

ROBERT ROGOZIECKI

UNIwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Zakład Estetyki i Filozofii Kultury

E-MAIL: NILODAR@GMAIL.COM

ORCID: 0000-0002-2779-7481

Hannah Arendt a ekonomia polityczna Jean-Jacques'a Rousseau

Abstract: The text is a critical analysis of the objections made by Hannah Arendt against Rousseau. It shows how Rousseau's concept of political economy fits into Arendt's understanding of society. From this perspective, Rousseau turns out to be an ideologue of society. It manifests in the belief that it is not people but societies that inhabit the Earth. Arendt did not notice or at least did not consider Rousseau's shift in perception of politics. Unlike the ancient Greeks, he did not regard man as a political being, but a natural one. Therefore, according to him politics requires external legitimization, that is given to it by morality and elementary biological needs. Nature, in turn, provides morality and politics with standards of law. Here, the general will proves to be a kind of social substitute in the context of natural laws' absence.

Keywords: political economy, general will, moral law, law of nature

Przyglądając się uwagom Hannah Arendt o Jeanie-Jacques'u Rousseau, trudno nie odnieść wrażenia, że mimo podobieństw w podejściu do polityki i dostrzeżenia wrażliwości autora *Umowy społecznej* uważała go ona za uciele-

śnienie nowożytnego zła¹. Arendt z jednej strony akcentowała przyjęcie przez niego współczucia jako podstawowej emocji społecznej i odkrycie intymności, a z drugiej prezentowała jako nauczyciela i wychowawcę Maximiliena de Robespierre'a. W tekście *O kryzysie kultury*² wymieniła Rousseau obok Johna Stuarta Milla jako krytyka człowieka masowego. Ucieczka w domenę prywatności zradykalizowanej (intymności) to reakcja na presję społeczną, jakiej ludzie podlegają w dobie mas³. Rousseau sprzeciwił się nie tylko uciskowi państwowemu, ale także „nieznośnemu wypaczeniu ludzkiego serca przez społeczeństwo”, jego „wtargnięciu w najskrytszy obszar ludzkiego wnętrza, który wcześniej nie potrzebował żadnej specjalnej ochrony”⁴.

Margaret Canovan zauważa, że zestawienie Arendt z Rousseau jest o tyle zasadne, że autorce *Kondycji ludzkiej* bliżej było do doktryn politologicznych XVIII wieku aniżeli do dziedzictwa XIX-wiecznej socjologii i historiozofii, które redukowały politykę do nadbudowy zdeterminowanej elementarnymi siłami społecznymi. Wyrażało się to zwłaszcza w przekonaniu o autonomii sfery politycznej i zainteresowaniu jej genezą. Arendt zawsze pociągały teorie umowy społecznej oraz mit „ojców-założycieli”⁵. Wśród podobieństw między stanowiskami Arendt i Rousseau Canovan wymienia: 1) założenie w teorii politycznej istnienia wielości i różnorodności ludzi, tak że politykę można by definiować jako ogół publicznych środków, zabiegów i metod radzenia sobie z tą wielorakością, godzenia w wymiarze wspólnotowym rozmaitych, nierzadko radykalnie odmiennych interesów, opinii, stanowisk; 2) krytykę rządów opar-

¹ Uwagi o Rousseau pojawiają się w różnych pracach Arendt i świadczą o niechęci autorki *Kondycji ludzkiej* (Warszawa: Aletheia, 2010) do autora *Umowy społecznej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010). Na przykład w *Woli* (Warszawa: Czytelnik, 1996) pominęła go milczeniem, choć zdawać by się mogło, że tu powinien występować jako postać pierwszoplanowa, uhonorowała natomiast Monteskiusza. Najwięcej uwagi poświęciła Rousseau w *O rewolucji* (Warszawa: Czytelnik, 2003) oraz esejach *Między czasem minionym a przyszłym* (Warszawa: Aletheia, 2011), nieco w *Kondycji ludzkiej*, Rousseau pojawia się też w rozprawce *Kilka myśli w związku z Lessingiem. O człowieczeństwie w mrocznych czasach* zamieszczonej w zbiorze *Ludzie w mrocznych czasach* (Gdańsk: Słowo, obraz/terytoria, 2015).

² Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej (Warszawa: Aletheia, 2011), 240.

³ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka (Warszawa: Aletheia, 2010), 58.

⁴ Tamże, 59.

⁵ Margaret Canovan, „Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics”, *The Journal of Politics* 45 (2) (1983): 287.

tych na reprezentacji na rzecz bezpośredniego zaangażowania obywatelskiego; 3) fascynację antykiem – u Rousseau była to Sparta i Rzym, u Arendt Ateny; 4) prymat kwestii czysto politycznych nad socjoekonomicznymi⁶; 5) uznanie, że w sercu aktywności politycznej znajdują się przypadkowe działania ludzi, a nie nieuchronne procesy historyczne; 6) przekonanie, że reguły dobrego państwa nie zostały człowiekowi objawione przez Boga czy Naturę; jego źródłem jest zgoda w kwestii przestrzegania praw stanowionych; 7) przeświadczenie, że wolna republika nie jest bytem naturalnym, ale tworem sztucznym, niezwykłym i kruchym. Stąd zarówno Arendt, jak i Rousseau akcentują jej podatność na korupcję, która w obu przypadkach polega na włączaniu spraw prywatnych do publicznych, czy wręcz przyznawaniu im priorytetu⁷.

Zestawienie Arendt z Rousseau interesuje mnie w kontekście badań nad estetyzacją polityki⁸. Arendt jest tu o tyle cenna, że traktowała politykę jako

⁶ Andrew Levine zaproponował marksistowską interpretację Rousseau, kontynuując tym samym tradycję interpretacyjną Fryderyka Engelsa oraz Louisa Althussera. W pracy *The General Will. Rousseau, Marx, Communism* (New York: Cambridge University Press, 1993) podkreśla, że konstytucja wspólnoty politycznej nie wyczerpuje się w zapewnieniu dobrobytu obywateli. Powszechne bogactwo nie jest tu celem ostatecznym, a co najwyżej środkiem służącym dobru wspólnoty powstającej wskutek koordynacji woli indywidualnych za pomocą woli powszechnej.

⁷ Canovan, „Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics”: 289.

⁸ Zagadnienie to opracowałem w artykule „Wstęp do badań nad estetyzacją polityki. O Kondycji ludzkiej według Hannah Arendt”, *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 21 (4) (2021): 99–119. Przez estetyzację polityki rozumiem proces jej wchłaniania przez kulturę masową, czynienia z niej gałęzi „przemysłu kulturowego” w sensie szkoły frankfurckiej. Poglądy Arendt są tu o tyle istotne, że w *Kondycji ludzkiej*, a w jeszcze większym stopniu w *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* (Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS, 2012) akcentowała prezentacyjny i reprezentacyjny charakter polityki. Uważała przy tym, że teatr jest sztuką polityczną *par excellence* (*Kondycja ludzka*, 206). Jednak jej rozważania stosują się przede wszystkim do starożytnych Aten, które Georg Wilhelm Hegel w *Wykładach z filozofii dziejów* określił jako polityczne dzieło sztuki, państwo-widowisko (*Schauspiel eines Staates*) (Georg Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Leipzig: Reclam, 1924), 136). U Greków Arendt szukała źródłowego sensu polityki, utraconego w wiekach średnich i nowożytności, a ściśle związane z wyłonieniem się społeczeństwa. Najpierw było to zorientowane na gromadzenie bogactwa komercyjne społeczeństwo wytwórców, a potem oparte na pracy i kumulacji kapitału kapitalistyczne społeczeństwo pracowników i pracodawców. Arendt właściwie nie rozważała problemu społeczeństwa konsumpcyjnego, tj. takiego, w którym nie praca, lecz konsumpcja, a ściślej konsumowanie wartości znakowej towarów stało się podstawową aktywnością człowieka (por. Jean Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2006)). A jako że tak pojęta konsumpcja ma charakter totalny, to w spo-

rodzaj *teatrum* – przedstawienia, prezentacji stanowisk i punktów widzenia, sferę tyleż samo zarządzania *polis*, co interakcji międzyludzkich i pielęgnacji pamięci. Pod tym względem Rousseau był jej całkowitą antytezą – dla niego polityka miała być aktywnością przede wszystkim prawodawczą i wolną od wszelkiej ludzkiej indywidualności, ale też na wskroś moralną. Bronisław Baczko pisze o Rousseau, że polityka według niego nie sprowadzała się do techniki rządzenia, sprawowania władzy, zapewnienia administracyjnych ram zabezpieczających warunki korzystania przez jednostkę z jej praw itp. „Problemy polityczne nie są problemami sprawujących władzę, rządzących – lecz problemami powszechnymi, wszystkich członków społeczeństwa, dotyczą bowiem najistotniejszych problemów każdego z nich, ich człowieczeństwa, wolności, sumienia. Podlegają też powszechnej kompetencji, tak jak problemy moralne”⁹.

