku*, przeł. A. Kopacki, Olsztyn 2007, s. 26.

⁵ Zob. Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 2001.

⁶ Wyobrażenie o skali skomplikowania dyskusji wokół sprawiedliwości od starożytności do czasów współczesnych daje hasło *Sprawiedliwość* autorstwa Bogdana Szlachty, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, pod red. K. Chojnickiej i M. Jaskólskiego, Warszawa 2012, t. 5, s. 576–587.

⁷ Por. Święty Augustyn, *O Państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 2003.

rzetelnej sprawiedliwości, to trzeba sięgnąć do samego źródła błędu, do samego źródła niesprawiedliwości i poprawić ludzką naturę.

Pojawia się zasadnie pytanie o alternatywę dla idei sprawiedliwości. Naturalnie nieporozumieniem byłaby próba zepchnięcia tej wspaniałej idei ze szczytu hierarchii w powinnościowym układzie stosunków międzyludzkich. Jako pożądaný punkt dojścia sprawiedliwość winna jaśnieć wiecznym blaskiem. W sytuacji jednak, gdy dotychczasowe doświadczenie udowadnia niemożliwość zrealizowania pełni sprawiedliwości, pozostaje idea, której śladem podążyla demokracja liberalna, mianowicie idea porządku. Wychowanie ludzi do sprawiedliwości – leitmotiv myśli republikańskiej – oznacza konieczność oddziaływania na ich motywacje, co okazuje się zadaniem niezmiernie trudnym, jeśli nie karkołomnym⁸. Filozofowie porządku – a w ich obrębie teoretycy demokracji liberalnej – stoją na stanowisku, że zdefiniowanie i wprowadzenie porządku jest sprawą prostszą, aniżeli zdefiniowanie i zaprowadzenie pełnej sprawiedliwości. Nie wymaga badania i naginania ludzkich motywacji, a jedynie oddziaływania na zewnętrzne zachowanie ludzi. Jak pisał wybitny dyplomata i ciekawy, choć mniej znany od tej strony, myśliciel polityczny George Kennan: „Zapobiec fizycznemu atakowaniu jednych ludzi przez drugich, skłonić ich do okazania sobie minimum uprzejmości, zobowiązać do przestrzegania zewnętrznych form przyzwoitości, choć naprawdę jest jej tak mało w prymitywnym chaosie ich dusz – już to samo jest osiągnięciem”⁹. Dlatego wątpliwości powinno się rozstrzygać na rzecz sił porządku, a nie na rzecz wprowadzenia pełnej sprawiedliwości przez naprawiaczy natury ludzkiej i świata. Porządek ten, generalnie, podtrzymywany jest przez władzę polityczną jako siłę porządkującą społeczną rzeczywistość. Uporządkowanie to opiera się na prawie tworzoným przez legislatywę. Prawo uchwalane przez ciało ustawodawcze i strzeżone przez władzę wykonawczą w celu ugruntowania porządku, nie rości sobie pretensji do bezwzględnej słuszności. Egzekutywa, opierając się na prawie, wyrywa ludzi z najstraszniejszego bezwładu anarchii, nawet jeśli to prawo nie w pełni odzwierciedla ideę sprawiedliwości. Celem bowiem prawa jest jego nieuchronna obowiązwalność, niemożliwość uchylecia się przed nim obywatela – bo tylko wtedy porządek jest możliwy – nie zaś absolutna słuszność. Warto zwrócić uwagę na *casus* Sokratesa, jaki wyłania się z dialogu *Kriton*. W przededniu śmierci,

⁸ Chyba każdy uczący stanął przed dylematem, w jaki sposób osiągać pożądaný efekt edukacyjny. Naturalnie można i trzeba zaklinać, prosić i uprzytamniać uczniom, że studiuje się samodzielnie, zarażać entuzjazmem do danej dziedziny. W odniesieniu do pewnej mniejszości wpływianie na motywację okazuje się zazwyczaj i nadzwyczaj skuteczne. Z tej grupy rekrutują się najlepsi uczniowie, nasi późniejsi magistranci, doktoranci, doktorzy. Czy jednak obowiązkiem uczącego nie jest stworzenie systemu reguł, sprawiającego, że każdy bez wyjątku uczeń stawia się przygotowany niezależnie od wewnętrznych motywów studiowania określonych zagadnień. Tak zarysowany dylemat odzwierciedla zderzenie opisywanych dwóch koncepcji: oddziaływania na motywacje i oddziaływania na zewnętrzne zachowanie.

