

CZESŁAW PORĘBSKI

## Umowa społeczna według Jana Jakuba Rousseau

Z pozoru przypadek Rousseau i jego koncepcji umowy społecznej potwierdza ogólną regułę: jak wcześniej Hobbes i Locke, Rousseau jest filozofem zaangażowanym w wielki konflikt polityczny. Zalicza się go do grona encyklopedystów. Opracowane przezeń dla *Encyklopedii* hasło „Ekonomia polityczna” zawiera niejeden taki fragment, który można było uznać za mało zawałowany atak na polityczne *status quo*<sup>1</sup>. Kilkadziesiąt lat później Rewolucja istotnie uzna go za jednego ze swych mistrzów<sup>2</sup>. Wydaje się jednak, że współdziałanie Rousseau z encyklopedystami zwłaszcza, a także z innymi siłami, które zapowiadały i przygotowywały upadek *ancien régime* było spowodowane tylko powierzchowną zbieżnością poglądów. „Obywatel genewski” szybko odkrył, że musi iść własną drogą. Dlatego tak zdecydowanie rozstał się z Diderotem, d'Alembertem i innymi. Jego droga była drogą moralisty, nie polityka. *Umowę społeczną* i inne swe tzw. polityczne pisma tworzył Rousseau mając na względzie przede wszystkim pewne wartości moralne; mało go obchodziły, dla nich samych, szczegóły maszyny politycznej państwa, a tym mniej bieżące wydarzenia polityczne<sup>3</sup>.

Zrąb teorii kontraktu społecznego znajdujemy w *Umowie społecznej* — dziele, któremu myśl moralno-polityczna w ogóle, a już szczególnie ten jej nurt, który odwołuje się do pierwotnej umowy, ma wiele do zawdzięczenia. Nie można jednak odczytywać *Umowy społecznej* w oderwaniu od innych dzieł Rousseau. W grę wchodzi tu zresztą nie tylko dzieła ściśle „polityczne”, lecz także te, w których Rousseau przedstawia

<sup>1</sup> Por. *Ekonomia polityczna*, w: J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 301, 306, 309 uwagi na temat respektowania i nadużywania prawa.

<sup>2</sup> Por. A. Soboul, *Jean-Jacques Rousseau et le Jacobinisme*, w: *Etudes Sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, Dijon 1964, s. 405 - 424.

<sup>3</sup> Por. J. N. Shklar, *Men and Citizens*, Cambridge 1969, roz. I, s. 1 - 32.

swą teorię kultury, jak również dzieła literackie. Należy też pamiętać, że *Umowa społeczna* jest właściwie fragmentem większej całości, która miała nosić tytuł *Instytucje polityczne*. Innych fragmentów tego dzieła Rousseau nie opublikował. Zanim jednak sięgnie się do innych dzieł trzeba zapytać jak wygląda umowa społeczna w samej *Umowie społecznej*.

Przyczyny odejścia od stanu natury tkwią w samej naturze: zmiany, jakim podlega w miarę upływu czasu relacja przyroda-człowiek sprawiają, że w pewnym momencie utrzymanie stanu natury nie jest już możliwe i konieczne jest powstanie społeczeństwa. W samej *Umowie społecznej* Rousseau nie podejmuje się jednak opisu tych zmian, nie przedstawia różnych sposobów wychodzenia ze stanu pierwotnego, którym tak wiele uwagi i pasji poświęcił w swych wcześniejszych rozprawach, zwłaszcza w rozprawie o naukach i sztukach i w rozprawie o pochodzeniu nierówności<sup>4</sup>. I jest tak nie tylko dlatego, że Rousseau może niejako odesłać czytelnika do swych prac wcześniejszych. Zasadniczo odmienny jest sposób podejścia. Rousseau spogląda na problematykę polityczną i moralną z normatywnego punktu widzenia. Mniej go interesują prawdopodobne przebiegi faktów, które ukształtowały człowieka takim, jakim jest, a bardziej, jakie fakty należałoby spowodować, by człowiek stał się takim, jakim być może i być powinien, by sprostać swemu moralnemu powołaniu. Co do tego, że swego powołania człowiek w większości znanych społeczeństwach nie wypełnił, Rousseau jako autor wspomnianych rozpraw nie miał najmniejszych wątpliwości. A i tekst *Umowy społecznej* nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”<sup>5</sup> — to chyba najbardziej znany cytat z tego dzieła.

