

Iwona Barwicka-Tylek
Dorota Pietrzyk-Reeves

Wolność w ujęciu Jana Jakuba Rousseau: pomiędzy Starożytnymi a Nowożytnymi*

I

Myśl polityczna Jana Jakuba Rousseau sytuuje się na pograniczu tradycji klasycznej i nowożytnej filozofii politycznej; nie w pełni zgodna z tą pierwszą (wprowadza bowiem konstrukcję umowy społecznej i stanu natury), pozostaje w wyraźnym sporze z tą drugą, choć przecież wnosi do niej również istotny wkład, pozwalając być może na przypisanie temu autorowi miana „ostatniego ze starożytnych i pierwszego z nowożytnych”¹. Zrozumienie zarówno pokrewieństwa refleksji Rousseau z myśleniem starożytnym, jak i jego sporu z myśleniem nowożytnym wydaje się kluczowe dla uchwycenia istoty jego koncepcji wolności i ładu politycznego. Zasadnicze przekonanie, że człowiek został zdeprawowany przez sztuczną cywilizację i przez racjonalizm, czemu jednak towarzyszy pozytywna koncepcja państwa-republiki i jego funkcji, samo już nastrocza problem z umiejscowieniem koncepcji Rousseau pośród innych ujęć nowożytnych, które z takiego założenia bynajmniej nie wychodziły. Dość wspomnieć choćby, że bliski tradycji republikańskiej, podobnie jak Rousseau, Adam Ferguson, przedstawiciel szkockiego oświecenia, w rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, kojarzonego przez niego z rozwojem cywilizacyjnym, widział przede wszystkim zaawansowaną formę rozwoju społecznego, politycznego i ekonomicznego społeczeństw, stan ogłady i wysubtelnienia obyczajów i gustów przeciwstawiony prymitywnemu

61

* Artykuł pierwotnie opublikowany w „Krakowskich Studiach z Historii Państwa i Prawa” 2016, z. 2, s. 211–232.

¹ M. Qvortrup, *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, Manchester–New York 2003, s. 105.

stanowi społeczeństwa. Świadom wad i słabości społeczeństwa komercyjnego, w którym do głosu dochodzą prawa i interesy jednostek, wskazywał zarazem na konieczność cnót społecznych i obywatelskich jako fundamentu ładu społecznego i politycznego, nie podważając jednak w żaden sposób liberalnej koncepcji uprawnień i wolności jednostki.

Specyfikę rozważań Rousseau można uchwycić najlepiej wtedy, gdy pozostawi się na boku pewne utarte założenia dotyczące pojmowania wolności w teorii politycznej, przede wszystkim te, jakie nasuwa nieodparcie tradycja liberalna i właściwe dla niej schematy, pokazując ich nieprzystawalność do logiki dociekań autora *Umowy społecznej*. Taki właśnie jest cel wstępnej części tego artykułu, wyjaśniającej, że aby zrozumieć koncepcję wolności Rousseau, trzeba niejako zawiesić liberalne i intuicyjne pojmowanie wolności, kojarzonej najczęściej z działaniem i możliwością działania urzeczywistnianą przez podejmowanie wolnych wyborów warunkowanych „liczbą otwartych możliwości”², by posłużyć się określeniem Isaiaha Berlina. W drugiej części tekstu, kluczowej i najobszerniejszej, przedstawiona zostanie analiza koncepcji wolności i różnych jej znaczeń, podkreślająca, iż w teorii Rousseau mamy do czynienia z trzema lub nawet czterema powiązаныmi ujęciami wolności. W części ostatniej artykułu przywołamy niektóre współczesne interpretacje myśli politycznej Rousseau odnoszące się do proponowanych przez niego ujęć wolności.

Poza naszą uwagę nie może też całkowicie pozostać złożona osobowość autora i jego losy; osobliwości epoki nowożytnej, w której żył, a w której dokonywały się gwałtowne zmiany społeczne i ekonomiczne; czy autorzy, z którymi przyjaźnił się i polemizował³. Dzieło Rousseau, które doczekało się bardzo wielu rozmaitych interpretacji, wymyka się tym kategoriom pojęciowym filozofii politycznej, jakie są nam najbardziej bliskie i stanowi wyzwanie dla podstawowych założeń zarówno nowożytnej, jak i współczesnej teorii politycznej, a przede wszystkim dla dominującego w niej nurtu liberalnego. Biorąc za punkt wyjścia wolność naturalną i odchodząc od teleologicznego pojęcia natury, stanowi wyzwanie także dla klasycznej tradycji republikańskiej, z którą jednak zgadza się w wielu zasadniczych punktach, szczególnie tam, gdzie podejmuje rozważania na temat wolności we wspólnocie politycznej i dostrzega w człowieku także obywatela tej wspólnoty. Nie jest to ani ujęcie stoickie, które

² I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *idem, Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg i in., Warszawa 1994, s. 191 (przyp. 12).

³ Zob. M. Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, New York 1983; M. Cranston, *The Solitary Self: Jean Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago 1997.

koncentruje się na wolności wewnętrznej, na pewnej duchowej przestrzeni, w której znajduje się schronienie przed zewnętrznym przymusem i ograniczeniami i w której można się czuć wolnym, nawet będąc w kajdanach; ani też takie, które dominuje w teorii politycznej i które kojarzy wolność nade wszystko z działaniem, czy to w sferze publicznej (tradycja republikańska), czy też w sferze prywatnej (tradycja liberalna). Nie ma więc do niego w pełni zastosowania konstatacja Hannah Arendt głosząca, że tradycja filozoficzna wypaczyła samą ideę wolności „na skutek przeniesienia wolności z jej pierwotnego obszaru – a więc z dziedziny polityki i spraw międzyludzkich w ogóle – do pewnej sfery wewnętrznej zwanej wolą, gdzie miała być dostępna samoobserwacji podmiotu”, zapoznając, że „ilekroć mówimy o problemie wolności, z konieczności musimy uwzględnić zagadnienie polityki oraz fakt, że człowiek to istota obdarzona zdolnością działania”⁴. To nie państwo jest dla Rousseau punktem wyjścia, kluczową kategorią, wychodzi bowiem od natury, od tego, co właściwe człowiekowi jako takiemu. Jego koncepcja wolności wymyka się także znanemu podziałowi na wolność pozytywną i negatywną, bowiem punkt wyjścia, który przyjmuje, jest inny niż ten, jaki stał się podstawą takiej dystynkcji, a który Berlin ukazuje następująco: „Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jaki nikt nie ingeruje w naszą działalność. [...] Obrona wolności polega na «negatywnej» ochronie przed ingerencją”⁵.

63

Ukażmy krótko dwa „typowe” rozumienia wolności odnajdowane w tradycji myśli politycznej, które musimy niejako zawiesić, analizując koncepcję Rousseau. Pierwsze z nich jest odnajdywane w tradycji republikańskiej koncentrującej się na realizacji ideału *civitas libera*, wolnej rzeczypospolitej, w której nie jest się poddanym, lecz obywatelem, „panem dla samego siebie”. Jest to możliwe dzięki wolności odnoszącej się do działania w dziedzinie politycznej, która umożliwia współdecydowanie wraz z innymi o treści norm obowiązujących we wspólnocie politycznej. Obywatel, czyli człowiek, który, jak ustalił Arystoteles, „rządzi i jest rządzony pospół”, dzięki tej aktywności urzeczywistnia zarówno istotę wolności, jak i równości (echa takiego myślenia odnajdziemy w koncepcji wolności obywatelskiej Rousseau). Warto tu przypomnieć, że dla Greków, jak i dla Rzymian wolność była pojęciem wyłącznie politycznym, ponieważ według nich „człowiek mógł się wyzwolić od konieczności tylko poprzez władzę nad innymi, a wolny mógł być jedynie wówczas, gdy miał na świecie własne miejsce, dom”⁶. Jedyną dome-

⁴ H. Arendt, *Co to jest wolność*, [w:] *idem, Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 178–79.

⁵ I. Berlin, *op. cit.*, s. 182, 188.

⁶ H. Arendt, *op. cit.*, s. 181.

na wolności w tej tradycji, która w najczystszej postaci odnosi się do greckich *poleis*, jest sfera publiczna uwolniona od trosk sfery prywatnej. Rousseau od tej tradycji odstępuje, ponieważ bierze za punkt wyjścia założenie, że człowiek rodzi się wolny, nie zaś, że staje się wolny dzięki wypełnianiu pewnej funkcji. Normą jest więc dla niego pewien pierwotny, niejako przyrodzony stan istoty ludzkiej. Stan ten pojmuje jednak inaczej niż John Locke, traktujący wolność jako jedno z trzech fundamentalnych uprawnień przyrodzonych, dla zabezpieczenia których powstaje społeczeństwo polityczne i rząd. Indywidualistyczna tradycja liberalna nie w wolności politycznej, czyli w rozumianym po Arystotelesowsku obywatelstwie, lecz w sferze prywatnej i w wolności indywidualnej upatruje istoty interesującego nas pojęcia. Wolność nie polega już tutaj na byciu panem dla samego siebie, lecz na osobistej niezależności, dla której podstawowym i fundamentalnym punktem wyjścia jest wolność wyboru, nieuwarunkowana jakimś z góry założonym celem. Wolność indywidualna, czyli możliwość korzystania z uprawnień naturalnych, pozbawiona groźby nieuprawnionej ingerencji sprowadza się nade wszystko do pytania, co mogę robić, jaki jest zakres mojego swobodnego, nieprzymuszonego działania? Wraz z rozwojem teorii indywidualnych uprawnień umacnia się więc takie rozumienie wolności, które nie jest już odnoszone do sfery publicznej aktywności obywateli jako tej, w obrębie której wolność może być w pełni realizowana, dominuje bowiem ujęcie społeczeństwa jako zbioru jednostek decydujących o sobie, świadomie, ale nade wszystko według własnego partykularnego interesu. Liberalnym ideałem staje się wolność indywidualna lub prywatna oznaczająca sferę uprawnień jednostki zabezpieczonych przed naruszeniami ze strony władzy publicznej.