⁹ G. Kennan, *Od powstrzymywania do powstrzymywania samego siebie*, [w:] *Stalin i stalinizm: rozmowy George’a Urbana*, Londyn 1987, s. 320–321.

a więc w sytuacji granicznej, w jakiej Sokrates się znajduje, w imię obrony ładu społecznego filozof podporządkowuje się prawu ateńskiemu, które wcześniej w trakcie swego procesu podważał, o czym wiemy doskonale z *Obrony Sokratesa*. W sytuacji granicznej zatem staje się legalistą i zawiesza sąd na temat sprawiedliwości prawa ateńskiego, choć nadal ma wiarę w ideę sprawiedliwości, słuszności. „Czy sądzisz – pyta Sokrates – że potrafi jeszcze istnieć i nie wywrócić się do szczytu państwo, w którym wydane wyroki mocy żadnej nie mają, ale im ludzie prywatni władzę odejmują i ważność?”¹⁰

Oczywiście przedmiotem niepokoju filozofów sprawiedliwości i ich zwolenników (a więc także republikanów) pozostaje kwestia gwarancji, że prawo nie posiadające umocowania transcendentnego, lecz podtrzymywane, a nieraz także wprowadzane przez suwerena nie stanie się w swej arbitralności nie do zniesienia. W jaki sposób bronią swego stanowiska filozofowie porządku? Ich replika daje się sprowadzić do dwóch argumentów. Po pierwsze, instrumentem okiełznującym woluntaryzm rządzących i prawodawców jest ich interes własny rozpoznany za pomocą cnoty roztropności. Owa cnota pozwala dostrzec fakt, że rządy oparte na sile są zawsze efemeryczne, gdyż, co oczywiste, prędzej czy później znajdzie się ktoś dysponujący większą siłą. Ponadto, choć ludźmi można rządzić – i to niekiedy bardzo długo – za pomocą siły¹¹, to tyrańskie rządy cierpią na permanentny brak stabilności, co dowcipnie wyraził Bismarck, stwierdzając, że z bagietkami można zrobić wszystko, nie można tylko na nich usiąść. Jedynym sposobem trwałego uporządkowania sfery społeczno-politycznej musi być przekucie krótkotrwałej w gruncie rzeczy przewagi siły na zespół reguł, które będą obowiązywać także wtedy, gdy preponderancja przypadnie komuś innemu. Można zatem powiedzieć, posługując się frazą z Jeana Bodina, że cnota roztropności winna pierwotnie, oparte na przemocy tyrańskie władanie przekształcić z czasem w prawe rządzenie. Nomokrację jako właściwy punkt dojścia dyktuje rozum. Po drugie, wędzidłem na arbitralność suwerena-prawodawcy zdaje się być presja samej rzeczywistości. Arystoteles w *Topikach* powiada, że sytuacja nie do wytrzymania nie może być prawem¹². Jeśli zatem twórcy prawa stwarzają poprzez wprowadzane przez siebie reguły sytuację nie do wytrzymania, to nie porządkują, lecz anarchizują życie społeczne i doprowadzają do wysadzenia się z siodła władzy. Z pewnością tak się dzieje, gdy wyciągają ręce po własność obywateli, bezprzyczynnie ich aresztują, porywają kobiety. Jako ostrzeżenie dla władzy politycznej przed konfiskowaniem mienia obywateli można rozumieć słynne i dla wielu

¹⁰ Platon, *Kriton*, 50B, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, t. 1, s. 602.