Rousseau podejmuje swe rozważania, by zbadać, czy możliwa jest zmiana tego stanu rzeczy. Pierwsze zdanie *Umowy społecznej* brzmi: „Pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym (*ordre civil*) jakaś reguła rządzenia zasadzająca się w prawie i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą”<sup>6</sup>. Podkreślmy ten zamiar brania ludzi takimi jakimi są, a praw — takimi, jakimi być mogą. Rousseau w słowach tych charakteryzuje najkrócej cel swojej pracy. Posługując się językiem mu obcym, można by powiedzieć, że Rousseau pragnie rozwiązać następujący problem decyzyjny: jak dobrać zasady ustroju politycznego, które optymalnie uwzględniłyby dwojakiego ro-

<sup>4</sup> Por. J. Starobinski, *Du Discours de l'inégalité au Contrat social*, w: *Etudes Sur*, s. 97-109.

<sup>5</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 8.



dzaju ograniczenia: *primo*, te które wynikają z twierdzeń psychologicznych i, *secundo*, te, które na ustrój polityczny nakładają ideały moralne, a wśród nich zwłaszcza ideał wolności i moralnej autonomii (czy suwerenności) jednostki.

Zatem: „Przypuśćmy, że ludzie doszli do takiego stanu, kiedy przeszkody utrudniające ich zachowanie w stanie natury biorą górę, przez swój opór, nad siłami, które jednostka może zastosować dla utrzymania się w tym stanie”<sup>7</sup>. Wtedy, jedynym wyjściem, jakie pozostaje każdemu człowiekowi będzie poszukiwanie oparcia w innych. I wtedy też pojawi się zasadnicza trudność wszelkiej teorii politycznej. Rousseau tak ją ujmuje: „Znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka i dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem”<sup>8</sup>. Umowa społeczna ma być rozwiązaniem tego zasadniczego problemu. Zaś istotą umowy społecznej jest „zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego uprawnieniami całej społeczności (*communauté*); kiedy bowiem każdy oddaje się całkowicie, sytuacja jest jednakowa dla wszystkich; a kiedy sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikomu na tym nie zależy, aby była uciążliwa dla innych”<sup>9</sup>.

Celem zawarcia umowy społecznej jest więc ochrona wolności i wzmoczenie sił każdej jednostki, środkiem zaś „zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego uprawnieniami całej społeczności”. Racje przemawiające za zupełnością owego oddania się jednostek powstającemu *eo ipso* społeczeństwu są wielorakie. Pierwszą z nich ma swe źródło w teorii psychologicznej Rousseau. Umowa społeczna nie unicestwia bynajmniej egoistycznych dążeń, jakie dyktuje człowiekowi jego interes własny. Zupełność oddania się stwarza zaś stan równowagi pomiędzy takimi dążeniami poszczególnych jednostek — nikt nie jest w stanie polepszyć swego położenia kosztem innych. Dzięki temu dobro wspólne — zachowanie społeczeństwa w postaci przyjętej w umowie — znajduje ostateczne oparcie w interesie własnym każdego człowieka z osobna. Jest to zgodnie z inną deklaracją, jaką Rousseau składa również na początku swego dzieła: „Będę się zawsze starał w tym badaniu łączyć to, na co prawo pozwala, z tym co, nakazuje interes, aby nie oddzielać sprawiedliwości od użyteczności”<sup>10</sup>. Drugi argument na rzecz zupełności owego oddania się jednostki społeczeństwu jest równie interesujący. Rousseau

<sup>7</sup> Ibid., s. 21.

<sup>8</sup> Ibid., s. 21.

<sup>9</sup> Ibid., s. 22.

<sup>10</sup> Ibid., s. 8.



twierdzi mianowicie, że gdyby jednostka zastrzegła sobie jakieś szczególne prawo, wówczas nieuchronnie pojawiłaby się konieczność ustalenia zakresu tego prawa. Wobec braku jakiegos zewnętrznego czynnika, który mógłby rozsądzić pomiędzy jednostką a społeczeństwem sprawę zakresu tego specjalnego uprawnienia, jednostka byłaby też koniecznie sędzią we własnej sprawie. Prowadziłoby to ostatecznie do utrzymania się stanu natury. Umowa społeczna z konieczności więc musi polegać na zupełnym, czyli bezwarunkowym oddaniu się jednostki społeczeństwu. Argument trzeci brzmi: „Wreszcie, każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; a ponieważ każdy ze stowarzyszonych nabywa nad innymi te same prawa, które im względem siebie odstępuje, każdy uzyskuje ekwiwalent wszystkiego, co traci, i zdobywa więcej siły, aby zachować to, co ma”<sup>11</sup>.