Trzeba jednak zwrócić uwagę także na pewien punkt wspólny tych trzech ujęć, omawiany szerzej w drugiej części tego tekstu. Oto Rousseau uznaje, podobnie jak Arystoteles, Cyceron czy Locke, że wolność zostaje zachowana wówczas, gdy obywatele nie podlegają innym ludziom, a tylko prawu. Rousseau jednak wyciąga z tego przekonania inne konsekwencje niż liberałowie, bowiem kluczowe jest dla niego uznanie, że człowiek jest wolny wówczas, gdy jest posłuszny samemu sobie, gdy działa zgodnie z zasadami własnego rozumu i jest w zgodzie z samym sobą. Interesuje go bardziej pytanie demokracji: „kto mną rządzi?” aniżeli pytanie stawiane przez liberała: „w jakim zakresie jestem rządzony?”.

Punktem wyjścia wszelkich rozważań ma być człowiek jako taki, pierwotny, który nie zaznał jeszcze cywilizacji. Powodem tego jest następujące przekonanie Rousseau wyrażone w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*:

Nie tyle rozum stanowi w świecie zwierząt odrębność charakterystyczną człowieka, ile raczej cecha wolnego sprawstwa. Natura rozkazuje wszystkim stworzeniom i zwierzę jest jej posłuszne. Człowiek przeżywa to samo, ale stwierdza w sobie wolność zgodzenia się lub stawienia oporu; w tym to uświadomieniu sobie własnej wolności przejawia się przede wszystkim niematerialność jego duszy⁷.

Zauważmy, że nie ma tutaj teleologicznego ujęcia natury, jakie znajdujemy u Arystotelesa, nie ma tu mowy o celu natury przez odniesienie do historyczno-kulturowej egzystencji człowieka, od której Rousseau radykalnie abstrahuje, proponując coś w rodzaju odwróconego kartezjanizmu⁸. Naturalnym przeznaczeniem człowieka jest bowiem w przekonaniu Rousseau czyste poczucie istnienia, poczucie egzystencji, pragnie on nauczyć go „rzemiosła”, którym jest „życie”. Najgłębiej żyje „ten, kto najwięcej odczuwał życie”⁹. Odchodzi on od klasycznego pojęcia natury jako czegoś stałego, podobnie jak odchodzi od całej tradycji platońskiej¹⁰, gdy idzie o jej treść, jego metoda poszukiwania jest jednak zbieżna z Platońską, bowiem tak jak Platon przedmiotem swoich dociekań czyni projekt ładu politycznego o tyle nierealistyczny, iż zakładający radykalną zmianę w samym człowieku. Pierwszym celem Rousseau staje się ujawnienie i rozwiązanie konfliktu kultury i natury, twierdzi on bowiem, że zło nie tkwi w naturze ludzkiej – człowiek jest z natury dobry i pragnie harmonii – ale w strukturach społecznych. Jego projekt polityczny nie jest jednak projektem naprawy istniejących struktur, lecz projektem radykalnego przemyślenia podstaw ładu społecznego, wskazania nowych fundamentalnych zasad, które pozwoliłyby odzyskać w jakiejś mierze naturalną wolność i harmonię. Przyjrzyjmy się teraz zasadniczym ustaleniom składającym się na ten projekt, w którym rozważania poświęcone wolności odgrywają rolę kluczową.

65

II

Nie ma dla Rousseau wartości większej niż wolność, i jeśli jakąś ideę uznać by można za nadrzędną w całej jego twórczości, to jest to wolność właśnie. Tak więc na paradoks zakrawa fakt, że przy całej obfitości wy-

⁷ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [w:] *idem, Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 154.

⁸ R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2011, s. 37.

⁹ J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 1–2, Wrocław 1955, s. 15–16.

¹⁰ Por. J. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge 1969, s. 9–10.

powiedzi Jana Jakuba na ten temat, jego koncepcja wolności wzbudzała i wzbudza niemało kontrowersji, prowokując do wciąż nowych, i często skrajnie różnych interpretacji. Zanim jednak o interpretacjach będzie mowa, spróbujmy nakreślić schemat zdolny pomieścić wszystkie występujące u Rousseau rozumienia wolności, eksponując zarazem najbardziej niejednoznaczne jego punkty.

Pracą, która wskazuje wprost na różne ujęcia wolności obecne w dziełach Rousseau, jest *Umowa społeczna*¹¹. Spotykamy tu trzy charakterystyczne epitety, mowa bowiem o wolności „przyrodzonej”, „społecznej” oraz „moralnej”¹². I właśnie taka kolejność analizy pozwala najwierniej oddać specyfikę Roussofskiego myślenia o wolności, z zachowaniem właściwych jej napięć i ewolucji.

Najbardziej pierwotną, i jednocześnie najbardziej fundamentalną, jest dla Rousseau wolność przyrodzona (inaczej naturalna), którą obdarzony jest każdy człowiek z racji swej przynależności do ludzkiego gatunku. Należy ona do samej istoty człowieczeństwa, wyróżniając człowieka spośród wszystkich innych bytów¹³. To po części substancjalne rozumienie wolności, której nie da się oddzielić od jednostki bez groźby pozbawienia jej statusu człowieka, różni autora *Umowy* od liberałów. Zgodnie z tradycją liberalną wolność jest sprowadzana do sumy i zakresu posiadanych przez jednostki uprawnień. W oczach myślicieli takich jak Thomas Hobbes czy John Locke człowiek ma (posiada) wolność i używa jej, by realizować swe cele. Może powierzyć część swej wolności komuś innemu (Locke) albo nawet zrzec się jej (Hobbes), jeśli spodziewa się uzyskać w zamian odpowiednie korzyści. Dla Rousseau natomiast człowiek **jest** wolny i żadne korzyści nie są w stanie zrównoważyć ograniczenia w tym względzie, ponieważ oznaczałoby ono ontologiczną degradację i dehumanizację. Istotą zniewolenia jest uzależnienie od innych, powstające wówczas, gdy potrzeby jednostki przekraczają posiadane przez nią siły ich zaspokojenia. Jest to sytuacja podobna do sytuacji dziecka, dlatego też możemy przeczytać w *Emilu*:

Zostaliśmy stworzeni, by być ludźmi; ustawy i społeczeństwo wtrąciły nas znowu w dzieciństwo. Ludzie bogaci, możni, królowie są jakby dziećmi, które widząc, jak wszyscy spieszą pomóc ich słabości, stąd właśnie czerpią powód

¹¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.

¹² Por. *ibidem*, s. 23. Określenia wolności podajemy za tłumaczeniem polskim. W oryginalne występują odpowiednio: *liberté naturelle*, *liberté civile* oraz *liberté morale*.

¹³ Zwierzę dla Rousseau to tylko „pomysłowy mechanizm”, kierujący się instynktem, natomiast człowiek, choć jest takim samym biologicznym mechanizmem, dysponuje wolną wolą, przez co można go uznać za „sprawcę wolnego”; patrz: *idem*, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 153.

nędznej próżności i dumni są ze starań, którymi nie otaczano by ich, gdyby byli ludźmi zupełnymi¹⁴.

Rousseau odwraca w ten sposób nasze myślenie o kondycji ludzkiej. Wyższa pozycja w hierarchii społecznej, pozornie większa władza nad innymi prowadzą jego zdaniem do utraty samodzielności przez jednostkę i tym samym zniszczenia jej wolności. „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach” – głosi słynne zdanie otwierające pierwszy rozdział *Umowy społecznej*¹⁵, a celem Rousseau stanie się przypomnienie ludzkości o prawdziwej, wolnej naturze ludzkiej i szansach oraz warunkach przywrócenia jej pełnego blasku.

Apologię naturalnej wolności zawierają przede wszystkim dwie pierwsze rozprawy, przy czym to drugą wypada za dojralszą w treści. Głośny z uwagi na zajęcie pierwszego miejsca w konkursie Akademii w Dijon *Discours sur les sciences et les arts*¹⁶ był pisany przez nieznanego szerzej „Obywatela Genewy”, podczas gdy *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, choć pierwszej nagrody nie zdobył, wyszedł spod ręki wzbudzającego skrajne emocje Jana Jakuba. Ta zmiana nie pozostała bez wpływu na autora tych dzieł. Wątki, które w roku 1750 sugerować mogły, iż Rousseau kreśli sielski obraz początków ludzkości – rzeczywistego „stanu natury” – zostały w roku 1755 sprowadzone wyraźnie do statusu hipotezy¹⁷. Stało się tak nie bez wpływu głosów krytycznych pod adresem pierwszej rozprawy, ale sama modyfikacja nie ma większego znaczenia dla proponowanej przez Rousseau wizji stanu natury, nawet jeśli w drugiej rozprawie pozwala on sobie jedynie „snuć domysły dotyczące tego wszystkiego, czym mógłby się stać rodzaj ludzki, gdyby go pozostawiono samemu sobie”¹⁸.

Zachowując więc okres warunkowy; gdyby ujrzyć człowieka takiego, jakim wyszedł z rąk natury, zobaczylibyśmy jednostkę dbającą o swą siłę fizyczną, gdyż ciało jest jej jedynym narzędziem zaspokajania potrzeb; i w pełni szczęśliwą, ponieważ skromność tych potrzeb gwarantuje ich satysfakcjonujące zaspokojenie. Te dwa warunki: skromność potrzeb

¹⁴ J.J. Rousseau, *Emil...*, t. 1, s. 78.

¹⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 11.

¹⁶ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.

¹⁷ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 141: „Wyniki badań, w które się przy tym temacie można zapaść, należy brać nie za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe, bardziej się nadające do wyjaśnienia istoty rzeczy niż do wskazania ich rzeczywistego początku i podobne do tych, które na temat powstania świata codziennie spotykamy u przyrodników”.

¹⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 142.

i możliwość ich zaspokojenia przez samą jednostkę¹⁹ stwarzają podstawę doskonałej wolności. Towarzyszy jej równość, bo choć występują w stanie natury różnice między jednostkami (sprawności fizycznej, charakteru itp.), nie są one początkowo wykorzystywane przeciwko innym, a więc nie wpływają na kształt relacji interpersonalnych. Co więcej, zdaniem Rousseau naturalna wolność jednostki ma jeszcze jeden ważny aspekt – polega nie tyle na możliwości podejmowania konkretnych działań, co raczej na świadomości, że jako człowiek jestem zdolny samodzielnie zadbać o swoje życie. W ten sposób wolność staje się środkiem realizacji i zabezpieczeniem naturalnej miłości do samego siebie (*amour de soi*), eliminując lęk przed zagrożeniem indywidualnej egzystencji²⁰. Takie wewnętrzne poczucie samowystarczalności sprawia, że jednostki w stanie natury są do siebie nastawione przyjaźnie i nie szkodzą sobie wzajemnie, choć ich postępowanie trudno nazwać moralnym²¹. Jedynym uczuciem, które posiada w sobie załączki uczuć moralnych, jest według Rousseau litość (*pitié*) wobec słabszych, ale niekoniecznie prowadzi ona do pomocy innym. Człowiek Rousseau nie szuka bowiem kontaktu z innymi ludźmi do momentu, gdy nie jest do tego zmuszony przyczynami zewnętrznymi. Do takich przyczyn należeć mogą na przykład klęski i katastrofy naturalne.