Śledząc zarzuty Arendt pod adresem Rousseau, napotykałyśmy osobliwą ambiwalencję. Otóż Arendt krytykuje nowożytność za to, że uczyniwszy politykę funkcją społeczeństwa, wydała z siebie wspólnoty w istocie nie polityczne, a ekonomiczne¹⁰. Stąd refleksja nad ideą ekonomii politycznej. Z perspektywy autorki *Kondycji ludzkiej* samo to pojęcie jawi się jako wewnętrznie sprzeczne, ponieważ wiąże ono ze sobą dwa biegunowo przeciwstawione momenty, mianowicie naukę o zasadach prowadzenia gospodarstwa domowego z polityką. Z jej tekstów wyłania się obraz Rousseau jako ideologa społeczeństwa, tej „dzi-

leczeństwach masowych wchłonęła także politykę. Zanim jednak do tego doszło, Hegłowskie państwo-widowisko zostało zastąpione wspólnotą religijną, a później etyczną (por. Tomasz Żyro, *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej* (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008)). Rousseau z jego wizją państwa jako osoby moralnej obdarzonej wolą jest tu postacią symptomatyczną. Estetyzacja z perspektywy Rousseau'owskiej polegałaby na przekształcaniach w obrębie woli powszechnej, takich mianowicie, że jej określenie przez etyczną władzę sądenia zostałyby zastąpione determinacją estetyczną. Rozważenie tego zagadnienia wymaga odrębnego tekstu. Tu koncentruję się tylko na jednym wątku tej sieci – koncepcji państwa jako wspólnoty etycznej.

⁹ Bronisław Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota* (Gdańsk: Słowo/obraz, terytoria, 2009), 280.

¹⁰ Oczywiście nie chodzi tu o orientowanie się społeczeństwa wyłącznie na działalność gospodarczą, ale o ekonomię w znaczeniu pierwotnym, czyli naukę moralną o prowadzeniu domostwa. Dominacja gospodarki nad polityką, z którą mamy do czynienia w nowożytności i współczesności, stanowi pokłosie wcześniejszego (zdaniem Arendt – średniowiecznego) ukształtowania rzeczywistości społecznej na modłę gospodarstwa domowego, skutkującego deprecjacją działalności publicznej jako takiej.

wacznej hybrydy, dziedziny, w której interesy prywatne nabierają znaczenia publicznego¹¹. Co jednak oczywiste, drugą stroną procesu kształtowania się domeny społecznej jest upolitycznienie sfery prywatnej, tak że mamy tu do czynienia nie tyle z deficytem polityczności, jak twierdzi Arendt, ile wręcz przeciwnie – z jej nadmiarem. W społeczeństwach nowożytnych i współczesnych polityzacji uległo niemalże wszystko¹². Rzecz w tym, że na tym właśnie opiera się totalitaryzm według Arendt – na podporządkowaniu wszystkich sfer życia polityce i nierespektowaniu praw obywatelskich, „zwłaszcza prawa do prywatności i wolności od polityki”¹³. Możemy wnioskować, że w tej mierze, w jakiej społeczeństwa dzisiejsze opierają się na idei ekonomii politycznej, ich ewolucja w kierunku autorytaryzmu i totalitaryzmu stanowi stałe zagrożenie. Stąd potrzeba ciągłego rozważania tej idei.

Ekonomia polityczna a społeczeństwo

Historycznie, według Arendt, społeczeństwo zrodziło się w średniowieczu jako pokłosie chrześcijańskiego odwrócenia od spraw doczesnych, co skutkowało zniesieniem opozycji między sferą publiczną a prywatną. W wyniku tego dziedzinę publiczną zorganizowano na wzór domostwa, z królem jako analogonem ojca rodziny. Pod słowem społeczeństwo – stwierdza Arendt – nie kryje się nic innego, jak tylko „kolektyw rodzin, pod względem ekonomicznym zorganizowany na wzór jednej ponad-ludzkiej rodziny [...]”¹⁴. Jego powstanie polega na wejściu gospodarstwa domowego (ekonomii) w dziedzinę publiczną, tak że gospodarowanie i sprawy dawniej należące do prywatnej sfery życia rodzinnego stają się troską kolektywną. Polityczną formą organizacji tego kolektywu ekonomicznego stał się naród i odpowiadające mu państwo narodowe, w którym obywatele przynajmniej *de iure* mają funkcjonować, jakby byli członkami rodziny, zjednoczonej interesem ekonomicznym i wspólnym światopoglądem. Pociąga to za sobą uspołecznienie oparte nie na równości,

¹¹ Arendt, *Kondycja ludzka*, 55.

¹² „Gdy wszystko staje się polityczne, nic już polityczne nie jest, a słowo to ztraca swój sens” (Jean Baudrillard, *Przejrzystość zła*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Sic!, 2009), 13).

¹³ Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, 182.

¹⁴ Arendt, *Kondycja ludzka*, 48.

ale identyczności, byciu takim samym. Temu właśnie typowi socjalizacji odpowiada Rousseau'owska koncepcja ekonomii politycznej i woli powszechnej. W *Umowie społecznej* czytamy: „Rodzina jest [...] chyba pierwszym wzorem społeczeństw politycznych: naczelnik – jest na obraz ojca, lud – na obraz dzieci, wszyscy urodzeni, równi i wolni – odstępują swoją wolność tylko gwoli własnemu pożytkowi”¹⁵.

Według Rousseau w dziejach znaczenie pojęcia nauki o prawach kierowania domostwem „[...] zostało tak rozszerzone, że objęło zarząd owej wielkiej rodziny, jaką jest państwo. Dla rozróżnienia tych dwóch znaczeń mówi się w pierwszym wypadku o *ekonomii domowej*, czyli *prywatnej*, w drugim zaś o *ekonomii ogólnej*, czyli *politycznej*”¹⁶. Zarazem sam podkreśla, że uznanie państwa za wielką rodzinę jest metaforą, zresztą jedną z wielu, jakimi się posługuje. Pomijając kwestię rozmiarów wspólnot, warunki zarządzania państwem i społeczeństwem różnią się zasadniczo od prowadzenia gospodarstwa domowego i mają odmienne podstawy. Fundamentem stosunków rodzinnych są uczucia i prawa naturalne, podczas gdy relacje między rządzonymi a rządzącymi opierają się na dobrowolnych umowach, gdzie wszyscy członkowie quasi-rodziny są równi wobec prawa, wyznaczającego zakres oraz obowiązki władz i obywateli. Każda zaś ze stron umowy jest zobowiązana do wywiązywania się jedynie z tego, czego umowa dotyczy. Ponadto, jeśli chodzi o własność, to – w przeciwieństwie do rodziców – rządzący nie mają żadnego prawa do dysponowania dobrami poddanych, a powoływanie zarządu uzasadnia jedynie potrzeba zabezpieczenia własności prywatnej, która jest wcześniejsza od władzy politycznej. Racją istnienia skarbu państwa jest zabezpieczenie spokoju i dostatku jednostkom. O ile przeznaczeniem rodziny jest zniknąć i rozpaść się na inne rodziny, o tyle państwo ma trwać i utrzymywać się na tym samym poziomie. Stanowi ono przeto zasadniczo odmienną organizację niż rodzina, mimo że działalność ojca oraz pierwszego urzędnika państwowego winny zmierzać do tego samego celu, a mianowicie zapewnienia szczęśliwego bytu podlegającego im stadła. Obowiązki ojca wynikają z nakazu natury – jej głos

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. Antoni Peretiatkowicz (Warszawa: PWN, 1966), 12–13.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, „Ekonomia polityczna”, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg (Warszawa: PWN, 1956), 283.

jest tu najlepszym doradcą, jednak w przypadku rządzących może okazać się „fałszywym przewodnikiem”; sprawując władzę, w żadnym razie nie wolno kierować się „sercem”, a jedynie „nakazem publicznym, czyli prawem”¹⁷.