Konsekwencje zawarcia umowy społecznej są również wielorakie. Pierwszą z nich jest powstanie w miejsce poszczególnych, prywatnych niejako osób „ciała moralnego i zbiorowego”, które składa się z tylu członków, ile osób uczestniczyło w zgromadzeniu zawierającym umowę. Twór ten nazywa też Rousseau „osobą publiczną” i twierdzi o niej, że przysługuje jej wspólne „ja”, swoiste własne życie, a także wola. Jeszcze inaczej twór ten nazywa Rousseau „ciałem politycznym” lub po prostu „zwierzchnikiem” („suwerenem”). Poszczególni ludzie zaczynają też od tej pory pełnić dwojakie role: są obywatelami, tzn. mają współdziać we władzy suwerena, stanowiąc część zbiorowego „ja” i przysługującej zbiorowemu „ja” woli powszechnej, ale są także poddanymi, gdyż podlegają ustawom państwowym. Powstaje więc państwo, w którym władza suwerena, czyli władza zwierzchnia, należy do ogółu obywateli zwanego też ludem. Dodajmy, że według Rousseau władza zwierzchnia ma polegać na mocy wydawania ustaw. Państwo dopiero jest tym środowiskiem, w którym uzewnętrznić się może poprzez ustawy „wola powszechna”. Tę ostatnią przeciwstawia Rousseau „woli partykularnej”. Wola powszechna ożywia ludzi jako obywateli państwa, natomiast „wola partykularna” — to nazwa dążeń, które kierują ludźmi jako jednostkami. Rousseau przestrzega przed niebezpieczeństwem mylenia tych dwóch rodzajów woli. Zagroza ono nawet zgromadzeniom ludu, a więc i wtedy, gdy obywatele powołani są do sprawowania swej suwerennej władzy. Dlatego potrzeba kolejnego rozróżnienia: „Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich (*volonté de tous*) a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta — prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych, osób”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Ibid., s. 22.

<sup>12</sup> Ibid., s. 36.



Konieczne jest więc spełnienie pewnych warunków, dzięki którym wola powszechna odezwie się w każdym uczestniku zgromadzenia ludu zebranego dla uchwalenia i przyjęcia ustaw. Najlepiej byłoby, gdyby uczestnicy tego zgromadzenia nie porozumiewali się między sobą i pozwolili własnemu sumieniu i rozumowi rozstrzygnąć sprawę będącą przedmiotem obrad. Wówczas głos każdego byłby głosem sprawiedliwości, zaś różnice zdań pomiędzy poszczególnymi ludźmi byłyby tak znikome, że ustalenie, co nakazuje sprawiedliwość nie przedstawiałoby trudności. Z tych to powodów Rousseau był tak zdecydowanie przeciwny tworzeniu partii politycznych. „Aby więc mieć prawdziwy wyraz woli powszechnej, ważne jest, by nie było w państwie społeczności częściowych, by każdy obywatel wypowiadał tylko sąd własny; takie było jedyne i wzniosłe urządzenie wielkiego Likurga. Jeśli zaś są już społeczeństwa częściowe, należy pomnożyć ich liczbę i zapobiec nierówności, jak to uczynili Solon, Numa, Serwiusz. Te ostrożności jedynie są skuteczne, by wola powszechna była zawsze oświecona i lud nigdy się nie mylił”<sup>13</sup>.

Ta sama troska o autentyczność wyrazu woli powszechnej każe Rousseau przeciwstawić się idei reprezentacji. Nikt nie może nikomu powierzyć zadania formowania w swoim imieniu woli powszechnej. Ten wymóg bezpośredniego współtworzenia woli powszechnej nastęrczał Rousseau trudności niejako technicznej natury. Między innymi dla ich rozwiązania głosił on postulat tworzenia państw małych, w których wszyscy znaliby się wzajemnie. Ta sama też troska kazała mu ograniczyć przedmiot ustaleń ustawowych do spraw ściśle ogólnych. Rousseau obawiał się, że sprawy konkretne, indywidualne mogłyby spowodować przekształcenie się ludu w zgromadzenie jednostek, a woli powszechnej — w wolę wszystkich.

Trzeba podkreślić jeszcze jeden aspekt życia społecznego, który według Rousseau odgrywa szczególną rolę w nadawaniu i utrzymywaniu w pełni autentycznego wyrazu woli powszechnej. Jest nim równość ekonomiczna. „Jeżeli zbadamy, na czym mianowicie polega największe dobro wszystkich, które powinno być celem każdego systemu prawodawczego, to zobaczymy, że sprowadza się ono do dwóch rzeczy głównych: wolności i równości; wolności, ponieważ wszelka zależność partykularna odejmuje siły państwu; równości, ponieważ bez niej nie może istnieć wolność”<sup>14</sup>. Rousseau nie chodzi o równość absolutną. Uważa, że niezbędny jest jednak taki stopień równości, który uniemożliwiłby uzależnienie człowieka od człowieka. Uzależnienie wyklucza bowiem możliwość swobodnego, suwerennego współtworzenia woli powszechnej.