68 Wyzwania stawiane przez przyrodę są pierwotnymi przyczynami, które wymuszają reakcje człowieka w stanie natury²². Zależność w tym względzie jest obiektywną i naturalną zależnością od rzeczy²³, więc nie narusza przyrodzonej wolności. Niestety, z czasem same podejmowane działania stać się mogą źródłem zniewolenia. Możliwy przebieg tego procesu rekonstruuje zasadnicza część *Rozprawy o nierówności*, gdyż powstanie nierówności jest według Rousseau odpowiedzialne za stopniowy zanik wolności²⁴, postępujący wraz z zacieśnianiem się więzi społecznych.

¹⁹ W stanie natury jednostki słabsze po prostu giną, więc nie warto takich przypadków rozpatrywać; *ibidem*, s. 145.

²⁰ O potęgę tego lęku najlepiej przekonuje koncepcja Tomasza Hobbesa, której Rousseau jest w tym punkcie oponentem.

²¹ Choćby dlatego, że moralność wymaga różnicowania i wyboru między dobrem a złem.

²² Takie stwierdzenie sugeruje, że mamy do czynienia z opisem, a nie hipotezą – sam Rousseau wielokrotnie sprzeniewierza się wspomnianemu wyżej założeniu hipotetyczności stanu natury, wykorzystując zresztą najbardziej oczywiste skojarzenia między stanem natury a społeczeństwami prymitywnymi czy możliwymi początkami dziejów ludzkości.

²³ Dlatego nauczyciel Emila powinien stawiać na jego drodze głównie obiekty fizyczne, by odnowić w uczniu postrzeganie świata w kategoriach konieczności i potrzeb; por. *Emil...*, s. 78, 84–85.

²⁴ Kreśląc wyraźny związek między wolnością i równością stał się Rousseau patronem demokratyzmu, w przeciwieństwie do nurtu liberalnego, który – choćby w osobie Alexisa de Tocqueville'a – przekonuje, iż warunkiem wolności jest szacunek dla różnic/

Pominiemy tu szczegółową argumentację filozofa, rozproszoną w wielu dziełach²⁵, a podsumujemy tylko jej najważniejsze elementy, mające wpływ na samą koncepcję wolności.

Jak dotąd nie pojawiła się nigdzie wzmianka o rozumie, choć zdaniem wielu filozofów właśnie rozum odróżnia człowieka od zwierząt. To zaniechanie staje się jasne dopiero, gdy zrozumiemy, iż według Rousseau związki między człowieczeństwem a rozumem są dużo bardziej skomplikowane²⁶. „Zacząłem wcześniej czuć niż myśleć” – napisze autor *Wyznań* – dodając, iż jest to „wspólna dola ludzkości”²⁷. Rozum jest w człowieku pierwotnie potencjalnością²⁸ i uaktywnia się dopiero pod wpływem doświadczeń, stając się narzędziem pozwalającym na lepsze radzenie sobie z wyzwaniami środowiska. Jeśli takim narzędziem, podporządkowanym naturalnym uczuciom (szczęścia płynącego z wolności, miłości samego siebie) pozostanie, ma szanse stać się najbardziej wartościowym składnikiem sił jednostki umożliwiającym jej doskonalsze zaspokajanie rzeczywistych potrzeb. Właściwie użyty rozum powinien służyć samodoskonaleniu jednostki. Problem polega jednak na tym, że – odwołując się do bardziej współczesnego rozróżnienia – zbyt łatwo przechodzi on od troski o „bycie” do troski o to, by „mieć”²⁹. W konsekwencji „umysł

nierówności. Jako obywatele „demokracji liberalnej” powinniśmy na takie niuanse związków równości i wolności, oraz wpisane w nie problemy teoretyczne i praktyczne, być szczególnie uwrażliwieni.

²⁵ Specyfika twórczości Rousseau polega między innymi na tym, że jego dzieła pełne są skrótów myślowych, kwitowanych (a i to nie zawsze) uwagami, iż na dany temat autor wypowiadał się już niejednokrotnie. Powoduje to często trudności interpretacyjne, ponieważ wymaga dobrej znajomości wszystkich prac Rousseau i nie pozwala po prostu zadowalać się aktualnie rozważanym dziełem (tak jest zwłaszcza w przypadku stosunkowo krótkiej *Umowy społecznej*).

²⁶ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...* (s. 152) stwierdza jednoznacznie, że nie rozum, a wolność przesądza o byciu człowiekiem.

²⁷ J.J. Rousseau, *Wyznania*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1931, s. 36. Wielekrotnie w różnych dziełach, a także w korespondencji powtarza Rousseau, iż rozum (a także język i pismo) to narzędzie wtórne wobec uczuć i prawdy serca. Domaga się także, by jego własną koncepcję analizować w kontekście charakteru autora, a nie tylko wygłaszanych twierdzeń; zob.: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000.

²⁸ Dlatego tak boleje Rousseau nad koncepcjami (m.in. Locke’a) nakazującymi traktować dziecko jak „małego dorosłego” i oczekiwać od niego kierowania się rozumem. Nie popiera także edukacji polegającej po prostu na przekazywaniu wiedzy, gdyż najważniejszym elementem wychowania jest bezpośrednie doświadczanie świata, by najpierw odczuł on prawdę, zanim zacznie ją interpretować.

²⁹ Rozróżnienie dokonane przez Gabriela Marcela, a rozwinięte przez Ericha Fromma; E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 1989.

deprawuje zmysły”³⁰, przez co jednostka traci z wolna bezpośredni kontakt z naturą i nie potrafi dłużej po prostu odczuwać szczęścia płynącego z wolności. Chce jednak nadal być o swym szczęściu przekonana, co skazuje ją na poszukiwanie innych wskaźników jego oceny. Takim wskaźnikiem – w miarę jak następuje intensyfikacja kontaktów interpersonalnych – stają się inni ludzie³¹, co uruchamia mechanizm rywalizacji i związane z nim nowe (nienaturalne, więc niszczące wolność) uczucia: zazdrość, ambicję, lęk, że moje potrzeby nie zostaną zaspokojone. Istotnym czynnikiem przyspieszającym zarysowany proces jest powstanie własności prywatnej, a zwłaszcza prywatnej własności ziemi (przejście do osiadłego trybu życia wymusiło utrwalenie więzi między jednostkami, a więc *de facto* powstanie społeczeństwa). Jak obrazowo podsumuje Rousseau:

Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział „to moje” i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: „Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta [...]”³².

Wprawdzie autor *Rozprawy o nierówności* nie mówi tego wprost, ale tym pierwszym, który powiedział „to moje”, był człowiek natury opisywany przez Johna Locke’a.

Obydwaj filozofowie przedstawiają proces rozwoju ludzkości tak samo. Różni ich natomiast jego aksjologiczna ocena. Według Rousseau – przeciwnie niż dla Locke’a – nasza wyjątkowa zdolność racjonalnej współpracy w celu mnożenia indywidualnych korzyści jest oznaką i dowodem rosnącej słabości jednostki. Tak rozumiana współpraca przestaje bowiem być „wspólną pracą” i „współdziałaniem”, a przeradza się we wrogą konkurencję, maskowaną siecią utrwalonych wzajemnych zależności. Naturalna *amour de soi* zostaje zastąpiona przez *amour-propre* – „miłość własną”, które to pojęcie stosuje Rousseau nieprzypadkowo. Odsyła ono z jednej strony do tradycji chrześcijańskiej, gdzie jest synonimem grzesznej skłonności człowieka do wywyższania się ponad innych, aż do marzenia o dorównaniu Bogu (w takim sensie pojawia się na przykład u drogiego sercu Rousseau Blaise’a Pascala), a z drugiej, sugeruje powiązanie z własnością (fr. *propre* – mój własny), a więc krytykowaną inflacją potrzeb, zmuszającą jednostkę do gromadzenia ciągle nowych środków ich zaspokojenia.

³⁰ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 152.

³¹ A konkretniej: otaczające ich i powiązane z nimi rzeczy, sugerujące większe możliwości zaspokajania potrzeb, bo nie mamy dostępu do niczyjej świadomości, by zmierzyć czyjaś „szczęśliwość”.

³² J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, s. 186.

Jeśli zgodzimy się z założeniami Rousseau co do opisu wolności naturalnej, tendencja do pomnażania własności (głównie majątku) musi prowadzić do zniewolenia każdej jednostki. Własność pomnażać może bowiem albo z pomocą własnej pracy – a to oznacza, iż muszę podejmować coraz więcej czynności, których podejmowanie jest z perspektywy praw naturalnych nieuzasadnione³³; albo też wykorzystując pracę innych – obejmując nad nimi władzę, co w swej istocie jest tylko jeszcze większym zniewoleniem (moim! – bo świadczy o braku siły do zaspokojenia własnych potrzeb). Nietrudno zamknąć te rozważania pesymistyczną konkluzją: powstające spontanicznie społeczeństwo prowadzi do odczłowieczenia ludzi, co sprawia, że ich wytwory (takie jak państwo, prawo, instytucje życia społecznego) są skażone już z chwilą swego powstania. Winę zaś za ten stan rzeczy ponosi głównie źle użyty rozum jednostek. Tę konkluzję warto zapamiętać – skłoni ona Rousseau do wprowadzenia w państwie rozwiązań stojących na straży właściwego użycia rozumu przez jednostki. Zadbą o to wola powszechna, czyli racjonalny interes wspólny, powstały, ujmując rzecz najogólniej, przez oczyszczenie ciała politycznego z podszeptów interesów partykularnych³⁴.