Rousseau pisze:

Władza suwerenna wyobraża głowę, prawa i obyczaje stanowią mózg, będący punktem wyjścia dla nerwów oraz siedliskiem umysłu, woli i zmysłów, których narządami są sędziowie i czynniki rządzące; handel, rzemiosło i rolnictwo – to usta i żołądek, które przygotowują pożywienie dla całości; skarb państwa jest krwią, którą rozumna *ekonomia* pełniąc funkcje serca rozprawdza po całym ciele, aby roznosiła pokarm i życie; obywatele – to ciało i członki, dzięki którym cała machina porusza się, żyje i pracuje i których nie można zranić w jednej części, by o ile zwierzę jest zdrowe, wrażenie bólu nie przeniosło się natychmiast do mózgu¹⁸.

Jedność życia zarówno organizmu ludzkiego, jak i państwowego określa wspólne *ja*, wzajemne odczuwanie i związek wewnętrzny wszystkich części. Z chwilą, kiedy ta łączność ulega przerwaniu, gdy zanika jedność formalna, a części tylko do siebie przylegają, człowiek umiera, a państwo rozpada się. „Ciało polityczne jest zatem również istotą moralną mającą wolę; ta zaś wola powszechna, która zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części i jest źródłem praw, stanowi dla wszystkich członków państwa, w stosunku do nich i do niego samego, wskaźnik tego, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe [...]”¹⁹. Organistyczne metafory w przypadku woli powszechnej ustawicznie powracają u klasyków tego pojęcia. W istocie wola powszechna jest instancją, za sprawą której społeczeństwo jest tym, czym jest, tzn. organizmem, zbiorem kolektywnym, niesprowadzalnym do sumy jednostek. Obywatelstwo – stosownie do tego – będzie polegało na wypełnianiu funkcji w ramach tego organizmu, ale też na posiadaniu znaczenia dla tej całości, a więc dysponowaniu prawami wynikającymi z przynależności do wspólnoty.

¹⁷ Tamże, 284.

¹⁸ Tamże, 289.

¹⁹ Tamże.

Pojęcie woli powszechnej

Co zatem należy rozumieć przez pojęcie woli powszechnej? Próba powiedzenia czegoś nowego na ten temat zdaje się z góry skazana na niepowodzenie, zresztą podobnie jak zakusy przedłożenia spójnej, całościowej interpretacji Rousseau²⁰. Wykład dotyczący woli powszechnej znajdujemy niemalże w każdej z prac poświęconych autorowi *Umowy społecznej*. Najpełniejszego wyjaśnienia tego terminu dostarczył – jak sędzę – Janusz Grygieńć w pracy *Wola powszechna w filozofii politycznej*²¹. Za podstawę swoich refleksji przyjął ewolucję woli powszechnej opisaną przez Patricka Rileya, ale znacząco uzupełnił tezy zawarte w *General Will Before Rousseau*²². Początkowo „wola powszechna” miała znaczenie religijne i pojawiła się w kontekście sporu o predestynację duszy ludzkiej, choć – jak sugerują Grygieńć i Riley – jej pierwocin można się doszukiwać już w starożytności, u Platona i Arystotelesa. Zwrotnych punktów w historii kształtowania się tego pojęcia dostarczyły refleksje Antoine’a Arnaulda, Blaise’a Pascala, Nicolasa Malebranche’a, François Fénélon, Pierre’a Bayle’a, Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Prawdziwie politycznego znaczenia *volonté générale* nabrała u Monteskiusza, który uznał ją za zasadę władzy ustawodawczej, a później u Denisa Diderota. Ten potraktował ją jako własność całego rodzaju ludzkiego, występującą w:

zasadach prawa pisanego wszystkich narodów cywilizowanych; w poczynaniach społecznych ludów dzikich i barbarzyńskich; w cichych umowach wrogów rodu ludzkiego; nawet w pogardzie i resentymencie, tych dwóch namiętnościach, którymi natura zdaje się obdarzać zwierzęta, aby wypełnić brak praw społecznych i zemsty publicznej. [...] Wola powszechna jest w każdej jednostce czystym aktem rozumu, który rozważa, przy milczących namiętnościach, o tym,

²⁰ Paul de Man mówi tu o celowej, kontrolowanej sprzeczności (*Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. Artur Przybysławski (Kraków: Universitas, 2004), 283).

²¹ Janusz Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012).

²² Patrick Riley, *General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988).

co człowiek może wymagać od swojego bliźniego i co jego bliźni ma prawo wymagać od niego²³.

Nakazy woli powszechnej regulują stosunki zarówno między jednostkami, jak i społecznościami, a podporządkowanie się jej jest fundamentem „więzi wszystkich społeczeństw” oraz stanowienia prawa – jest ona tak niezmienna i ogólna jak prawo naturalne.

U Rousseau wola powszechna traci ów uniwersalny charakter, wydaje się więc, że sensowne byłoby zastosowanie do niej analitycznej dystynkcji ogólności enumeracyjnej w przeciwieństwie do ogólności ścisłej w sensie Kazimierza Ajdukiewicza²⁴. Grygieńć, rozważywszy przyjęte w literaturze definicje woli powszechnej jako konstruktywnej zasady integrującej ciało polityczne oraz maksymy uznającej dobro wszystkich ludzi za linię kierowniczą, przechodzi do jej własnej charakterystyki. Wola powszechna: 1) jest atrybutem wspólnoty politycznej; 2) miarą tego, co sprawiedliwe; 3) „zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części”, kierując się wyłącznie interesem wspólnym; 4) jest źródłem praw, jej deklaracja jest „aktem zwierzchnictwa” i tworzy ustawę; 5) przeciwstawia się woli partykularnej i woli wszystkich; 6) można ją utożsamić z wolną wolą, tj. osoba prawdziwie wolna podąża wyłącznie za nakazami woli powszechnej i 8) jest zawsze nakierowana na utrzymywanie równości prawnej między obywatelami²⁵. Jako taka wola powszechna stanowi opozycję wobec woli partykularnej, która: 1) zmierza do realizacji interesu osobistego; 2) może cechować zarówno jednostki (wówczas zwiemy ją partykularną), jak i grupy (wola wszystkich); 3) jest arbitralna, nie znajduje bowiem oparcia w niczym poza subiektywnym sądem jednostek; 4) cechuje ludzi jako „byty absolutne i z natury niezależne”, nie zaś jako obywateli; 5) dąży do przywileju, stan równości (także prawnej) uznając za niepożądany; 6) sporadycznie może pokrywać się z wolą powszechną, której wszakże ze swej istoty jest przeciwna; 7) nie przynależy zwierzchnikowi, ale władzy wykonawczej, jest *causa sui* aktów wykonawczych; 8) kształtuje obyczaj, nie zaś ustawy²⁶.

²³ Denis Diderot, „Moralność a prawo naturalne”, w: Marian Skrzypek, *Diderot* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1982), 336.

²⁴ Kazimierz Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna* (Warszawa: PWN, 1974), 145.

²⁵ Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*, 65.

²⁶ Tamże, 94.