<sup>13</sup> Ibid., s. 37.

<sup>14</sup> Ibid., s. 62.



Umowa społeczna stwarza więc, jak widzimy, środowisko, w którym człowiek może zacząć działać jako istota moralna: współuczestnicząc w tworzeniu woli powszechnej poddać siebie i innych „sprawiedliwości”. Rousseau nie zapomina jednak o swych twierdzeniach psychologicznych i o tym, że zobowiązał się „nie oddzielać sprawiedliwości od użyteczności”. Inaczej mówiąc, świadom jest tego, że mogą się zdarzyć *free-riders* — ludzie, którzy skłonni byłiby pod wpływem tego, co im podpowiada interes własny korzystać ze wszelkich przywilejów i uprawnień, jakie stają się możliwe dzięki umowie społecznej bez wypełniania obowiązków wynikających ze stosunku poddańswa. Rozpowszechnienie się takiej postawy oznaczałoby krés państwa. „Ażeby więc umowa społeczna nie była prózną formułą, zawiera ona zobowiązanie domyślne, które jedynie może nadać moc innym zobowiązaniom, a mianowicie, że ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie zmuszony do tego przez całe ciało (polityczne); co oznacza, że zmusi się go do wolności”<sup>15</sup>. Zagrożenie przymusem będzie jednak z czasem odgrywać coraz mniejszą rolę. Życie społeczne bowiem w coraz większym zakresie regulować będą ustawy, dzięki którym powstała w wyniku umowy społecznej wola powszechna stanie się częścią rzeczywistości społecznej. Wyrażone w ustawach prawo przesyca swą treścią mechanizmy motywacyjne obywateli, dzięki czemu obudzi się w nich *esprit social* sprawiający, że jednostki odczuwać będą prawo nie jako przymus, a raczej jako doskonały wyraz celów moralnych stojących przed człowiekiem.

Jak więc widzimy, umowa społeczna jest bardzo osobliwym urządzeniem spraw ludzkich. Samo jej zawarcie zmienia człowieka prywatnego w obywatela, a luźne zgromadzenie osób przekształca w ciało polityczne. Powstaje w ten sposób państwo-środowisko, w którym człowiek kierując się swym dobrze pojętym interesem działa tym samym na rzecz dobra ogólnego. Racjonalnie pojęty interes własny staje się w tym świecie społecznym tożsamy z interesem ogółu. Co więcej, okazuje się, że dzięki przemyślnemu połączeniu „zupełności oddania się społeczeństwu”, równości uprawnień (jednakowości sytuacji), równości ekonomicznej i zagrożenia przymusem (przymuszającym do wolności) państwo powstałe w wyniku umowy jest środowiskiem, w którym spełnić się może moralne powołanie człowieka. Jest tak dlatego, że „wola powszechna” stanowi nie tylko wyraz dobrze pojętego interesu własnego (i ogólnego), ale też jest wyrazem sprawiedliwości. „Wola powszechna” niejako odkrywa to, co stanowi moralną powinność człowieka. Kierując się wolą powszechną, człowiek tym samym spełnia nakazy moralności. Jeszcze inaczej: umowa społeczna jest urządzeniem, które pozwala ludziom odkry-

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 26.



wać społecznym wysiłkiem wartości moralne i dostrzec zarazem, że te wartości — dzięki właściwościom „środowiska” powołanego przez umowę — tożsame są z tym, co jest cenne z punktu widzenia interesu własnego. Każdy członek społeczeństwa dochodzi przy tym do tego podstawowego rozeznania niejako własnym wysiłkiem. Ani ono samo, ani wypływająca z niego treść prawa nie jest nikomu narzucana. Przeciwnie, konstrukcja umowy społecznej to wszystko w człowieku jedynie wyzwala. I dlatego: „Można by [...] dodać do korzyści stanu społecznego wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało jest wolnością”<sup>16</sup>.

Można by stwierdzić, że omówione dotąd „klauzule” umowy społecznej stanowią rdzeń teorii politycznej Rousseau i potraktować to, co znajdujemy na temat umowy społecznej w dalszych partiach *Du Contrat social* oraz w innych dziełach jako szczegóły o mniejszym znaczeniu. Wówczas należałoby potraktować *Umowę społeczną* jako *pendant* do *Emila*. Jak *Emil* prezentuje warunki i sposoby takiego oddziaływania pedagogicznego, które z wychwanka uczynić może wolny i „suwerenny” podmiot moralny, tak *Umowa społeczna* przedstawia warunki oraz sposoby osiągnięcia tegoż celu za pomocą środków politycznych. Za taką interpretacją *Umowy społecznej* przemawia wiele racji i faktów. Spośród nich wymieńmy dla przykładu to, że oba dzieła tworzył i wydał Rousseau w tym samym czasie, a dla podkreślenia ich ścisłego związku zamieścił w *Emilu* streszczenie *Umowy społecznej*<sup>17</sup>.