Zdaniem Rousseau, we współczesnych mu państwach zniewoleni są wszyscy – i ci, którym, jak arystokracji, wydaje się, iż stanowią klasę uprzywilejowaną; i ci, którzy zmuszani są do posłuszeństwa jako poddani. Jedynym człowiekiem w nazbyt ludzkim społeczeństwie pozostanie Jan Jakub³⁵. Nie zamierzał on jednak poprzestać na własnej wolności. Porzucając Filozofię przez duże F, przerzucił zainteresowania na filozofię polityczną i teorię prawa, stawiając sobie za cel opracowanie projektu politycznego umożliwiającego realizację indywidualnej wolności w państwie. Postawił tu przed sobą zadanie trudne. Podnosząc wolność natu-

³³ I męczące, co też nie jest bez znaczenia. Skromność potrzeb umożliwia swoistą naturalną gnuśność, którą zachwycą się Rousseau niejednokrotnie (*O pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 61; *Wyznania*, t. 2, s. 447; *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Warszawa 1967, s. 186). Lenistwo ma polegać nie tyle na „nicnierobieniu”, co raczej na robieniu tylko tego, co daje odczuć satysfakcję natychmiast po wykonaniu czynności. Dlatego pochwaliby Rousseau uprawianie sportu dla rekreacji i troski o własną ciężką fizyczną, ale potępiłby uzawodowienie sportu, sprawiające, że wysiłek jest tylko środkiem do uzyskania odroczonej gratyfikacji (medalu, stypendium, prestiżu itp.).

³⁴ Dodać można tutaj jeszcze jedną pracę, często pomijaną, a istotną: *Lettres écrites de la montagne* (*Listy z gór*), wydane w 1764 r., a zwłaszcza list szósty, skrótowo wyjaśniający główne tezy *Umowy społecznej*; <http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf> (dostęp: 12.12.2015).

³⁵ Wraz z powstaniem cywilizacji „człowieka naturalnego” zastąpił zdaniem Rousseau „człowiek ludzki” czy też „człowiek człowieka”; por. B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 141 i nast.

ralną do rangi kryterium człowieczeństwa, nie mógł zmienić jej istoty. A jednocześnie, zmieniając warunki życia jednostki z amoralnych i społecznych na moralne i społeczne, musiał skroić dla tejże wolności nowy kostium. O specyfice jego projektu w tym względzie możemy dowiedzieć się najwięcej ze słynnej *Umowy społecznej*, ale równie ważne dla jej zrozumienia są i inne dzieła, jak *Uwagi o rządzie polskim* czy *Projekt konstytucji dla Korsyki*³⁶, a także *Przechadzki samotnego marzyciela* czy pomocny zawsze *Emil, czyli o wychowaniu*. Trzeba jednak od razu zauważyć, że choć w planie teoretycznym przedsięwzięcie rysowało się wyjątkowo interesująco z uwagi na swą całościowość i radykalizm, jego satysfakcjonująca realizacja natrafić musiała – i natrafiła – na dwie zasadnicze przeszkody: tak natury filozoficznej (wręcz logicznej), jak praktycznej.

Po pierwsze, zmierzyć się musiał Rousseau z tzw. problemem początku, występującym we wszystkich koncepcjach filozoficznych, które czynią punktem wyjścia radykalną krytykę zastanej rzeczywistości, zarzucając jej fałszowanie „prawdziwej” natury ludzkiej, i projektują wizję lepszego, oczyszczonego z kłamstwa świata³⁷. W ten sposób prowokują szereg pytań dotyczących sposobu oraz szans przejścia między aktualnym „złem” a pożądanym „dobrem”. Nie wchodzi tutaj w grę żadne ulepszanie rzeczywistości, ponieważ na złym fundamencie nie da się zbudować trwałego porządku. Natomiast negacja tego, co jest i zerwanie ze stanem aktualnym rodzi podejrzenie, iż propagator nowej idei nie bierze pod uwagę empirycznych warunków działania, a realizacja jego koncepcji jest możliwa tylko jako pojawienie się *deus ex machina* nowego państwa. Obrona przed takim zarzutem nie jest łatwa, i nie udało się Rousseau wybrnąć zadowalająco z zarysowanych trudności. Ich echa znaleźć można na przykład w wahaniach dotyczących sposobu urządzenia republiki, kiedy nie może się filozof zdecydować, czy ufać obywatelom na tyle, by powierzyć im funkcje ustawodawcze, czy też może w sprawach fundamentalnych zdać się raczej na umysł wybitnego prawodawcy.

Drugą przeszkodą w sformułowaniu wiarygodnej koncepcji politycznej na bazie Roussowskich założeń stało się wyjaśnienie relacji między wychwalanym stanem natury, a nowym, już właściwym, porządkiem społecznym. Podkreślanie ideałów starożytności sugeruje, że możliwa jest taka interpretacja jego myśli, w której powrót do natury rozumieć należy całkiem dosłownie, jako próbę odnowienia prostoty życia i suro-

³⁶ J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki*, tłum. M. Błaszke, Warszawa 2009.

³⁷ Z powyższą trudnością spotkał się już Platon, kreśląc wizję idealnego państwa, bezskutecznie próbując wprowadzić swój projekt w Syrakuzach, a wreszcie opracowując podstawy „drugiego co do dobroci” ustroju, który stanowił swego rodzaju porażkę teorii w zderzeniu z empiryczną rzeczywistością.

wego systemu wartości istniejącego u początków europejskiej cywilizacji (a przynajmniej w ten sposób opisywanego). Sprzyja takiej konkluzji pochwała pracy na roli, jako najbliższej naturalnemu zaspokajaniu potrzeb, podkreślanie naturalnej i przyjemnej bezczynności czy też sielski obraz zalet płynących ze wspólnego świętowania. Z drugiej strony, koncepcja Rousseau nie wyklucza wcale konkurencyjnej interpretacji, w której zjednoczenie sił jednostek w państwie zwiększa możliwości społeczeństwa, a tym samym umożliwia jego wszechstronny rozwój. Państwo utworzone wedle zaleceń autora *Umowy społecznej* byłoby wówczas nowym etapem w dziejach ludzkości, sprowadzającym nas z manowców cywilizacji na ścieżki umożliwiające doskonalenie jednostek i umoralnienie stosunków między nimi. W ten sposób zrozumie intencje Rousseau na przykład Immanuel Kant. Powyższe rozbieżności interpretacyjne utrudniają wyjaśnienie relacji między wolnością naturalną, społeczną i moralną. Można bowiem i w tym przypadku uznać wolność moralną za odzyskaną wolność naturalną (czyli po prostu przyjąć, iż dla Rousseau wolność zawsze oznacza to samo, natomiast wprowadzane epitety doprecyzowują jedynie warunki, w jakich jest ona realizowana); albo też potraktować każdą z kolejnych „wolności” za postępowanie w stosunku do poprzedniej (a wówczas najdoskonalszym rodzajem wolności stanie się wolność moralna).

Nakreślone wyżej problemy interpretacyjne są ważne – to dzięki dostrzeganiu niespójności doktryny jest ona ciągle przedmiotem nowych badań – ale warto pamiętać, że Rousseau otwarcie do braku koherencji się przyznawał, a nawet czynił z niej zaletę. W myśl jego założeń sam rozum nie jest zdolny wytłumaczyć niuansów kondycji ludzkiej, a próbując dokonać jej rozbioru na czynniki pierwsze, potęguje jedynie pozorne sprzeczności. Droga do prawdy łączyć musi racjonalny dyskurs analityczny i globalne współodczuwanie. Mówiąc krótko, by zrozumieć Rousseau, trzeba najpierw poczuć, co miał do powiedzenia. Analiza musi tutaj współgrać z syntezą.

Główne tezy polityczne Rousseau są dobrze znane. Jako kontraktualista wiąże powstanie państwa z umową społeczną, o tyle specyficzną, że nie może ona w żaden sposób ograniczyć wolności zawierających ją jednostek, skoro ochrona wolności jest jej celem. Powstała praworządna republika³⁸ gwarantuje obywatelom wolność i równość, lecz choć najbliższej jej w tym do zasad ustroju demokratycznego, w jej funkcjonowaniu znaj-

³⁸ Jak wyjaśnia Rousseau, nie o nazwę ustroju chodzi – republiką może być demokracja i monarchia, jeśli tylko zachowana jest zasada suwerenności ludu. Władza ludu jest według Rousseau niepodzielna, można natomiast rozdzielać funkcje pełnione w państwie – takim funkcjonariuszem publicznym (a nie suwerenem) jest w prawidłowej monarchii król i jego administracja; J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 36.

dziemy jedną ważną różnicę w stosunku do klasycznej teorii demokracji. Inaczej niż na przykład w starożytnych Atenach, gdzie utożsamiano suwerenność ludu (i demokrację) z rządami większości, w demokratycznej republice Rousseau lud nadal jest suwerenem, ale rządzi wola powszechna, a ta z kryteriami liczbowymi nie ma bezpośredniego związku. Bez względu na trudności, jakie wyjaśnienie konceptu woli powszechnej (*la volonté générale*) sprawiało samemu autorowi *Umowy społecznej*, oraz późniejsze spory wokół tej kwestii, idea ta gwarantuje integralność Roussofskiej koncepcji wolności³⁹. Gwarantuje także ciągłość między wolnością przyrodzoną ze stanu natury a nowo powstałą wolnością społeczną i sprawia, że choć do inspiracji starożytnych sięga Rousseau często, wygłasza raczej pochwały pod adresem Sparty, nie Aten.

Posłuszeństwo woli jakiegokolwiek innego człowieka, nawet gdyby miał on na względzie moje dobro, jest na bazie założeń wyjściowych Rousseau zniewoleniem. Tym bardziej miałoby taki posmak posłuszeństwo woli większości. Dziś nazwalibyśmy tego rodzaju intuicję obawą przed „dominacją” – co zresztą jest wykorzystywane do wykazania, że w dziele Rousseau dopatrzeć się można jeszcze jednego rodzaju wolności, określanego dzisiaj mianem wolności „republikańskiej”. Nawet jednak bez republikańskich powiązań, wprowadzenie woli powszechnej jest doskonałym zabiegiem, pozwalającym Rousseau uniknąć zarzutu, iż budując państwo zanegował jeden z ważniejszych fundamentów swej myśli, na którym opiera się nie tylko argumentacja *Rozprawy o nierówności*, ale również cała oryginalność projektu edukacyjnego przedstawionego w *Emilu*. Fakt ten nie zawsze jest dostrzegany, ponieważ zdecydowana większość interpretatorów myśli Rousseau wskazuje na prowokowane w ten sposób problemy polityczno-prawne, nie zaś filozoficzną konsekwencję autora.