Opierając się na powyższych charakterystykach, autor *Woli powszechnej w świetle historii* wskazuje na trzy aspekty *volonté générale*: 1) polityczno-prawny, 2) etyczny i 3) metafizyczny. Pierwszy polega na przekonaniu członków wspólnoty co do natury dobra wspólnego i wyraża się w uchwalanym prawie, które ma być ogólne zarówno pod względem procedury jego stanowienia, jak i przedmiotu: winno być uchwalane przez wszystkich członków wspólnoty oraz mieć postać abstrakcyjną. Etyczny wymiar woli powszechnej wiąże ją z kategoriami dobra wspólnego i interesu wspólnoty. Z *Umowy społecznej* dowiadujemy się, że „ten akt zrzeczenia tworzy natychmiast, w miejsce osoby prywatnej każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, które złożone jest z tyłu członków, ilu zgromadzenie liczy głosów, które uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje ja wspólne, swoje życie i wolę”²⁷. Wola powszechna ma być też niezależna od indywidualnych mniemań co do natury dobra wspólnego. Co się tyczy jej metafizycznego wymiaru, Grygieńc w zasadzie go ignoruje, twierdząc, że traktowanie woli powszechnej jako bytu samoistnego, realnego i ponadjednostkowego na modłę Hegłowską jest nieporozumieniem. Rousseauowska „osoba moralna” – argumentuje – stanowi jedynie określenie grupy ludzi skupionych we wspólnocie politycznej, pozostającej „żywym ciałem, którego członki (obywatele) współpracują na rzecz dobrobytu całości, wypełniając przypisane im obowiązki”²⁸.

Poruszając kwestię stosunku między wolą powszechną a prawem naturalnym, Grygieńc odwołuje się do dwóch autorów – Leo Straussa i Roberta Derathé. Pierwszy z nich uważał wolę powszechną za niezależną od prawa naturalnego i traktował jako jego społeczny substytut, drugi zaś sądził, że prawo natury jest prawem nadrzędnym wobec woli powszechnej. Nie ma to większego znaczenia. Ważne jest natomiast, że dzięki woli powszechnej prawo natury zostaje zaaplikowane do konkretnych społeczeństw oraz że jest ona rozumna: „Skoro znajdująca swe odzwierciedlenie w prawodawstwie *volonté générale* nigdy nie będzie irracjonalna, to nigdy nie sprzeciwi się prawu natury jako prawu racjonalnemu. Tak oto uznanie omnipotencji *volonté générale* nie kłóci się z uznaniem pierwotności, a nawet nadrzędności nakazów prawa natury”²⁹.

²⁷ Rousseau, *Umowa społeczna*, 23.

²⁸ Grygieńc, *Wola powszechna w filozofii politycznej*, 75.

²⁹ Tamże, 86.

Stoimy tu wobec zagadnienia zakresu stosowania woli powszechnej; słowem: jak bardzo powszechna ma być wola powszechna? Już w *Ekonomii politycznej* Rousseau podkreśla:

że wola państwa, chociaż ogólna w stosunku do jego członków, przestaje nią być w stosunku do innych państw i ich członków, staje się zaś dla nich tylko wolą prywatną i indywidualną, która swą regułą sprawiedliwości otrzymuje od prawa natury; zgadza się to również z zasadą tu ustaloną, wtedy bowiem wielki Gród Świata staje się tym ciałem politycznym, w którym prawo natury stanowi zawsze wolę powszechną i którego poszczególnymi członkami są rozmaite państwa i ludy. Z takich samych rozróżnień zastosowanych do każdej społeczności politycznej i do jej członków wynikają najpoważniejsze i najpewniejsze zasady, na podstawie których można rozstrzygać, czy dany rząd jest dobry, czy zły³⁰.

Leo Strauss twierdzi, że wola powszechna obowiązuje tylko jednostki, toteż nie sposób sobie wyobrazić jej wersji ogólnoludzkiej; jakkolwiek – jak widzimy – w *Ekonomii politycznej* Rousseau dopuszcza istnienie jakiegoś jej nadrzędnego archetypu w postaci prawa naturalnego. W późniejszych dziełach Rousseau, jak się zdaje, zarzuca tę koncepcję. W rękopisach genewskich *Umowy społecznej* kwestionuje możliwość istnienia społeczności w ogóle, choć i tu, jak pokazuje Sankar Muthu w tekście *On the General Will of Humanity: Global Connections in Rousseau's Political Thought*³¹, sprawy nie przedstawiają się klarownie. Byt taki jest w istocie piękną mrzonką, jakkolwiek istnieją powszechne instynkty naturalne (dążenie do samozachowania oraz współczucie), lecz tych nie sposób przełożyć na zasady polityczne. Każdy z narodów w toku historii nabrał odmiennych cech wskutek życia w odmiennych środowiskach. Większość badaczy Rousseau w zasadzie odrzuca możliwość powszechnej woli ludzkości. Leo Strauss podkreśla, że jedynym prawowitym ustawodawcą jest zwierzchnik kierujący się nakazami woli powszechnej, która zawsze pozostaje zależna od kontekstu egzystencjalnego wspólnot. Słowem, nie ma powrotu do stanu natury, a w toku dziejów niektóre nacje uległy tak głębokiej degeneracji,

³⁰ Rousseau, „Ekonomia polityczna”, 290.

³¹ Sankar Muthu, „On the General Will of Humanity: Global Connections in Rousseau's Political Thought”, w: *The General Will. The Evolution of a Concept*, red. James Williams Farr, David Lay (New York: Cambridge University Press, 2015).

że nie należy oczekiwać, że kiedykolwiek podźwigną się z upadku. Woli powszechnej nie da się też traktować jako woli wszystkich, gdyż ta jest po prostu sumą pragnień prywatnych, choć nie jest wykluczone, że niekiedy dążenia partykularne mogą pokrywać się z ogólnymi³².

O woli powszechnej jako woli narodu

Wydaje się zatem, że u samego Rousseau wola powszechna tylko początkowo była powszechna, a później stała się wolą narodową. W ten właśnie sposób odczytała go Hannah Arendt. Według niej Rousseau, poszukując uniwersalności tam, gdzie z góry była ona wykluczona, popadał w coraz głębsze niedorzeczności. W *O rewolucji*³³ pisze o nim, że jego „[...] *volonté générale* («wola powszechna») miała zastąpić antyczne pojęcie ugody, które w teorii Rousseau można odnaleźć jako *volonté de tous*. Ta ostatnia: wola (czyli »zgoda«) wszystkich nie tylko nie była wystarczająco dynamiczna i rewolucyjna, by ustanowić nowe ciało polityczne, lecz zakładała, że państwo jako takie już istnieje³⁴. Dalej Arendt stwierdza: „[...] słowo »ugoda«, w którym brzmią pojęcia świadomego wyboru i przemyślanej opinii, zastąpiono słowem »wola«, z definicji wykluczającej wszelkie procesy wymiany opinii i ewentualnej zgody między nimi. Wola bowiem, jeśli w ogóle ma spełniać swoją funkcję, rzeczywiście musi być jedna i niepodzielna [...]. Poszczególne wole, w odróżnieniu od opinii, nie dają się uzgadniać³⁵. Podstawową własnością woli powszechnej stała się jednomyślność, a nie opinie czy punkty widzenia, które obywatele mogliby konfrontować ze sobą na forum publicznym. Arendt zarazem wskazuje na metaforyczny charakter woli powszechnej, czemu odpowiada pojmowanie przez Rousseau narodu jako ciała kierowanego jedną wolą, która tak jak w przypadku jednostki może zmieniać swój kierunek³⁶; a jako że „niedorzecznością jest, by

³² Leo Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1969).

³³ Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń (Warszawa: Czytelnik, 2003).

³⁴ Tamże, 91.

³⁵ Tamże, 92.