Są jednak w tekście *Umowy społecznej* także inne wątki, zasługujące na uwagę tym bardziej, że zdaniem wielu autorów, ich pogodzenie z wątkami przedstawionymi dotychczas może nastroczać pewne trudności. Co więcej, sam Rousseau miał — jak można sądzić na podstawie tekstu *Umowy społecznej* — pewne wątpliwości co do tego, czy dzieło to stanowi całość zupełnie jednolitą logicznie. Wątpliwości komentatorów idą, jak zobaczymy, znacznie dalej. Jednym z takich wątków jest postać i rola „prawodawcy”<sup>18</sup>. Rozważania na jego temat umieszcza Rousseau nie na marginesie, a raczej w głównym nurcie tekstu *Umowy społecznej*.

Oto już w księdze drugiej po zdaniu, które w pełni harmonizuje z tym, co dotąd powiedziano o „klauzulach” umowy społecznej, miano-

<sup>16</sup> Ibid., s. 28.

<sup>17</sup> Por. J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955, t. II, s. 372 i nast.

<sup>18</sup> Por. na ten temat: J. W. Chapman, *Rousseau — Totalitarian or Liberal?*, New York 1956, s. 76 i nast. oraz B. Gagnebin, *Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau*, w: *Etudes Sur*, s. 277 - 290.



wicie: „Lud podległy ustawom powinien być ich twórcą; wyłącznie do tych, co się zraszają, należy regulowanie warunków społeczeństwa” następują wątpliwości: „Ale jak będą to czynić? Czy za wspólną zgodą wynikłą z nagłego natchnienia? [...] W jaki sposób ślepa masa, która częstokroć nie wie, czego chce, gdyż rzadko wie, co jest dla niej dobre, dokonałaby własnymi siłami tak wielkiego i trudnego przedsięwzięcia jak system prawodawstwa? Lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze sam przez się je dostrzega”<sup>19</sup>. W tych kilku zdaniach wypełniających nie więcej niż pół strony Rousseau kilka razy zmienia podmiot: najpierw mówi o „ludzie”, potem — „o tych, co się zraszają”, dalej — o „ślepej masie” i znów — o „ludzie”. Jeżeli zważyć, że zakresy tych różnych nazw są tożsame, to nasuwa się podejrzenie, że za wahaniami terminologicznymi o tak znacznej amplitudzie — od „ludu” do „ślepej masy” — kryją się wahania głębsze, merytoryczne. Nie całkiem je likwiduje następujące nieco dalej apodyktyczne stwierdzenie: „Wszyscy na równi potrzebują przewodników. Jednostki trzeba więc zmusić do dostosowywania swej woli do rozumu, ogół trzeba nauczyć, aby znał swoją wolę. [...] Oto skąd rodzi się potrzeba prawodawcy”<sup>20</sup>.

Któż ma być owym prawodawcą, który nauczy lud, aby znał swoją wolę? Rousseau dość dokładnie opisuje tę postać. Ma to być ktoś przewyższający pod każdym względem tych, dla których pracuje; „umysł wyższy” wolny od zwykłych ludzkich namiętności, nie dbający o własne szczęście, pracujący jedynie dla szczęścia tych, którym nadaje prawa i dla pośmiertnej sławy. Prawodawca musi wszakże umieć zniżyć się do poziomu „ślepej masy”, której własny interes może przesłonić to, co powinno stać się treścią woli powszechnej, a co prawodawca zawrzeć chce w swych prawach. By przez swą działalność wydobyć z ludu autentyczną wolę powszechną, prawodawca może się jąć sposobów dość podejrzanym moralnie. Jak wielcy znani z historii prawodawcy może głosić na przykład, że treść praw zawdzięcza nie sobie, lecz bóstwu. Szczególnie ważne jest, by treść prawa była niejako dostosowana do ludu, dla którego jest przeznaczona: „Podobnie jak przed wzniesieniem gmachu budowniczy bada i rozpoznaje grunt, aby przekonać się, czy zdoła on utrzymać ciężar, mądry prawodawca nie zaczyna od układania ustaw dobrych samych przez się, ale uprzednio sprawdza, czy lud, dla którego je przewiduje, potrafi im sprostać”<sup>21</sup>. Lud jest na przykład zdolny przyjąć dobre prawa tylko w pewnym określonym momencie swego istnienia, nie wcześniej, ale i nie później. Rousseau nazywa ten moment

<sup>19</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 47.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 48.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 53.