Kluczem do zrozumienia formuły umowy społecznej jest czynione przez Rousseau założenie, iż nie można zrzec się wolności, nie zrzekając się zarazem swojego człowieczeństwa. Wypowiada się w ten sposób filozof przeciwko absolutystycznym w wymowie koncepcjom Hobbesa i Grocjusza. Dla ochrony wolności i dobra każdego potrzebny jest specyficzny rodzaj zrzeszenia, przez które „każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio”.

³⁹ Co nie musi prowadzić do uznania za spójny całego projektu Rousseau. Wręcz przeciwnie – próby wyjaśnienia przez filozofa, jak ma ujawniać się wola powszechna i skąd mamy wiedzieć (skoro nie możemy ufać tutaj liczbie obywateli popierających projekt), że jest to właśnie wola powszechna, należą do najbardziej niespójnych składników jego doktryny politycznej; zob. F. Neuhaus, *Freedom, Dependence and the General Will*, „Philosophical Review” 1993, nr 102, s. 363–395; G. Sreenivasan, *What is the General Will?*, „Philosophical Review” 2000, nr 109, s. 545–581.

W tej postaci formuła umowy nie budzi jeszcze zastrzeżeń. To ona, *nota bene*, stanie się podstawą koncepcji autonomii moralnej Immanuela Kanta. Zastrzeżenia budzi jednak, zarówno ze strony liberałów, jak i konserwatystów, dalszy człon:

[...] zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu; ponieważ każdy oddaje się w zupełności, sytuacja jest równa dla wszystkich, a skoro sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikt nie ma interesu czynić ją uciążliwą dla innych⁴⁰.

Zrzeszenie powstałe na drodze umowy wszystkich ze wszystkimi ma ustanowić warunki jednakowe dla wszystkich jego członków; jest to ciało moralne i zbiorowe, będące swoistą jednością gwarantowaną przez kierownictwo woli powszechnej, nie może więc być mowy o jakichkolwiek prawach indywidualnych, jednostkowych, bo podważałyby one ową jedność, byłyby czymś stojącym pomiędzy jednostką a ogółem. Powstające w ten sposób społeczeństwo nie jest więc społeczeństwem nominalistycznym, nie jest zbiorem jednostek, lecz „osobą publiczną” posiadającą wolę.

Dla koncepcji wolności kluczowe są zwłaszcza dwa sformułowania zawieranego kontraktu. Pierwsze głosi, iż warunki umowy „należycie rozumiane, prowadzą się wszystkie do jednego, a mianowicie: zupełnego oddania się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu”⁴¹. Gdyby na tym poprzestać, to stworzone państwo nie różniłoby się wiele od Hobbesowskiego Lewiatana. Ale Rousseau wyjaśnia dalej, że „każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; ponieważ nie ma żadnego członka, nad którym nie nabyłoby się tych samych praw, jakie mu się względem siebie odstępuje”⁴². Używając obrazowego porównania, umowa społeczna polega na wlaniu wolności każdej jednostki naturalnej do wspólnego naczynia, gdzie miesza się one ze sobą, tracąc indywidualny charakter, a potem oddaniu każdemu przypadającej na niego „porcji” wolności. W efekcie jednostka otrzymuje z powrotem **taką samą** wolność, ale nie jest to już **ta sama** wolność, z jaką przystępowała do umowy. Odtąd ma ona w sobie wolność wszystkich innych, a jej pierwotna wolność znajduje się w pozostałych członkach ciała politycznego (zwierzchnika – suwerena). Chroniąc swą nową wolność, obywatel chroni *de facto* wolność wszystkich obywateli i taką samą ochronę swej pierwotnej wolności otrzymuje od nich⁴³. To, co zyskujemy dzięki powstaniu państwa, to zde-

⁴⁰ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 20–21.

⁴¹ *Ibidem*, s. 19.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Uprzedzając wywód, warto już w tym miejscu zaznaczyć, że ten metafizyczny „przepływ” wolności między wszystkimi obywatelami jest najlepszym uzasadnieniem, dlaczego wspólnota może „zmuszać do wolności” każdą z jednostek.

cydowane pomnożenie sił pozwalających na zaspokajanie potrzeb, a tym samym zwiększenie sił do obrony wolności. Pod warunkiem oczywiście, że uda się właściwie zorganizować i wykorzystać siły indywidualne.

Tak jak w stanie natury mamy do czynienia z wolną wolą każdej jednostki, tak też w państwie „wole”⁴⁴ indywidualne zlewają się ze sobą, stając się jedną wolą – powszechną właśnie, i to powszechną w dwóch znaczeniach. Jest ona powszechna jako pochodna woli każdej jednostki, a równocześnie jako ogólna wola wszystkich rezyduje w każdej jednostce. Z filozoficznego punktu widzenia jest to koncepcja czytelna, choć próba jej przetłumaczenia na język urządzeń politycznych i prawnych do łatwych zadań nie należy. Dlatego komentatorzy słusznie mogą wytykać autorowi kolejne nieścisłości, a nawet błędy w rozumowaniu. Wątpliwości wzbudza przede wszystkim sposób ujawniania się woli powszechnej w państwie. Krytykuje Rousseau sprowadzanie woli powszechnej do woli większości, a nawet woli wszystkich, ale jednocześnie zdaje się na ich liczbie polegać, dążąc do uniformizacji obywateli⁴⁵ po to, by upodobnić do siebie ich sądy i uczucia (rozum i serce). Z drugiej strony snuje rozważania, że właściwe prawa może nadać wspólnocie tylko wybitny Prawodawca, czujący się na siłach, by „zmienić ustrój człowieka; zastąpić byt fizyczny i niezależny [...] bytem częściowym i moralnym”⁴⁶, którego władza nie byłaby władzą urzędową ani zwierzchnią, lecz posłannictwem⁴⁷. Więcej; sam korzysta z okazji, by w rolę takiego legislatora się wcielić, i pisze projekt konstytucji Korsyki⁴⁸ – traktując dziełko z pełną powagą, ale jednocześnie nazywając je swą Utopią⁴⁹, co sugerować może sceptycyzm wobec szans jego realizacji.

Podobne dwuznaczności można mnożyć, ale zostawmy je na boku. Bez względu na to, w jaki sposób doprowadzimy do zapisania woli powszechnej w prawie, powodzenie tego przedsięwzięcia ma dla sygnatariuszy umowy poważne konsekwencje. Występują oni odtąd w podwójnej roli, stając się jednocześnie uczestniczącymi we władzy obywatelami – składowymi suwerena – oraz podlegającymi prawu poddanyymi⁵⁰. To

⁴⁴ Konieczna jest tutaj liczba mnoga.

⁴⁵ Równość – jak wspomiano warunek wolności – traktuje Rousseau bardzo dosłownie, wierząc (zresztą całkiem słusznie), że rośnie ona wraz z upodobnieniem się ludzi do siebie, nie przez to, co robią, ale przez to, kim są.

⁴⁶ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 37.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁸ Interesujące okoliczności powstania tej pracy przybliża Marek Blaszkę we Wstępie do: J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki...*, s. 7–36.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 17. Warto w tym kontekście zajrzeć także do zatytułowanego *Wolność i utopia* rozdziału 4 cytowanej już pracy B. Baczki *Samotność i wspólnota*.

⁵⁰ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 20.

szczegółne formalne rozdzielenie przesądza o specyfice wolności „społecznej”, którą zgodnie ze współczesnymi trendami wypadłoby nazwać raczej wolnością „obywatelską”⁵¹. Jak wyjaśnia Rousseau, zamiana wolności naturalnej na społeczną wymaga rezygnacji przez człowieka z „nieograniczonego prawa do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć”, ale w zamian otrzymuje on wsparcie woli powszechnej i „własność nad wszystkim, co posiada”⁵². Autor na określenie charakteru tej zamiany używa francuskiego słowa *compensations* (kompensacja, wyrównanie strat), sugerując wyraźnie, że wejście do wspólnoty politycznej nie pogarsza ostatecznego „bilansu” posiadanych przez jednostkę uprawnień. Zarazem stwierdza równie jednoznacznie, że wolność społeczna jest ograniczona przez wolę powszechną, co pozwala przypuszczać, że wolność społeczna wiąże się nie z uzyskaną pozycją obywatela, ale poddanego. Jest to różnica istotna. Jako obywatel uczestniczy w procesie odkrywania woli powszechnej, której decyzje są zawsze słuszne⁵³. Od poddanego natomiast wymaga się przede wszystkim posłuszeństwa. Jednakże dzięki powiązaniu statusu poddanego ze statusem obywatela, rzeczony posłuszeństwo jest na głębszym, ontologicznym poziomie samą wolnością – inaczej popadamy w sprzeczność: trudno przecież uznać za wolną osobę, która nie jest zdolna kontrolować samej siebie.

Wolność społeczna ujawnia się wówczas, gdy jednostka przestrzega prawa, nawet jeśli interes partykularny czy własne rozeznanie sytuacji wydaje się podpowiadać jej działanie przeciwne. Przy takim rozumieniu wolności może Rousseau powiedzieć: „jeżeli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza niczego innego jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności”⁵⁴.

Zmuszanie do wolności może być konieczne, zwłaszcza na początku. Choć bowiem „pragniemy zawsze swego dobra, [...] nie zawsze je widzimy”⁵⁵. Skoro odeszliśmy tak daleko od natury⁵⁶, powrót do niej nie jest łatwy i mogą zdarzać się obywatelom mniejsze lub większe potknięcia na tej drodze, które jednak nie powinny zaburzać funkcjonowania wspólnoty. Nie da się z dnia na dzień zmienić kulturowych naleciałości,

⁵¹ Rousseau posługuje się określeniem *liberté civile* – które jest zdecydowanie bliższe „wolności obywatelskiej”. Tak też jest ono tłumaczone na język angielski (*civil liberty*), a zwrótnie także na język polski. Pozostajemy jednak przy terminie „wolność społeczna”, ponieważ w tej formie występuje ona w polskim tłumaczeniu *Umowy społecznej*.

⁵² J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 23.

⁵³ *Ibidem*, s. 28.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 22.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 28.