³⁶ Metaforyczny charakter myślenia Rousseau'owskiego akcentowany jest przez wielu autorów. Dość wspomnieć Judith Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Thought*

wola nakładała na siebie więzy na przyszłość³⁷, jej kurs zawsze może zostać zmieniony. W ten oto sposób cechą państwa narodowego stało się to, że umowy obowiązują dopóty, dopóki służą interesowi narodowemu lub racji stanu. W istocie Rousseau w pojęciu woli powszechnej, przewodniczącej narodowi i reprezentującej interesy państwa jako całości, dokonał swoistej transkrypcji idei oświeconego monarchy. Wola powszechna była spoiwem, wiążącym wielość w jedność. Zjednoczenie to jednak u Rousseau następuje w osobiwy sposób poprzez wskazanie wspólnego wroga. Posunął się on dalej niż nacjonałiści zakładający istnienie nieprzyjaciela zewnętrznego, wobec którego naród musi się zjednoczyć. Dla Rousseau wrogiem wszystkich była wola partykularna, kryjąca się w każdym z obywateli³⁸.

W *O rewolucji* Rousseau występuje przede wszystkim jako ideolog rewolucji francuskiej. Arendt powtarza tu swoje konstatacje dotyczące procesu życiowego jako najpotężniejszej konieczności determinującej poczynania ludzi. W rewolucji 1789 roku na scenę dziejów wtargnęły masy „ubogich, ponaglanych potrzebami ciała”³⁹, a obraz ich nędzy, sprowadzającej ludzi do poziomu istot biologicznych, zatroskanych jedynie o zaspokojenie podstawowych potrzeb, znalazł swój wyraz w organicznych i socjologicznych koncepcjach historii, traktujących masy jako „nadmaturalne ciało, kierowane przez nadludzką nieodpartą »wolę powszechną«”. Rousseau’owskie pojęcie woli powszechnej – zdaniem Arendt – koresponduje z obecnym w rewolucji patosem współczucia czy „solidarności” w stosunku do ludu. Zrazu rewolucjoniści nie występowali przeciwko wyzyskowi i nędzy, lecz tyranii i uciskowi, zgłaszając przy tym żądanie, by wszelka władza pochodziła od ludu, choć w rzeczywistości żaden z rządów rewolucyjnych nie wywodził się ze stanów niższych. W najlepszym razie władza miała być sprawowana nie w ich imieniu, ale dla nich. Słowem, relacje między rządzącymi i rządzonymi nie uległy jakiegś radykalnej zmianie i opierały się na zasadniczej „odmienności kondycji społecznej”, a wyzwolenie od

(New York: Cambridge University Press, 1969), Jeana Starobinskiego, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoła* (Warszawa: KR, 2000), Bronisława Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota* (Gdańsk: Słowo/obraz, terytoria, 2009), Paula de Mana, *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta* (Kraków: Universitas, 2004).

³⁷ Rousseau, *Umowa społeczna*, 32.

³⁸ Arendt, *O rewolucji*, 95.

³⁹ Tamże, 70.

tyranii przyniosło wolność tylko nielicznym, podczas gdy przytłoczona nędzą większość niemalże go nie odczuła. Pojawiła się zatem potrzeba ponownego wyzwolenia, lecz tym razem wyzwolenia od konieczności życiowych. Odtąd racją sprawowania władzy miała być „troska o pomyślność ludu i utożsamienie własnej woli z jego wolą [...], a jej nadrzędnym celem było »szczęście« ogółu”⁴⁰. Lud (*la peuple*) pierwotnie tworzyli ci, którzy nie uczestniczą bezpośrednio w rządzeniu i zwykle cierpią niedostatek. Z tego punktu widzenia twierdzenie, że wszelka władza pochodzi od ludu, oznacza, iż opiera się ona na poczuciu solidarności z cierpiącymi⁴¹.

W eseju *O wolności* Arendt prezentuje Rousseau jako „najbardziej konsekwentnego przedstawiciela teorii” suwerenności. Koncepcję tę – twierdzi – Rousseau wyprowadził z pojęcia woli, pojmując zwierzchnictwo polityczne w kategoriach jej indywidualnej siły, co z kolei wiązało się z zakwestionowaniem podziału władz Monteskiusza – suwerenna władza musi być niepodzielna. Przyjąwszy skrajny indywidualizm, Rousseau zakłada, że w idealnym państwie obywatele nie mogliby się ze sobą porozumiewać, ponieważ tylko wtedy każdy z nich wypowiadałby własny sąd, bez jakichkolwiek wpływów zewnętrznych, na przykład frakcji. Arendt stwierdza, że „społeczność faktycznie oparta na takiej suwerennej woli byłaby zbudowana już nie na piasku, ale wręcz na lotnych piaskach”⁴², a państwo, w którym obywatelom nie wolno się komunikować, byłoby tyranią. Tu też znajdujemy odpowiedź na pytanie, dlaczego Arendt pominęła postać Rousseau w książce *Wola*: „Wola i siła woli – pisze – nie związana z żadnymi innymi władzami umysłowymi człowieka jest w istocie niepolityczna, a nawet antypolityczna. Nigdzie chyba nie widać tego tak wyraźnie, jak w absurdach, do jakich doszedł Rousseau [...]”⁴³. Utożsamienie wolności z suwerennością stanowi zgubną konsekwencję zrównania wolności z wolnością władzy pożądania. Wiedzie ono bowiem do przekonania, że wolność nie istnieje lub że można ją uzyskać tylko za cenę zniewolenia wszystkich pozostałych. Być suwerennym oznacza dysponować władzą niepodzielną⁴⁴. W praktyce życia nigdy nikt nie jest suwerenny, ponieważ

⁴⁰ Tamże, 90.

⁴¹ Tamże, 98.

⁴² Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, 201.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

zawsze egzystuje w świecie zamieszkanym przez innych ludzi, gdzie sprawy polityczne wchodzi w sieć zależności międzyludzkich, struktury wzajemnych związków i zobowiązań odnoszących się do przyszłości. To samo tyczy się suwerenności państwowej:

Słynna „suwerenność” państwa była zawsze złudzeniem. Poza tym można ją zachować tylko za pomocą instrumentów przemocy, a więc środków z istoty swej niepoliczalnych. Tymczasem w sferze spraw międzyludzkich – określonych przez fakt, że nie człowiek, ale ludzie zamieszkują Ziemię – wolność i samowładztwo tak mało mają ze sobą wspólnego, że nie mogą nawet istnieć równocześnie. Tam, gdzie ludzie chcą mieć monopol na władzę (jako jednostki lub grupy), tam musi panować wola: bądź indywidualna, za pomocą której ujarzmiam sam siebie, bądź wola powszechna jakiejś zorganizowanej grupy. Jeśli zaś chcą być wolni, wówczas tym, czego muszą się właśnie wyrzec, jest samowładztwo⁴⁵.

Zdaniem autorki *Korzeni totalitaryzmu* Rousseau był fundatorem tego, co Jakob L. Talmon w książce *The Origins of Totalitarian Democracy*⁴⁶ określił mianem demokracji totalitarnej. Jednak to spostrzeżenie nie wydaje się trafne, proces dokonał się bowiem o wiele wcześniej; Rousseau był tu jedynie zwierciadłem epoki, w której już nie ludzie, ale społeczeństwa zamieszkują Ziemię. Nie wynalazł też woli powszechnej, natomiast bez wątpienia jako pierwszy uczynił z niej spoiwo społeczne, nadające zbiorowościom ludzkim charakter całości organicznych, zogniskowanych na wartościach moralnych, oraz zasadę państwowotwórczą (dla Rousseau państwo jest tworem z zasady etycznym). Stąd patos cnoty występujący w każdej z jego prac politycznych. Wątpię zatem, by wola powszechna była tylko absurdalną chimera nadwrażliwego umysłu, jak to sugeruje Arendt. Janusz Grygieńciewicz dowiódł żywotności tej idei dla myśli politycznej.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Jakob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Mercury Books, 1961).