¹¹ Tyrani, rzecz jasna, nie potrzebują nieustannie demonstrować swej siły. Najczęściej wystarcza im wywołanie i podtrzymywanie poczucia, że w każdej chwili może być użyta. Nagą przemoc zastępuje strach.

¹² Por. Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1978.

obrazoburcze zdanie z *Księcia* Machiavellego, że człowiek łatwiej zniesie stratę ojca aniżeli ojcowizny¹³.

Sprawiedliwe państwo oznacza, rzecz oczywista, nie tylko właściwy ład instytucjonalny, który pozwala realizować pełnię sprawiedliwości, lecz zakłada jednocześnie odpowiedni, służebny charakter ludzi u steru władzy; ludzi realizujących stale wspólny, nigdy nie partykularny interes. Ponownie od Platona wywodzimy ideał bezinteresownej służby publicznej. To Platon przyrównuje władców do strażników, ponieważ mają stać na straży *polis* i na zawsze pozostać obojętni na wyznaczenie polityków-praktyków, że władza wzmaga poczucie istnienia. Taki Platoński strażnik „nie patrzy własnego interesu, ani go nie zaleca, tylko dba o interes poddanego [...], zawsze mając na oku to, co leży w interesie poddanych i co im przystoi”¹⁴. Ponownie, patrząc na sprawę od strony rzeczywistej praktyki politycznej, sytuacja jawi się odmiennie. Dotychczasowe doświadczenie ukazuje motywów ludzi władzy najczęściej jako kontaminację motywów egoistycznych i działań w interesie wspólnoty. Platońskiemu altruistcie niezwykle trudno byłoby wywalczyć władzę, bo – poza nadzwyczajnymi zawirowaniami – władzę trzeba wywalczyć, a nawet gdyby ją zyskał obchodzi się ona z czystym altruistą wyjątkowo brutalnie, doprowadzając prędko do upadku. W dwudziestym wieku psychologiczne pobudki ludzi władzy dobrze oddał Bertrand de Jouvenel w klasycznej pracy *O władzy*¹⁵. Wydaje się zatem, że filozofowie sprawiedliwości oraz wpisująca się w wyznaczany przez nich nurt tradycja republikańska biorą ideał świata normatywnego w postaci bezinteresownej służby publicznej za możliwą do codziennej realizacji polityczną praktykę. Filozofowie porządku i pozostający w jej obrębie zwolennicy demokracji liberalnej, nie negując ideału bezinteresownej służby publicznej, nie sądzą, by wzniosła postawa całkowitej bezinteresowności mogła kiedykolwiek stać się chlebem powszednim polityków.

Trzecim żelaznym punktem podnoszonym tak przez filozofów sprawiedliwości, jak i w republikańskim *credo* jest teza, że partycypacja obywateli w rządzeniu państwem nie może się sprowadzać do samego aktu głosowania, lecz musi oznaczać ich trwałe zaangażowanie w prace na rzecz wspólnego dobra. Tym samym przeciwstawiają się oni wyraźnie indyferentyzmowi wobec spraw publicznych, jaki mogą wykazywać obywatele w ustroju demo-liberalnym. Teza powyższa brzmi do tego stopnia zachęająco, że można zapomnieć o niebezpieczeństwach, jakie rodzi i jakie ujawniły się już

¹³ Por. Machiavelli, *Książe*, przeł. W. Rzymowski, Wrocław 1969.

¹⁴ Platon, *Państwo*, 342 C, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990, s. 58.