⁵⁶ W znaczeniu natury ludzkiej – prawdziwego człowieczeństwa, nie zaś pierwotnego stanu natury.

namiętności utrwalonych przez działanie *amour-propre* czy też podporządkować własnego rozumowania przyrodzonym uczuciom. Rousseau wie najlepiej, że o osobowości człowieka decyduje wychowanie, które we wszystkich niemal ludzkich społeczeństwach opiera się na fałszu i błędach, trudno więc oczekiwać od jednostek, że z dnia na dzień porzucą stare zachowania i przyzwyczajenia. Żądając wolności nie wystarczy zbuntować się przeciwko zniewoleniu; trzeba zadbać, by skonstruowany nowy porządek uniemożliwił komukolwiek (także samym obywatelom) niszczenie jej. Właściwą analogią do relacji między państwem a jednostką w doktrynie Rousseau jest stosunek między nauczycielem a uczniem, szczegółowo rozwijany w *Emilu*. I tak jak niejednoznaczna jest druga relacja, w której wprawdzie podkreśla filozof niezmiennie konieczność respektowania wolności ucznia, ale i domaga się konsekwentnego ukazywania mu jego słabości, tak też różnie oceniać można Roussowskie państwo, chroniące wolność jednostek, ale jednocześnie uzależniające je od siebie. Zanim jednak wyciągniemy stąd implikacje zgodne z wnioskami liberalnych krytyków Rousseau, warto wyeksponować tezę wyjątkowo ważną dla samego autora – prawidłowo rozumiana zależność jednostki od państwa, podobnie jak zależność ucznia od nauczyciela, ma być zależnością od rzeczy. Nie bez przyczyny właśnie w *Emilu* wygłasza Rousseau istotną uwagę polityczną:

Gdyby prawa narodów mogły mieć, tak jak prawa przyrody, nieugiętość nie do zwalczania przez siłę ludzką, wówczas zależność od ludzi stałaby się zależnością od rzeczy; połączyłoby się w rzeczypospolitej wszelkie wygody stanu naturalnego i stanu społecznego; do wolności, która czyni człowieka nieprzystępnym dla występku, przyłączyłaby się moralność, którą wznosi go do cnoty⁵⁷.

Celem nauczyciela jest wykształcenie w dziecku cech, które umożliwią mu rozwój i wejście w dorosłość, aż do uzyskania pełni człowieczeństwa. Podobnie państwo w oczach Rousseau ma zapewnić obywatelom warunki rozwoju. Nie sposób w tym miejscu nie zaznaczyć, że właśnie opis tychże warunków składa się na najbardziej polityczną część twórczości Rousseau: można tu wymienić zasadę federalizmu wzmacniającą samorządność społeczeństwa, podkreślanie zalet instytucji demokracji bezpośredniej, urządzeń republiki rzymskiej czy wskazywanie pożytecznych funkcji wspólnej religii społecznej. Każde z konkretnych rozwiązań ma przede wszystkim służyć motywowaniu jednostek do aktywności w życiu publicznym.

Dzięki czynnemu uczestnictwu w życiu wspólnoty wolność społeczna, którą obdarzony jest każdy obywatel, ale którą jako poddany może

⁵⁷ J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 78.

uważać i uważa często za zewnętrzny przymus, ma szansę z czasem zmienić się w najdoskonalszy rodzaj wolności – wolność moralną, „która jedynie czyni człowieka naprawdę panem samego siebie; ponieważ kierowanie się tylko żądzami jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością”⁵⁸. Choć o wolności moralnej pisze Rousseau stosunkowo niewiele, to właśnie ona jest zwieńczeniem jego koncepcji, domykającym cały system poglądów.

Wolność moralna nie pojawia się automatycznie w dobrze urządzonym państwie, lecz jej wykształcenie wymaga czasu. Działanie woli powszechnej ma stopniowo wyeliminować wszelkie błędy zgromadzone w toku dziejów i umożliwić każdej jednostce odzyskanie kontaktu z pierwotną, niezafałszowaną naturą ludzką. W pewnym sensie powinno nawet tę naturę zmienić, nie zmieniając przy tym w niczym właściwej jej wolności. Niezmiennie wolność (czy naturalna, czy moralna) jest dla Rousseau poczuciem sprawstwa związanym z równowagą potrzeb i sił. O ile jednak w stanie natury nikłe siły jednostki wymagały samoograniczenia w zakresie potrzeb, o tyle zwielokrotnione siły społeczne umożliwiają zdecydowanie lepszą organizację zaspokajania potrzeb, co wręcz „związek społeczny czyni niezwykłym”⁵⁹. Oznacza to jednak, że jednostka nie może już dłużej trwać w gnuśności, ponieważ od jej aktywności zależy skuteczność wykorzystania sił społecznych. W stanie natury bierność stała na straży wolności, gdyż nie pozwalała nikomu wyrósć ponad innych i zniszczyć równości będącej jej warunkiem. W społeczeństwie równości pilnuje prawo, a tym samym bierność nie miałaby żadnego uzasadnienia. Dlatego:

Poza społeczeństwem człowiek odosobniony, który nic nie jest winien nikomu, ma prawo żyć, jak mu się podoba; w społeczeństwie jednak, gdzie żyje z konieczności kosztem innych, winien im jest w postaci pracy to, co otrzymuje w postaci utrzymania; nie ma tu wyjątków. Praca jest tedy bezwzględny obowiązkiem człowieka uspołecznionego. Bogaty czy biedny, potężny czy słaby, każdy obywatel żyjący bez pracy jest oszustem⁶⁰.

Powtórzy takie przekonanie Rousseau w projekcie konstytucji dla Korsyki: „Ludzie są z natury leniwi, lecz zapal do pracy jest pierwszym owocem dobrze urządzonego społeczeństwa”⁶¹.

⁵⁸ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 23.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 32.

⁶⁰ J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 241. By docenić rewolucyjność tych słów, trzeba pamiętać, że w ówczesnych czasach podjęcie pracy takiej, jaką miał na myśli Rousseau („pracy rąk”), groziło w wielu krajach utratą tytułu arystokratycznego.

⁶¹ J.J. Rousseau, *Projekt konstytucji dla Korsyki...*, s. 123.

Dzięki osiągnięciu stadium wolności moralnej, jednostka ponownie odzyskuje siebie – poczucie kontroli nad sposobem użycia własnej wolności w relacjach z innymi. Sama staje się także, jak ładnie ujął ten stan Starobinski, „całkowicie przejrzysta” dla pozostałych, co pozwala zajaśnić jej wewnętrznej naturze: cnocie, wolności, prawdzie⁶². Właśnie etyka cnoty zastąpić powinna, zdaniem Rousseau, pierwotną amoralną gnuśność. Nie bez przyczyny zwraca się on tutaj w stronę ideałów starożytnych, upatrując w nich właściwych wzorców wychowania, łączących poczucie przynależności do wspólnoty politycznej z indywidualną odpowiedzialnością za jej losy. Jest to ideał daleki od nowożytnego rozumienia indywidualizmu, ale równie daleki od organicyzmu. Celem Rousseau nie jest nigdy promocja ściślejszej współpracy między jednostkami, dzięki której rosłaby potęga wspólnoty rozumianej jako całość. Choć i taki efekt możemy obserwować w dobrze urządzonym państwie, jest to jednak co najwyżej efekt wtórny wobec podstawowego dążenia do zapewnienia obywatelom szans wspólnej, ale jednak „samorealizacji”⁶³. W perspektywie egzystencjalnej projekt Rousseau wydaje się wielką i osobistą obroną indywidualności⁶⁴ przez stworzenie warunków, w których społeczeństwo nie tylko tej indywidualności nie zagraża, ale pozwala jej znaleźć oparcie we wspólnej sile. Nacisk na indywidualistyczne postrzeganie ciała politycznego jest u Rousseau na tyle wyraźny⁶⁵, że nakazuje nieufność wobec interpretacji jego myśli zarzucającej autorowi *Umowy społecznej* promocję kolektywizmu⁶⁶. Inna sprawa, czy wizja takiego społeczeństwa może być czymś więcej niż normatywnym ideałem. Rousseau chciał nas przekonać, że tak – potrafił wykorzystać swe założenia zarówno w celu udoskonalenia instytucji istniejącego państwa (jak w przypadku *Uwag o rządzie polskim*), jak też zaprojektowania nowego praktycznie od podstaw (jak to uczynił dla Korsyki). Wiele z jego intuicji odżywa współcześnie w nurcie republikańskim, i choć nie wszyscy neorepublikanie włączają go do swego grona, uderza w koncepcji Rousseau

⁶² J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 64.

⁶³ Zwrócił na to uwagę już Immanuel Kant. Szerzej na ten temat: R. Grimsley, *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, Cardiff 1961.

⁶⁴ W znaczeniu nadanym temu terminowi na przykład przez Alexisa de Tocqueville’a, Wilhelma von Humboldta, czy Johna Stuarta Milla.

⁶⁵ Zob.: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 21: „Zwierzchnik, który składa się tylko z jednostek, nie ma i nie może mieć interesów im przeciwnych”.

⁶⁶ A nawet totalitaryzmu, jak chce nas przekonać m.in. Karl Popper czy Jacob L. Talmon. Jak się wydaje, głównym źródłem nieporozumień jest tutaj próba wykazania fałszywości teoretycznych założeń doktryny Rousseau przez pokazanie, jak w praktyce jego państwo musiałoby funkcjonować – a o treści słowa „musiałoby” decydują w tym przypadku nasze empiryczne (i jak najgorsze, ale przecież nieznanne Rousseau) doświadczenia nazizmu i komunizmu.

przede wszystkim obawa przed możliwością dominacji ze strony innych. Jak napisze w *Listach* z gór:

Sklonni jesteśmy często mylić niezależność z wolnością. Te dwie rzeczy są tak różne, że wręcz wykluczają się wzajemnie. Kiedy każdy robi to, co mu się podoba, często robi zarazem to, co nie podoba się innym, a takiego stanu nie można już nazwać stanem wolności. Wolność polega mniej na realizacji swej woli, a bardziej na niepodleganiu woli innych⁶⁷.