Wolność, rozumność, ekonomia

Widzimy zatem, że koncepcja ekonomii politycznej wpisuje się w pojęcie społeczeństwa jako amalgamatu sfery prywatnej i publicznej. To zaś zgadza się z wcześniej akcentowanym przeze mnie faktem, że Rousseau nie traktuje człowieka jako zwierzęcia politycznego, ani nawet społecznego, ale jako istotę biologiczną, wytwór natury, który od pozostałych żywin różni się wolnością, zdolnością uczenia się i samodoskonalenia, a dzięki temu wykraczania poza swe naturalne uposażenie⁴⁷. Aspekt negatywny tej wolności zasadza się na potencjale godzenia się z naturą lub stawienia jej oporu, pozytywny zaś na, po pierwsze, sprawstwie człowieka względem rzeczywistości oraz, po drugie, możliwości dokonywania wyboru środków służących temu celowi. Ludzie zdolni są tworzyć i przekształcać własny świat, a także powoływać do istnienia prawa, którym sami podlegają. To powoduje, że uwagi Arendt na temat Rousseau są trafne tylko do pewnego stopnia i z pewnego punktu widzenia. Rousseau z natury czyni wzorzec postępowania człowieka w świecie społecznym, ponieważ dostarcza ona wzorca praw i powszechności. Traktuje zatem „najstarszą i jedyną naturalną”⁴⁸ formę stowarzyszenia się, jaką jest rodzina, tylko jako model, i to w sposób bardzo ogólny, czemu dał wyraz chociażby w tym, że przyrównawszy ekonomię państwową do rodzinnej, natychmiast przystąpił do wyliczania różnic między nimi. Wszystko to jest wynikiem odwrócenia perspektywy, o którym pisał Giovanni Sartori w *Teorii demokracji*⁴⁹. Grecy definiowali człowieka przez odniesienia do *polis*. Rousseau przeciwnie – za punkt wyjścia przyjął człowieka, najpierw pojętego jako istotę naturalną, a następnie moralną. W konsekwencji wymaga od państwa legitymizacji. Otóż ma ono być ucieleśnieniem cnót, a przynajmniej stwarzać warunki do ich realizacji.

Za kompletnie nietrafione należy uważać czynienie z Rousseau prenacjonalisty. U Arendt czytamy:

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, „Rozprawa o pochodzeniu nierówności między ludźmi”, w: Jean-Jacques Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg (Warszawa: PWN, 1956), 153–154.

⁴⁸ Rousseau, *Umowa społeczna*, 12.

⁴⁹ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. Piotr Amsterdamski, Daniel Grinberg (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994).

Wszystkie organiczne teorie nacjonalizmu, zwłaszcza w wersji środkowoeuropejskiej, opierają się na utożsamieniu narodu i więzi istniejących między jego członkami z rodziną i więzami rodzinnymi. Ponieważ społeczeństwo staje się substratem rodziny, zakłada się, że „ziemia i krew” rządzą pomiędzy jego członkami; jedność ludności i jej zakorzenienie w danym terytorium stają się powszechnymi warunkami państwa-narodu⁵⁰.

Niczego takiego nie znajdujemy u Rousseau. Co więcej, Arendt dostrzega metaforyczny charakter jego myślenia, jednak wbrew temu traktuje Rousseau'owskie metafory literalnie. Kategoria ludu czy narodu występująca w jego pismach ma charakter polityczny, oparty na umowie, a nie wierze w pokrewieństwo obywateli.

Wyłania się tu wcześniej nierozważany aspekt woli powszechnej. Obecnie możemy powiedzieć, że jest ona wolą prawa, która przenika zarówno organizm państwowy, jak i każdego obywatela jako takiego z osobna. Arendt zauważa, podobnie jak wielu badaczy przed nią i po niej, że wolę trzeba definiować przez odniesienie do jakiegoś celu, interesu: wola powszechna artykułuje interes powszechny, tj. interes ludu (narodu) jako całości, wola partykularna – interes partykularny. Wolą powszechną będzie wola, której przedmiot jest ogólny, a tego rodzaju przedmiotem w życiu naszym oraz państwa jest prawo. Rozumiemy teraz, dlaczego Kant, który życzliwiej niż Arendt czytał Rousseau, nazwał go Newtonem moralności. Z tego punktu widzenia odkrycie Rousseau dotyczy formy prawodawczej sądów moralnych, tego mianowicie, że aby wolę traktować jako dobrą, trzeba oczyścić ją z partykularności, że normy nakazujące postępować w określony sposób winny być zdatne do występowania jako prawa⁵¹. Rousseau wprawdzie daleki był od precyzji Kanta, niemniej jednak

⁵⁰ Arendt, *Kondycja ludzka*, 290.

⁵¹ W *Krytyce praktycznego rozumu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), w rozdziale *O typie czystej praktycznej władzy sądenia*, znajdujemy drugie sformułowanie imperatywu kategorycznego: „Prawidło władzy sądenia podlegającej prawom rozumu praktycznego jest następujące: Zapytaj samego siebie, czy czyn, który zamierzasz, mógłbyś uważać za możliwy jako dokonany wskutek twej woli, gdyby miał się on dokonać podług prawa przyrody, której częścią byłbyś ty sam?” (tamże, 114–115). Prawo przyrody, a ściślej sama jego forma („ $\forall x [P(x) \rightarrow Q(x)]$ ”) staje się tu modelem typowym w aplikacji imperatywu kategorycznego do szczegółowych przepisów moralnych (maksym) dotyczących działania osoby w danej sytuacji. Do tego, by miało ono walor legalności, konieczne jest, by opisująca je maksyma dawała się

w pojęciu cnoty jako zgodności woli indywidualnej z powszechną zawiera się już kantowskie rozumienie moralności i polityki. Tym samym przynajmniej częściowo odpada zarzut Arendt dotyczący zmienności woli powszechnej. W istocie wola powszechna nie może brać na siebie zobowiązań na przyszłość, ale też kapryśna wola powszechna jest nie do wyobrażenia jako wewnętrznie sprzeczna.

Jak dowiadujemy się z *Umowy społecznej*, przejście od stanu natury do stanu społecznego pociąga za sobą zastąpienie instynktu sprawiedliwością, pędu fizycznego poczuciem obowiązku, a pożądania zmysłowego – prawem. W społeczeństwie czyny ludzkie nabierają charakteru moralnego, człowiek zaś czuje się przymuszony do słuchania głosu rozumu, a nie skłonności. „Umowa zasadnicza” nie niszczy wolności naturalnej, niweluje jedynie naturalne nierówności fizyczne między ludźmi poprzez wprowadzenie równości moralnej i prawnej⁵². Z jednego ze słynniejszych ustępów *Umowy społecznej* wynika, że należy odróżnić wolę powszechną od woli wszystkich i że wola powszechna na względzie ma interes wspólny, podczas gdy wola wszystkich jest tylko sumą interesów prywatnych. „Odejmijmy jednak od tych woli partykularnych plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna. [...] Gdyby lud dostatecznie poinformowany obradował, a obywatele uprzednio nie porozumiewali się ze sobą, to z wielkiej liczby drobnych różnic wynikłaby zawsze wola powszechna i uchwały były zawsze dobre”⁵³. Leo Strauss w tym kontekście pisze o koncepcji woli powszechnej:

Jego [Rousseau] pojęcie stanu natury prowadzi do doktryny prawa naturalnego, która nie opiera się już na rozważeniu natury człowieka, innymi słowy, prowadzi do prawa rozumu, którego nie uważa się już za prawo natury. Można powiedzieć, że Rousseau wskazał na charakter takiego prawa rozumu przez swoją doktrynę o ogólnej woli, doktrynę, którą można uważać za wynik poszukiwania „realistycznego” substytutu na miejsce tradycyjnego prawa naturalnego. Według tej nauki ograniczenie ludzkich pragnień nie jest wynikiem bezskutecznego wy-

uogólnić do postaci prawa, aby było moralne we właściwym znaczeniu, by nadto podstawą jego podjęcia był wyłącznie взгляд na ucieleśnioną w rzeczowej maksymie formę prawodawczą i szacunek dla prawa.