„młodością ludu”. Lud ten nie powinien być uwikłany w walki wewnętrzne ani w konflikty zewnętrzne. Konieczne jest pewne minimum dobrobytu i spokoju wewnętrznego. „Uzurpatorzy — pisze Rousseau — zawsze wybierają te czasy zaburzeń lub sami je powodują, aby korzystając z ogólnego przestachu przeprowadzić ustawy destrukcyjne, których by lud nigdy nie przyjął w chwilach spokoju. Wybór chwili na wprowadzenie urządzeń jest jednym z najpewniejszych znamion pozwalających odróżnić dzieło prawodawcy od dzieła tyraństwa”<sup>22</sup>. Prawodawca nie powinien zapominać o naukach Monteskiusza. W swej pracy powinien uwzględnić naturalne warunki środowiska, w którym lud żyje, a więc i klimat, i żyzność gleby, a i płodność kobiet. Można się domyślać, że potrzebne by były odpowiednie studia psychologiczno-społeczne.

Uzyskujemy więc obraz zupełnie inny. Oto treść ustaw nie wypływa swobodnie z woli powszechnej niepodległych moralnie obywateli, lecz jest im podsuwana przez prawodawcę. Obywatele ci bez pomocy prawodawcy byłiby nadal tylko „ślepią masą”. Jak pogodzić wcześniej omówione „klauzule” umowy społecznej, w których była mowa o woli powszechnej, o wolności będącej posłuszeństwem prawu, które się sobie nadało, o suwerenności człowieka i ludu z tym, że „ogół trzeba nauczyć, aby znał swą wolę”, a nauczycielem ma być prawodawca porównywany *expressis verbis* do konstruktora. Ten konstruktor ustroju państwa może jako umysł wyższy, traktować ludzi z ich dążeniami, temperamentem, dotychczasową historią tak, jak inne tworzywa swej konstrukcji. Wiadomości o tym, czego ci ludzie chcą, jacy oni sami są i jacy byli ich przodkowie, będą dla prawodawcy równie ważne, ale i nie ważniejsze niż wiadomości o żyzności gleby na przykład.

Otóż możliwe są dwa rozwiązania tej trudności. Można dowodzić, że „teoria prawodawcy” stanowi teorię politycznego i moralnego *second best*. Najlepszym rozwiązaniem problemu decyzyjnego, przed jakim staje wszelka teoria polityczna byłaby właściwa umowa społeczna, zawarta na warunkach opisanych zanim pojawił się motyw prawodawcy. Ponieważ jednak obawiać się należy, że ślepotą mas, a także podszepty interesu własnego poszczególnych jednostek utrudnią, a być może nawet uniemożliwią ukonstytuowanie się prawdziwej — chciałoby się powiedzieć — woli powszechnej, warto obmyślić drugi, „nieco gorszy”, sposób powołania do istnienia stanu społecznego. I dlatego następuje opis prawodawcy i jego zadań. Prawodawcę trzeba by więc uznać za zło konieczne, któremu jednak, ze względu na cel jakiemu służy — stworzenie społeczeństwa, w którym stanie się możliwa prawdziwa wolność itd. — należałoby się właściwie wdzięczność. Czyli w gruncie rzeczy

<sup>22</sup> Ibid., s. 60.



uznałoby się, że wątek prawodawcy jest w całości konstrukcji umowy społecznej mało istotny. Racja dla jego wprowadzenia tkwi nie w samej tej konstrukcji, a raczej w nigdy do końca nie wyjaśnionych zawiłościach teorii psychologicznej Rousseau. Rozwiązanie to harmonizuje w pełni z tezą, według której *Umowa społeczna* zawiera polityczny analogon zaleceń pedagogicznych *Emila*.