Przeciwko Arystotelesowi, a w zgodzie z Hobbesem Rousseau uznaje natomiast, że człowiek nie jest z natury istotą społeczną, a wspólnota polityczna nie jest wspólnotą naturalną. Jednak wbrew Hobbesowi przyjmuje koncepcję człowieka jako kogoś, kto nie dąży do maksymalizacji swoich korzyści, lecz do tego, by w stanie społecznym stać się dobrym obywatelem, kogoś, kto jest kształcony i wychowywany do obywatelskości. Społeczeństwo może przetrwać tylko wtedy, gdy obywatele kierują się współczuciem wobec innych, a nie nakazami własnego interesu oraz – co ważniejsze – gdy uznają spełnianie obowiązków obywatelskich za nieodzowne dla ich własnego dobra albo, posługując się terminologią Hobbesa, dla ich samozachowania. Lektura *Emila* nieodparcie nasuwa wniosek, że jedynym sposobem osiągnięcia celu, jakim jest jedność społeczna, jest edukacja, która zmierza do wykształcenie u ludzi więzów solidarności oraz cnoty obywatelskiego uczestnictwa pozostającego w zgodzie z wymaganiami politycznej konstrukcji Rousseau⁶⁸. Przejście do stanu społecznego wiąże się z ogromną jakościową zmianą w człowieku, czego nie zakładała ani koncepcja Hobbesa, ani Locke’a; zmiana ta, jak podkreśla Rousseau w *Umowie społecznej*, wymaga zastąpienia instynktu sprawiedliwością oraz nadania działaniom charakteru moralnego, którego im wcześniej brakowało⁶⁹. Powstanie wspólnoty dokonuje moralnej zmiany w jednostkach i dopiero dzięki temu możliwe jest osiągnięcie celu tej wspólnoty, czyli oparcia jej na prawdziwych zasadach równości i wolności od dominacji. Jest to możliwe wtedy, gdy właściwie pojmujemy wolność, która w jej najistotniejszym wymiarze polega na zgodności

⁶⁷ J.J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne...*, s. 220.

⁶⁸ Píše Rousseau: „Człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie, jest on jednością, całością bezwzględną, która uznaje jedynie siebie albo kogoś podobnego do siebie. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Dobre są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie względne i przenieść jego ja do jednostki zbiorowej tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią całości, ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości”; J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 78. Por. M. Qvortrup, *The Political Philosophy...*, s. 31–34.

⁶⁹ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 24–25.

woli jednostkowej z wolą powszechną. Ową zgodność Rousseau nazywa cnotą⁷⁰, zastrzegając, że jeśli w społeczeństwie i państwie będzie panować cnota, to panować będzie również prawdziwa wolność. Cnotę tę Rousseau dodatkowo silnie wiąże z miłością ojczyzny, głosząc:

Ojczyzna nie może istnieć bez wolności ani wolność bez cnoty, ani cnota bez obywateli; będziecie mieli wszystko, jeśli urobicie obywateli; w przeciwnym razie będziecie mieli tylko marnych niewolników, począwszy od samych tych, którzy rządzą. Otóż urabianie obywateli to nie na jeden dzień sprawa; i by ich mieć jako dorosłych, trzeba ich wychować póki są dziećmi [...] Wychowanie więc państwowe, unormowane przez rząd i powierzone opiece urzędników stanowionych przez suwerena, to jedna z podstawowych zasad ustroju ludowego, czyli prawowitego⁷¹.

I właśnie skonstruowaniu ładu, w którym nikt arbitralnej woli nie podlega, jest główną troską Rousseau i jego projektu edukacyjnego. Jeśli jednak przedsięwzięcie się nie uda, pozostaje jednostce dokonanie dosyć radykalnego wyboru. Zgoda na dołączenie do społeczeństwa źle urządanego i przyjęcie za swoje panujących w nim reguł prowadzi do zniewolenia. Mogę nie zdawać sobie z tego sprawy, mogę cieszyć się z pozornych korzyści, jakie mi ono zapewnia, ale kajdany oplecione girlandami kwiatów⁷² pozostają kajdanami. Władza, prestiż, majątek – wszystko, co zdaje się pozornie zapewniać lepsze życie – jest dla Rousseau wyłącznie wymagającym niepotrzebnych zabiegów ciężarem, który w niczym nie zwiększa zdolności jednostki do zaspokajania własnych potrzeb:

[...] ponieważ człowiek jest ten sam we wszelkim stanie; ponieważ bogacz nie ma większego żołądka niż biedak i nie trawi lepiej od niego; ponieważ pan nie ma rąk dłuższych ani mocniejszych niż niewolnik; ponieważ człowiek wysoko postawiony nie jest wyższy od człowieka z ludu⁷³.

Z drugiej strony, odmowa współpracy skazuje jednostkę na samotność z wyboru, a taka kondycja znów wnosi swoistą zmianę kostiumu wolności. „Nigdy nie sądziłem, że wolność człowieka polega na robieniu tego, co chce” – napisze w dziele z wielu względów wyjątkowym: *Przechadzkach samotnego marzyciela* – „ale właśnie na nierobieniu tego, czego nie chce”⁷⁴. W złym społeczeństwie prawdziwie wolny człowiek nie może robić zbyt wiele. Jediną dostępną mu „prawdziwą” (zachowującą człowieczeństwo) wolnością jest wówczas wolność naturalna, a drugą jej

⁷⁰ J.J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, [w:] *idem, Trzy rozprawy...*, s. 300.

⁷¹ *Ibidem*, s. 311, 313.

⁷² J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 12.

⁷³ J.J. Rousseau, *Emil...*, s. 238.

⁷⁴ J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, s. 113.

stroną jest naturalna bierność. Podsumowując swe wolne życie, pochwali się Rousseau: „zrobiłem bowiem bardzo mało dobrego, przyznaję, ale zło nigdy nie powstało w mojej woli i wątpię, czy jest na świecie człowiek, który rzeczywiście mniej ode mnie zrobił złego”⁷⁵. Wolność moralna kojarzona z autonomią i możliwa dzięki radykalnej przemianie wolności naturalnej staje się aktywna tylko po zespoleniu z obywatelskością. Dobrze ustanowiony ład polityczny to taki, w którym obywatele kochają swoją obowiązki i pokładają ufność we władzy publicznej, w którym dobre obyczaje (moralność publiczna) zastępują geniusz przywódców, a cnota zastępuje talent⁷⁶. Projekt Rousseau wymaga więc wykształcenia pewnych nawyków serca, a nie tylko rozumu. Można wręcz stwierdzić, że w ujęciu Rousseau to wolność moralna połączona z cnotą jest ideałem wolności republikańskiej. Istota ciała politycznego zasadza się na harmonii posłuszeństwa i wolności, a słowa poddany i suweren są korelatami, których znaczenie zamyka się w słowie obywatel. Stąd już tylko krok do późniejszej Kantowskiej teorii moralnej opartej na autonomii wynikającej z przypisania sobie prawa moralnego. Rousseau jest świadom tego, że takie przeobrażenie może się nie udać, nie pozostawia nas jednak z analogiczną do Platońskiej teorią państwa mniej doskonałego, drugiego po doskonałym. Stawia wszystko na jedną kartę.

III

Dzieło Rousseau doczekało się bardzo wielu interpretacji, których nie sposób tutaj ani wymienić, ani streścić. Przywołanie zaledwie kilku z nich, formułowanych stosunkowo niedawno, może nam jednak uświadomić złożoność Roussowskiej argumentacji dotyczącej wolności i wielość perspektyw, które można przyjąć w badaniach poświęconych temu zagadnieniu. Zacznijmy jednak od konstatacji, że wiara Rousseau w republikę, w zdolność jednostek do wzięcia odpowiedzialności za siebie i za społeczeństwo oznacza odejście od prądów dominujących w nowożytności. Jest to odejście zarówno od tych, którzy tak jak Hobbes uznali, że pokój społeczny i bezpieczeństwo wymagają rezygnacji z autonomii jednostek, jak i od tych, którzy tak jak Locke, Madison i Monteskiusz w podziale władzy, kontroli sądowej i federalizmie dostrzegli najlepszy sposób na ograniczenie władzy. Rousseau z pewnością nie był instytucjonalistą,

⁷⁵ *Ibidem*, s. 113.

⁷⁶ J. Delaney, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, London 2006, s. 107 i nast.

skoro wierzył, iż najlepsze zabezpieczenie przed nadużyciami władzy zapewnia sam lud złączony wolą powszechną. Zaproponował tym samym inne rozwiązanie, twierdząc, że istota ciała politycznego zasadza się na uzgodnieniu dwóch zasad: posłuszeństwa i wolności, a tam, „gdzie prawo i wolność są wszystkim, niedogodności nic nie znaczą”⁷⁷, bowiem dzięki harmonii, jaka między nimi istnieje, zapewniona jest ochrona każdego, niewymagająca podległości woli, nieskazująca jednych na zupełne poddanie się innym. Ustanowienie tej harmonii, zapoznanej przez Nowożytnych, wymaga „objaśnienia prawdziwej natury ludzkiej i określenia na jej podstawie warunków dobrego ustroju politycznego”⁷⁸. Pojęcie wolności można rozpatrywać zasadnie wtedy, gdy nie jest ono oderwane od pojęcia natury. W sporze między Starożytnymi a Nowożytnymi Rousseau miałby przypisywać rację tym pierwszym jako republikanin uznający, że nie da się realizować wolności i równości w ładzie politycznym, jeżeli nie jest on oparty na cnocie rozumianej jako „bycie dobrym obywatelem”⁷⁹. Najważniejszym celem politycznym jest więc nie tyle zapewnienie bezpieczeństwa, lecz ustanowienie dobrego życia – przywrócenie wolności – poprzez omawianą w poprzedniej części tekstu surową edukację moralną. Radykalizm Rousseau polega jednak na czymś innym: na odrzuceniu wraz z Nowożytnymi tezy o tym, iż człowiek z natury żyje we wspólnocie politycznej, że jest istotą społeczną i polityczną zarazem, że skłania go do tego jego rozum. Jak słusznie zauważa Allan Bloom, to ta konstrukcja człowieka „jakim jest naprawdę”, naturalnego, pozwala zrozumieć istotę wolności jako stanu, w którym człowiek jako taki po prostu jest, a który wiąże się z potencjalnością do rozwoju w wielu różnych kierunkach⁸⁰.