⁵² Rousseau, *Umowa społeczna*, 30.

⁵³ Tamże, 34–35.

magania doskonałości ludzkiej, lecz przyznania wszystkim tego samego prawa, którego domagamy się dla siebie; z pewnością wszystkim zależy na uznaniu ich praw, natomiast prawie nikt lub tylko nieliczni interesują się doskonałością innych ludzi. Wobec tego moje pragnienie przekształca się w pragnienie rozumne dzięki „uogólnieniu”, to znaczy dzięki poznawaniu go jako treści prawa jednako-wo wiążącego wszystkich członków społeczeństwa, potwierdza się tym samym jako rozumne, a więc jako słuszne⁵⁴.

Stąd koncepcja suwerenności woli powszechnej – jest ona tak suwerenna, niepodzielna, nieodstępowalna i nieomylna jak suwerenne, niepodzielne, nieodstępowne i nieomylnie jest prawo, może zgłaszać pretensje do powszechności tylko w tej mierze, w jakiej nie podlega jakimkolwiek wpływom partykularnym; i jedynie taka wola może kierować państwem gwoi dobra wspólnego. Walor ów zyskuje za sprawą wspólnego interesu, łączącego obywateli tak, że we wspólnocie powstałej na jej mocy każdy z konieczności poddaje się warunkom, jakie nakłada na innych. Jej przedmiotem jest zatem to, co wspólne dla wszystkich obywateli jako takich, to zaś, czym się od siebie różnią, jej nie podlega. Dlatego choć państwo jako osoba moralna ma władzę absolutną nad swoimi członkami, władza zwierzchnia (poza wolą powszechną) musi uwzględniać także osoby prywatne, odróżniać prawo obywateli i swe własne od prawa naturalnego, które przysługuje im jako ludziom. Z kolei zobowiązania wiążące obywateli z ciałem społecznym obowiązują, o ile są wzajemne: obywatel, spełniając je, pracuje na rzecz innych, pracując również dla siebie. Z kolei władzy zwierzchniej – twierdzi Rousseau – mimo że jest święta, absolutna i nietykalna, nie wolno przekraczać granic układów powszechnych⁵⁵.

Patrick Riley we wstępie do *The General Will Before Rousseau*⁵⁶ oraz w tekstach: *Rousseau's General Will* zamieszczonym w *The Cambridge Companion to Rousseau*⁵⁷ i *Kant on General Will*⁵⁸ twierdzi, że „ogólność”, która pojawia się

⁵⁴ Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, 253.

⁵⁵ Rousseau, *Umowa społeczna*, 31–36.

⁵⁶ Riley, *The General Will Before Rousseau*.

⁵⁷ Patrick Riley, „Rousseau's General Will”, w: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. Patrick Riley (New York: Cambridge University Press, 2001).

⁵⁸ Patrick Riley, „Kant on General Will”, w: *The General Will. The Evolution of a Concept*, red. James Williams Farr, David Lay (New York: Cambridge University Press, 2015).

w tekstach Pascala, Malebranche'a, Fénelona, Bayle'a i Rousseau, zajmuje miejsce pośrednie między partykularnością a uniwersalnością i że *recherche de la généralité* było zjawiskiem specyficznie francuskim. Widać to zwłaszcza, gdy zestawia się moralno-polityczną powszechność myślicieli francuskich z uniwersalizmem kantowskim z jednej strony i empirycznym partykularyzmem etycznym z drugiej. Rousseauowska *généralité* – twierdzi Riley – różni się zasadniczo od *universalité* i pociąga za sobą dystynkcję między *polis* i *kosmopolis*, obywatelem i osobą. Kant – zdaniem Rileya – zawdzięcza Rousseau koncepcję wolności jako spontanicznej sprawczości moralnej, niezależnej od przyczynowości przyrodniczej. Dla autora *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* kluczowe było pojęcie dobrej woli jako podstawy polityki. Otóż „publiczna sprawiedliwość prawna” jest pochodną jej niedostatku w życiu politycznym, która jeśli byłaby w nim obecna, wydałaby z siebie wolną od przymusu, uniwersalną wspólnotę etyczną, czyli państwo celów. Jego pojęcie w systemie Kanta stanowi ideę regulatywną, rodzaj utopii wyznaczającej pożądany kierunek aktywności politycznej. Tym zaś, co różni Rousseau od Kanta, jest przede wszystkim przeświadczenie, że wolność nie równa się rozumności. Dla Rousseau nawet nie do pomyslenia była całkowita niezależność woli od czynników zewnętrznych. Wszakże jest ona ściśle powiązana z uczuciami i jako taka nigdy nie jest do końca zdeterminowana rozumowo. Oczywiście, pojawia się tu wątpliwość, ponieważ również u Kanta wola ludzka, której wszakże daleko do świętości, nie jest zdeterminowana w pełni racjonalnie, niemniej taka racjonalna wola byłaby czymś ze wszech miar pożądanym. Podstawowa różnica między Kantem a Rousseau sprowadza się, zdaniem Rileya, do genezy ogólności. Dla Kanta prawo moralne jest faktem czystego rozumu, niedającym się wywieść z niczego innego (natury, zwyczajów, Boga), podczas gdy dla Rousseau ogólność osiągalna jest nie za pomocą rozumu, ale w wyniku edukacji. To samo dotyczy operacji uniwersalizacji maksym moralnych. U Kanta ma ona charakter całkowicie bezosobowy i w pewnym sensie bezczasowy, natomiast u Rousseau spersonalizowany i dokonuje się w czasie poprzez wychowanie.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny fakt, który badacze często pomijają. Otóż Rousseau w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności między ludźmi* wprost pisze, że zdolność rozumowania kształtuje się w społeczeństwie. Rozumność nie należy do naturalnych uzdolnień czło-

wieka. Myślenie i poznanie rodzą się dopiero wraz z językiem i choć Rousseau wzdraga się przed odpowiedzią na pytanie, czy do powstania języków potrzebne jest społeczeństwo, czy też do ukształtowania się społeczeństwa konieczne są już wynalezione języki, to jednak bezsporne pozostaje to, że zdolność myślenia i rozumowania formuje się społecznie. Człowiek taki, jak go stworzyła przyroda, wiezie życie proste, samotne i jednostajne, a jego władze intelektualne są bardzo ograniczone, toteż i jego pożądanja nie sięgają dalej niż potrzeby fizyczne, żyje jakby wyłącznie w terażniejszości, nie odnosząc się nawet do śmierci⁵⁹. Brakuje tu nie tylko społeczeństwa, ale nawet instynktu społecznego – zauważa Strauss⁶⁰. Ma to istotne konsekwencje dla ekonomii politycznej. Przede wszystkim umowa leżąca u podstaw państwa jest możliwa jedynie przy odpowiednio wysokim stopniu rozwoju społecznego i zakłada nie tylko zdolność rozumowania, brania na siebie zobowiązań wynikających z kontraktu społecznego, ale także umiejętność mówienia, a więc wszystko to, czym nie dysponuje człowiek w stanie natury. To samo tyczy się woli powszechnej. W mierze, w jakiej jest ona wolą racjonalną, wymaga odpowiedniego poziomu oświecenia ludu. To również tłumaczy, dlaczego niemożliwa jest wola powszechna rodzaju ludzkiego.

Sankar Muthu akcentuje tragiczność teoretycznego położenia Rousseau: zsocjalizowany człowiek okazał się niezdolny do urzeczywistnienia tego, co winno łączyć ze sobą gatunek ludzki. Paradoks Rousseau'owskiej wizji woli powszechnej zasadza się na tym, że ta sama zdolność samorozwoju, umożliwiająca człowiekowi myślenie o ogólnoludzkiej woli powszechnej, sprawia, iż zarazem traci on nawet potrzebę rozważania tej kwestii:

Sam rozwój człowieka, który czyniłby wolę powszechną rodzaju ludzkiego zarazem poznawalną i potencjalnie pożyteczną w praktyce, powoduje, że ludzie degradują się [...], i [czynią to] w taki sposób, że wola powszechna ludzkości plasuje się poza zasięgiem wszelkich celów praktycznych. Związki socjalne prowadzą do bezbronności i zależności – psychologicznej, ekonomicznej oraz poli-

⁵⁹ Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, 157.