Rozwiązanie drugie dostrzegaloby w motywie prawodawcy treści mające znaczenie nie uboczne, a główne, treści wręcz niezbędne dla zrozumienia stanowiska normatywnego, jakie Rousseau zajmuje w *Umowie społecznej* i w innych swych pismach politycznych. Oto okoliczności, które mogłyby przemawiać za tym drugim rozwiązaniem. Motyw prawodawcy pojawia się w rozważaniach Rousseau w bardzo charakterystycznych kontekstach: prawie zawsze wtedy, gdy Rousseau pragnie zepsuciu, zniewiescieniu, ogólnemu upadkowi większości historycznych społeczeństw przeciwstawić społeczeństwa, w których cnota, łacińska *virtus*, była w rozkwicie. Najczęściej też wskazuje wtedy Rousseau na Likurga, Mojżesza bądź Numę jako tych, którzy swe zadanie konstrukcji społeczeństwa wypełnili właściwie. W *Uwagach o rządzie polskim* czytamy o Mojżeszu: „By zapobiec stopieniu się swego ludu z obcymi ludźmi dał mu obyczaje i zwyczaje, nie dające się połączyć z obyczajami innych narodów; obarczył go rytuałami, specjalnymi ceremoniami; skrupował na tysiące sposobów, aby trzymać go ustawicznie w pogotowiu i uczynić na zawsze obcym wśród wszystkich innych ludów [...] Dzięki temu właśnie szczególny ten naród, tak często podbijany, rozprasany i pozornie niszczone, ale zawsze ubóstwiający swój zakon zachował się przeciw do naszych czasów”<sup>23</sup>. O Likurgu: „Likurg podjął trud nadania ustroju narodowi, który był już spodlony niewolą i wynikającymi z niewoli nieprawościami. Narzucił mu żelazne jarzmo, któremu podobnego żaden naród nigdy nie nosił; ale go przywiązał do tego jarzma, niejako utożsamiał z nim, zatrudniając go ustawicznie”<sup>24</sup>. Uwagi o Numie są podobne.

Nawet na podstawie tych cytatów można sądzić, że motyw prawodawcy niesie z sobą znacznie więcej treści normatywnych niż mogłoby się to wydawać przy pierwszym z nim zetknięciu. Prawodawca jest nie tylko twórcą konstrukcji państwa, nie tylko konstruuje „maszynę polityczną”, ale też dba o to, by ostatecznym produktem tej maszyny było społeczeństwo odznaczające się bardzo określonymi cechami. Warto niektóre z tych cech przynajmniej wymienić.

Jedną z nich będzie z a m k n i ę t o ś ć i to rozumiana prawie dosłow-

<sup>23</sup> Ibid., s. 189.

<sup>24</sup> Ibid., s. 190.



nie. W tekście *Umowy społecznej* znalazła się uwaga o Korsyce, a raczej o jej ludzie. Miał to być jeden z nielicznych ludów nie zepsutych ze szczętem, nadających się jeszcze do nadania mu prawodawstwa. Okolicznością szczególnie ważną dla Rousseau było to, że lud ten zamieszkuje właśnie wyspę i dzięki temu może być naturalnie chroniony przed wpływami zewnętrznymi. Obcy przybysze z zewnątrz stanowią bowiem dla dobrze urządzonego państwa niebezpieczeństwo. Już samo ich pojawienie się grozi zmianami. Zaś cechą państwa dobrze urządzonego powinna być zasadnicza niezmiennność. Co prawda Rousseau realistycznie przyznaje, że ideał ten jest nieosiągalny: „Jeżeli Sparta i Rzym zginęły, jakie państwo może spodziewać się wiecznego trwania? [...] Ciało polityczne podobnie jak ciało człowieka, zaczyna umierać od samego urodzenia i nosi w sobie przyczynę swego zniszczenia”<sup>25</sup>. Tym niemniej należy dążyć do tego, by konstytucja państwa była możliwie trwała. Miarą żywotności państwa jest szacunek, jaki okazuje się najdawniejszym ustawom, instytucjom i obyczajom.

Szczególnie zdecydowanie za trwaniem niezmiennie przy dawnych obyczajach, które wytworzyła zamknięta społeczność wypowiada się Rousseau w swym sławnym *Liście o widowiskach*. Utwór ten jest odpowiedzią na artykuł d'Alemberta o Genewie opublikowany w *Encyklopedii*<sup>26</sup>. D'Alembert wystąpił tam nieopatrnie z propozycją zorganizowania w mieście rodzinnym Rousseau — teatru, twierdząc, że ogląda jaką widowiska teatralne nadałyby mieszkańcom Genewy, w połączeniu z surowością obyczajów, z której są oni znani, wytworzyłoby wartości, których niegdyś można było się spodziewać w wyniku połączenia najlepszych cech Aten i Sparty. Rousseau w swojej replice stanowczo odrzuca propozycję d'Alemberta. Najpierw występuje z jeszcze jedną pochwałą życia prostego, toczącego się według starożytnych wzorów. Przykładu dostarczają mu między innymi górale z okolic Neuchâtel. Żyją oni — twierdzi Rousseau — dzięki pewnej izolacji w stosunku do świata zewnętrznego, która w zimie staje się prawie zupełna — nawet poszczególne domostwa nie komunikują się ze sobą — tak, jak żyli przodkowie, tj. dzieląc swój czas pomiędzy zajęcia wokół domu, pracę rzemieślniczą, lekturę pożytecznych książek. Dzięki temu są to ludzie o wysokiej kulturze, choć jest to kultura w przeważnej mierze rodzima. Są to ludzie, którym dobrze znane są różne umiejętności: sami potrafią zrobić najrozmaitsze przedmioty — syfony, magnesy, okulary, pompy itd. Nieobca jest im też sztuka: „Wszyscy umieją po trosze rysować, malo-

<sup>25</sup> Ibid., s. 106.