¹⁵ Por. B. de Jouvenel, *On Power. Its Nature and the History of Its Growth*, Nowy Jork 1962. Por. także P. Kimla, *Od egoizmu do altruizmu. Wokół psychologicznych pobudek ludzi władzy na kanwie idei Bertranda de Jouvenala*, [w:] *Spółeczeństwo a władza. Ustrój, prawo, idee*, pod red. J. Przygodzkiego i M. J. Ptaka, Wrocław 2010.

w dotychczasowym, republikańskim doświadczeniu politycznym. Obywatel nie angażujący się w sprawy państwa to obywatel bezużyteczny – ta formuła znana jest ze świata greckich *poleis*. Skutkowała ona rozbudowanym systemem sykofancji, a więc donosiicielstwa, ingerowaniem przez władzę oraz przez innych ludzi w domowe zacisze drugiego człowieka. „Dla Ateńczyków – przypomina Izajasz Berlin – wolność oznaczała, że każdy mógł przeciwko każdemu wnieść oskarżenie do Zgromadzenia; każdy mógł zajrzeć komuś innemu przez okno sypialni. Żaden człowiek nie miał prawa powstrzymać innych przed wniesieniem przeciwko niemu oskarżenia, przed publicznym potępieniem go, przed obserwowaniem go, krytykowaniem, i mówieniem o nim co ślina na język przyniesie”¹⁶. W starożytnym Rzymie w imię realizacji dobra wspólnego obywateli istniało prawo ograniczające własność prywatną. Za przykład może posłużyć ograniczenie wolności korzystania z własności przez marnotrawcę (*prodigus*). Ów marnotrawca to osobnik, który – jak ujmowała to formuła pretorska – trwonił dobra „*dziedziczone po ojcach i dziadach*”, narażając na uszczerbek nie tylko los swoich dzieci, ale także dobro *civitas*. Norma prawna pozwalała w takim wypadku na ustanowienie w stosunku do marnotrawcy kuratora. Formalną decyzję o odebraniu mu zarządu nad własnym majątkiem podejmował prefekt miasta i pretor. Dokonane przez marnotrawcę czynności prawne uważano przy tym za nieważne¹⁷. Widać chyba wyraźnie, jak wielkie możliwości zyskuje władza, która od każdego obywatela może egzekwować zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra. Czy nie otwiera się przed nią droga ku demokracji totalitarnej, by przywołać tytuł pracy Jakoba Talmona dotyczącej Rousseau¹⁸? Nie kto inny, jak słynny Genewczyk pisał o sytuacji, w której trzeba będzie ludzi zmusić do wolności¹⁹. W Russowskim ujęciu kluczem do osiągnięcia sprawiedliwości i wolności jest partycypacja. Dotychczasowe stosunki społeczne ukształtowane u zarania na przemocy są skandalem obrażającym nasze człowieczeństwo, naszą racjonalność. Ponowne ich ustanowienie z udziałem wszystkich obywateli przekreśli te niewolnicze stosunki. Podleganie bowiem temu, co się samemu ustanowiło, nie jest już podległością, lecz wolnością²⁰. W wyniku takiego rozumowania trudno usprawiedliwić niechęć do angażowania się w sprawy publiczne. Tego typu postawa graniczy z niedorzecznością i nie zasługuje na wybaczenie. Kto nie pragnie usilnie wprowadzać sprawiedliwości i wolności, czy nie jest ich wrogiem? Czyż fanatycznym wręcz wyznawcom teorii społecznej Rousseau nie był Maksymilian Robespierre? Czy nie na deistycznej teorii Rousseau opiera

¹⁶ R. Jahanbegloo, *Rozmowy z Isaiahem Berlinem*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2002, s. 68.

¹⁷ Zob. W. Dajczak, T. Giaro, F. Longschamps de Berier, *Prawo rzymskie. U podstaw prawa prywatnego*, Warszawa 2009, s. 195.

¹⁸ Por. J. Talmon, *The Origins of the Totalitarian Democracy*, Nowy Jork 1968.

¹⁹ Zob. J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Warszawa 2002, ks. I, 7, s. 33.

²⁰ Zob. *ibidem*, ks. I, 8, s. 37.

się wprowadzenie przez Konwent pod naciskiem Robespierre'a kultu najwyższej istoty jako oficjalnej religii w maju 1794 roku? Czyż kapitalnej sposobności rozprzestrzeniania terroru nie stwarzało podejrzenie o zbyt małe zaangażowanie na rzecz Rewolucji? Kto jak kto, ale Robespierre był człowiekiem, który sprawiedliwość traktował poważnie.