⁶⁰ Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, 246–247.

tycznej – sprawiając, że wola powszechna ludzkości, pomimo doniosłości teoretycznej, w praktyce okazuje się chimerą⁶¹.

Co więcej, warunkiem poznawalności idei powszechnego braterstwa jest dysponowanie przez człowieka odpowiednio dojrzałymi władzami poznawczymi, te jednak rozwijają się pod wpływem różnorodnych warunków lokalnych, takich jak czynniki geograficzno-klimatyczne czy dominujący charakter ludzi. Ponadto przedstawienie społeczności powszechnoludzkiej ostatecznie czerpiemy z własnych doświadczeń, we własnym państwie i społeczności. Nasze zdolności poznawcze w tym względzie są zatem dość ograniczone. Do tego dochodzą trudności z naturą ludzkich języków, które są: 1) konwencjonalne i nabyte, a nie wrodzone, 2) mnogie i wielorakie, 3) zmienne – co uniemożliwia komunikację w wymiarze globalnym, która jak wszystko, co społeczne, miesza w sobie dobro i zło. Nie bez znaczenia są tu także determinanty psychologiczne. Ludzie po prostu żywią silniejszą sympatię do przedstawicieli własnej społeczności niż innych, a ich uczucia w stosunku do nich słabną wraz z geograficznym oddaleniem. Naturalne instynkty znalazły schronienie tylko na poziomie społeczeństw, a nie powszechnego braterstwa rodzaju ludzkiego. W konsekwencji im lepiej i łatwiej ludzie przedstawiają sobie ideę powszechnego braterstwa ludzkiego, tym bardziej się od niej oddalają, a do ich kondycji należy to, że żyją zarazem w porządku naturalnym i na zewnątrz niego, skazani na niedogodności zarówno stanu natury, jak i społecznego, nie znajdując oparcia i bezpieczeństwa w żadnej domenie. Judith Shklar pisze:

Z natury ludzie są wolni, ale zdani na własne urządzenia, nieodwołalnie zniewalają jedni drugich. W całej tej „bipolarności” [obecnej] w myśli Jeana-Jacques’a Rousseau nic nie uderza bardziej niż napięcie między naturalną wolnością a spontanicznym marszem ku nierówności i opresji, w którym uczestniczą wszyscy ludzie. [...] Jeśli ludzie są jedynymi autorami swych niedostatków, a nie tylko ofiarami jakiejś siły zewnętrznej [...], to zawsze istnieje nadzieja na autokorektę. A z drugiej strony, jeśli ludzie sami odpowiadają za wynalezienie i podtrzymywanie swej społecznej nędzy, to z trudem można od nich oczekiwać, że prze-

⁶¹ Muthu, „On the General Will of Humanity: Global Connections in Rousseau’s Political Thought”, 277.

zwyciężą warunki, które sami dla siebie wybrali i stworzyli. Słabą można żywić nadzieję, że ci, co sami wymyślili i nałożyli sobie łańcuchy, chcieliby lub wiedzieli, jak się [z nich] uwolnić. Nie trzeba tu popadać w fatalizm kosmiczny, by mieć wszelkie powody do utraty wiary w społeczne władze rodzaju ludzkiego⁶².

Niemniej jednak fakt, że rozum ludzki jest efektem społecznego bytu człowieka – rozwija się w społeczeństwie i pod jego wpływem, daje szansę na ustanowienie społeczeństwa obywatelskiego opartego na zasadach równości. Temu właśnie miała służyć koncepcja woli powszechnej – nie redukcji ludzkiej różnorodności, ale nade wszystko niwelowaniu nierówności wobec prawa. Jean Starobinski, Paul de Man, Bronisław Baczko akcentują dialektyczność myślenia Rousseau. Gdyby zastosować do jego poglądów schemat dialektyki heglowskiej, to opozycję natury i świata społecznego należałoby uznać za pierwszą negację, za drugą zaś, znoszącą tę pierwszą – koncepcje zasad kierowania państwem zawarte w *Ekonomii politycznej* oraz *Umowie społecznej*. Z tej perspektywy sprzeczność ekonomii politycznej, jakiej doszukała się Arendt, znika.

Bibliografia

- Arendt Hannah. 1996. *Wola*, przeł. Robert Piłat. Warszawa: Czytelnik.
- Arendt Hannah. 2003. *O rewolucji*, przeł. Mieczysław Godyń. Warszawa: Czytelnik.
- Arendt Hannah. 2010. *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka. Warszawa: Aletheia.
- Arendt Hannah. 2011. *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń, Wojciech Madej. Warszawa: Aletheia.
- Arendt Hannah. 2012. *Wykłady o politycznej filozofii Kanta*, przeł. Rafał Kluczyński, Marcin Moskaiewicz. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika KRONOS.
- Arendt Hannah. 2015. „Kilka myśli w związku z Lessingiem. O człowieczeństwie w mrocznych czasach”. W: *Ludzie w mrocznych czasach*, przeł. Mieczysław Godyń, Andrzej Kopacki, Henryk Krzeczkowski, Agnieszka Pokrojska, Ewa Rzewna, Anna Wołkowicz. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Baczko Bronisław. 2009. *Rousseau: samotność i wspólnota*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

⁶² Judith N. Shklar, „Rousseau's Images of Authority (Especially in *La Nouvelle Heloise*)”, w: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. Patrick Riley (New York: Cambridge University Press, 2001), 154.

- Baudrillard Jean. 2006. *Spółeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: *Sic!*.
- Baudrillard Jean. 2009. *Przejrzystość zła*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: *Sic!*.
- Canovan Margaret. 1983. „Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics”. *The Journal of Politics* 45 (2): 286–302.
- Diderot Denis. 1982. „Moralność a prawo naturalne”. W: Marian Skrzypek, *Diderot*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Grygień Janusz. 2012. *Wola powszechna w filozofii politycznej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1924. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam.
- Kant Immanuel. 1784. „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”. *Berlinische Monatsschrift* (November 1784): 385–411.
- Kant Immanuel. 2004. *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałeccki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levine Andrew. 1993. *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*. New York: Cambridge University Press.
- Man Paul de. 2004. *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, przeł. Artur Przybysławski. Kraków: Universitas.
- Muthu Sankar. 2015. „On the General Will of Humanity: Global Connections in Rousseau’s Political Thought”. W: *The General Will. The Evolution of a Concept*, red. James Williams Farr, David Lay. New York: Cambridge University Press.
- Riley Patrick. 1988. *General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Riley Patrick. 2015. „Kant on General Will”. W: *The General Will. The Evolution of a Concept*, red. James Williams Farr, David Lay. New York: Cambridge University Press.
- Rogoziecki Robert. 2021. „Wstęp do badań nad estetyzacją polityki. O Kondycji ludzkiej według Hannah Arendt”. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 21 (4): 99–119.
- Rousseau Jean-Jacques. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Rousseau Jean-Jacques. 2010. *Umowa społeczna*, przeł. Antoni Peretiatkowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartori Giovanni. 1994. *Teoria demokracji*, przeł. Piotr Amsterdamski, Daniel Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Shklar Judith. 1969. *Men and Citizens. A Study of Rousseau’s Social Thought*. New York: Cambridge University Press.

- Shklar Judith N. 2001. „Rousseau's Images of Authority (Especially in *La Nouvelle Heloise*)”. W: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. Patrick Riley. New York: Cambridge University Press.
- Starobinski Jean. 2000. *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. Janusz Wojcieszak. Warszawa: KR.
- Strauss Leo. 1996. *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. Tomasz Górski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Talmon Jakob L. 1961. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Mercury Books.
- Żyro Tomasz. 2008. *Wola polityczna. Siedem prób z filozofii praktycznej*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.