Joshua Cohen, który w wydanej w 2010 r. książce podjął się jeszcze jednej interpretacji myśli politycznej Rousseau, podkreśla, że autor *Umowy społecznej* proponuje porządek polityczny posiadający moralną legitymację, bo zapewniający ochronę każdej osoby, szanujący godność wszystkich wolnych osób i przypisujący im pełną autonomię. Istotą tego porządku, „wolnej wspólnoty równych”, jest ustanowienie zasady podlegania sobie (samorządność), pozwalającej zachować wolność, jaką człowiek cieszył się na początku⁸¹. Podstawowym problemem, jaki Cohen dostrzega w przedsięwzięciu Rousseau, jest próba pogodzenia przymuszającej wła-

⁷⁷ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 113.

⁷⁸ A. Bloom, *Jean-Jacques Rousseau*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2010, s. 567.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 569.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 573.

⁸¹ J. Cohen, *Rousseau: Free Community of Equals*, Oxford 2010, s. 12.

dzy i autonomii, czyli wolności moralnej. Rozwiązaniem tego problemu ma być realistyczny ideał wolnej wspólnoty równych; wolnej, ponieważ zapewnia pełną autonomię polityczną każdemu ze swoich członków, wspólnoty, ponieważ zasadza się ona na podzielanym przez wszystkich rozumieniu wspólnego dobra oraz posłuszeństwie mu, i wreszcie wspólnoty równych – społeczeństwa demokratycznego – ponieważ owo wspólne dobro odzwierciedla dobro każdego członka społeczności. Podstawowa wątpliwość dotyczy tego, czy ludzie są rzeczywiście zdolni tworzyć tego typu wspólnotę, czy też jest to utopia poza naszym zasięgiem. Kolejna wątpliwość dotyczy realizmu podejścia Rousseau, jego oceny możliwości uczestniczenia jednostek w kształtowaniu, rozpoznawaniu i uznawaniu wspólnego dobra wymagającego równego traktowania każdego, zważywszy na ułomność ludzi i ich wady, tj. samolubstwo, zazdrość czy dumę. Trudno sobie wyobrazić strukturę instytucjonalną, która mogłaby to umożliwić. Jednak najbardziej charakterystyczne, a może i problematyczne, w interpretacji Cohena jest zwrócenie uwagi, iż przedstawiony przez Rousseau radykalny ideał polityczny wolnej wspólnoty równych ma silne zabarwienie liberalne, odnosi się bowiem do dwóch centralnych wartości, do których należą miłość własna i wolność oraz uzasadnienia opartego na konstrukcji umowy pomiędzy wolnymi i równymi jednostkami zabiegającymi o zaspokojenie swoich podstawowych interesów. Teoria Rousseau miałaby jednak przy tym eksponować także wyraźny element komunitariański, kładąc nacisk na więzy solidarności społecznej i narodowej łączącej jednostki, ich przywiązanie do wspólnego sposobu życia oraz podzielane wartości i zobowiązania obywatelskie, w tym obowiązkową religię obywatelską⁸². Liberalna filozofia polityczna miałaby się w dziele Rousseau łączyć z komunitariańską socjologią i psychologią społeczną, sprawiając, że tak wielu interpretatorów dostrzegło w niej sprzeczności i napięcia, zapoznając niejako, że celem tej filozofii jest uzgodnienie autonomii jednostki z naturalną współzależnością społeczną osób oraz możliwościami, jakie ona stwarza dla wspólnego życia. Trzeba jednak w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że u Rousseau, inaczej niż u liberałów, racjonalne dla jednostki wchodzącej w układ społeczny jest takie postępowanie, które nie kieruje się dobrem indywidualnym, egoistycznym, lecz dobrem ogółu, jaki wraz z innymi tworzy, bowiem tylko wówczas zagwarantowana jest jej wolność. Oznaczałoby to, że wolność jest pewną kwalifikacją uwarunkowaną umiejętnością racjonalnego rozpoznania każdorazowo dobra ogółu – rozpoznania i zaakceptowania woli powszechnej. W jakim więc sensie, chciałoby się zapytać, filozofia

⁸² *Ibidem*, s. 22.

ta ma charakter liberalny, poza punktem wyjścia, jakim jest jednostka i jej wolność, skoro rozwiązania, jakie proponuje, nie mają już charakteru liberalnego? Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia teorii politycznej i antropologii autora *Umowy społecznej* powinniśmy zawiesić wszystkie trzy określenia: liberalny, republikański i komunitariański, czyli wszystkie trzy próby przypisania go do którejś z tych tradycji.

Co ciekawe, ów element komunitariański w teorii Rousseau stał się powodem swoistego relegowania go z głównego nurtu „włosko-atlantycznej” tradycji republikańskiej do „franko-germańskiego” republikanizmu przez Philipa Pettita. Republikanizm, który Pettit przypisuje Rousseau i Kantowi, miałby odchodzić od kluczowej dla klasycznej tradycji republikańskiej zasady ustroju mieszanego oraz ideału „kontestującego obywatelstwa”⁸³. U Rousseau odnajduje on właściwe dla tradycji republikańskiej pojmowanie wolności jako braku dominacji, czyli osobistej lub indywidualnej zależności od woli innego, o czym pisałyśmy wyżej. Wolność ta miałaby wymagać, by każdy obywatel był niezależny od wszystkich pozostałych w tym sensie, czego Pettit już nie dopowiada, iż uczestnicząc czynnie lub biernie w wyrażaniu woli powszechnej podlegałyby tylko sobie. Pojmowanie obywatelstwa i państwa w pismach Rousseau pozostaje w przekonaniu Pettita obce klasycznemu liberalizmowi, inaczej niż ujęcia republikańskiej tradycji włosko-atlantycznej. Rousseau miałby pozostawać pod wpływem Bodina i Hobbesa, przyjmując zasadę niepodzielnej, niezbywalnej, jednolitej suwerenności i odrzucając zasadę podziału władzy. Jednak największe zastrzeżenia Pettita budzi uwarunkowanie wzajemnej niezależności osób podporządkowaniem się każdego osobie publicznej, wynikające z absurdałnego, w jego przekonaniu twierdzenia, że „każdy oddając się w wszystkim, nie oddaje się nikomu”⁸⁴. Autor ten zdaje się nie dostrzegać, że w teorii Rousseau wolność i jej zabezpieczenie nie jest punktem wyjścia, jak w teorii liberalnej, bowiem sednem rozważań jest wypracowanie podstaw ładu społecznego, któremu podległość da się uzasadnić⁸⁵. Uzasadnienie to, przypomnijmy raz jeszcze, bierze się z samej konstrukcji umowy społecznej, z podporządkowania się woli własnej, która stała się wolą prawodawczą, bo zgodną z wolą powszechną nakłaniającą do działań wolnych od arbitralności właściwej logice kierowania się względem na interes własny. Konstatacja Pettita, iż w ujęciu Rousseau mamy do czynienia z tym, co on określa mianem wolności republikańskiej, czyli wolności od dominacji, również jest

⁸³ Ph. Pettit, *Two Republican Traditions*, [w:] A. Niederberger, Ph. Schink (red.), *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, Edinburgh 2012.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 178.

⁸⁵ M. Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, London 2006, s. 111.

niepełna, nie dostrzega bowiem znaczenia, jakie owa wolność przypisuje cnocie wypracowanej w procesie wychowania i przejawiającej się obowiązkach wynikających z obywatelskości, która wolność moralną niejako dopełnia. Interpretacja Pettita nie naświetla więc żadnego z zasadniczych problemów teorii politycznej Rousseau, czyli ani powodów jego, częściowego przynajmniej, odejścia od ustaleń autorów starożytnych z Arystotelesem na czele, ani powodów niezgody na nowożytne ujęcia człowieka i państwa.

Wątpliwości i interpretacje można mnożyć, dlatego też trudno zamknąć rozważania o wolności u Rousseau rozstrzygającymi wnioskami. Niech więc za swego rodzaju niekonkluzywną konkluzję posłuży opinia jednego z wielu komentatorów i krytyków, o bardziej filozoficznym niż politycznym zacięciu – Jacquesa Derridy. Zwraca on uwagę, iż wraz z Rousseau odrodziła się w filozofii tęsknota za powrotem do mowy jako najbardziej bezpośredniego narzędzia komunikacji, pozwalającego na przekazywanie uczuć, wzruszeń czy chwilowych olśnień. W relacji do mowy pismo – a więc i spisane prace Rousseau – traktowane być musi jako niedoskonałe uzupełnienie (*suplement*)⁸⁶. Ożywa ono wyłącznie wtedy, gdy decydujemy się przebić przez granice pojęć, a „schodząc do słów jak do kopalni”, własną pracą wydobywamy z nich nowe, ale od początku przecież obecne wewnątrz sensy.

Bibliografia

- Arendt H., *Co to jest wolność*, [w:] H. Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 178–179.
- Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg i in., Warszawa 1994.
- Bloom A., *Jean-Jacques Rousseau*, [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, tłum. P. Nowak, Warszawa 2010.
- Cohen J., *Rousseau: Free Community of Equals*, Oxford 2010.
- Cranston M., *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau, 1712–1754*, New York 1983.
- Cranston M., *The Solitary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity*, Chicago 1997.
- Delaney J., *Rousseau and the Ethics of Virtue*, London 2006.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris 1967.

⁸⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, s. 57.

- Fromm E., *Mieć czy być?*, Poznań 1989.
- Grimsley R., *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*, Cardiff 1961.
- Neuhouser F., *Freedom, Dependence and the General Will*, „Philosophical Review” 1993, nr 102.
- Pettit Ph., *Two Republican Traditions*, [w:] A. Niederberger, Ph. Schink (red.), *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, Edinburgh 2012.
- Qvortrup M., *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*, Manchester–New York 2003.
- Rousseau J.J., *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. 1–2, Wrocław 1955.
- Rousseau J.J., *Lettres écrites de la montagne (Listy z gór)*, <http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0028.pdf> (dostęp: 12.12.2015).
- Rousseau J.J., *O pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2001.
- Rousseau J.J., *Projekt konstytucji dla Korsyki*, tłum. i wstępem opatrzył M. Blaszkę, Warszawa 2009.
- Rousseau J.J., *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Warszawa 1967.
- Rousseau J.J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.
- Rousseau J.J., *Wyznania*, t. 1–3, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1931.
- Shklar J., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge 1969.
- Simpson M., *Rousseau's Theory of Freedom*, London 2006.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2011.
- Sreenivasan G., *What is the General Will?*, „Philosophical Review” 2000, nr 109.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000.