<sup>26</sup> Artykuł ten wraz z *Listem* można znaleźć w: J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 497 - 513.



wać, liczyć; większość gra na flecie, wielu czyta nuty i dobrze śpiewa”<sup>27</sup>. Następnie Rousseau twierdzi, że jedna tylko zmiana — dopuszczenie widowisk teatralnych — doprowadziłaby do upadku ten uswięcony tradycją sposób życia. Podobny skutek zmiana taka musiałaby wywołać w Genewie. Dlatego propozycję d’Alemberta trzeba zdecydowanie odrzucić.

Na przykład Sparty i Rzymu Rousseau powoływał się między innymi dlatego, że w państwach tych *esprit social* rozwinął się najpełniej. Tak jak w Sparcie podporządkowanie obywatela państwu — społeczeństwu powinno być zupełne. Drogę wskazuje znów Likurg, który ludowi Sparty „ukazywał [...] ojczyznę we wszystkim; w prawach, w zabawach, w domu, w miłości, w ucztach; nie zostawiał mu ani chwili wytchnienia, w której by żył dla siebie samego, a z tego ustawicznego przymusu [...] zrodziła się w nim gorąca miłość ojczyzny, która zawsze była najsilniejszą, a raczej jedyną namiętnością Spartan”<sup>28</sup>. Nie można mieć wątpliwości co do tego, że fragment ten łączy się z wytycznymi, jakich udziela prawodawcy tekst *Umowy społecznej*: „można powiedzieć, że jeśli każdy obywatel jest niczym i nie może nic zrobić bez pomocy innych, a siła osiągnięta przez całość wyrównuje lub przewyższa sumę sił naturalnych wszystkich jednostek, to prawodawstwo stoi na najwyższym stopniu doskonałości, jakie może osiągnąć”<sup>29</sup>. Podobnych wypowiedzi Rousseau jest więcej. Oto prawdziwy republikanin: „żyje tylko dla ojczyzny — gdy jest sam, staje się zerem; gdy nie ma ojczyzny, przestaje istnieć”<sup>30</sup>. Jak wiadomo Rousseau dwukrotnie sam podjął się roli prawodawcy. Na prośbę hrabiego Wielhorskiego sformułował zasady reformy ustroju Polski w cytowanych wyżej *Uwagach o rządzie polskim*. Wcześniej, w związku ze wzmianką o Korsyce, która znalazła się w *Umowie społecznej*, poproszono go o sporządzenie projektu konstytucji dla Korsyki. Z tego *Projet de Constitution pour la Corse* inne jeszcze sformułowanie, świadczące o tym, jak daleko zamierzał iść Rousseau w kierunku podporządkowania państwu jego obywateli: „Chciałbym [...] ażeby własność państwa była tak wielką, tak silną, własność zaś obywateli tak małą, tak słabą, jak to jest tylko możliwe”<sup>31</sup>.

I wreszcie cecha ostatnia idealnego społeczeństwa: społeczeństwo takie byłoby właściwie w s p ó l n o t ą m o r a l n ą, a nie polityczną. Porów-

<sup>27</sup> Ibid., s. 404.

<sup>28</sup> Ibid., s. 190.

<sup>29</sup> Ibid., s. 49.

<sup>30</sup> Ibid., s. 202.

<sup>31</sup> Cyt. za A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau*, Poznań 1949, s. 253.



najmy dwa fragmenty. W pierwszym Rousseau jeszcze raz uzasadnia potrzebę powołania prawodawcy: „Aby powstający dopiero lud polubił zdrowe maksymy polityki i trzymał się podstawowych nakazów racji stanu, skutek powinien byłby stać się przyczyną. Duch uspołecznienia (*esprit social*), który ma być dziełem instytucji politycznych, powinien byłby im samym przyświecać, a ludzie przed ustawami musieliby być tacy, jacy mają się stać dzięki nim”<sup>32</sup>. Drugi fragment pochodzi z wczesnej rozprawy o nierówności i zawiera znów pochwałę Likurga: „występki bowiem, powodujące konieczność instytucji społecznych, czynią również i nadużycie instytucji tych nieuniknionym. Z jednym wyjątkiem Sparty, gdzie prawo czuwało przede wszystkim nad wychowaniem i gdzie Likurg umiał wprowadzić takie obyczaje, że prawa były prawie zbędnym do nich dodatkiem”<sup>33</sup>. Widać, że Rousseau konsekwentnie za ideał uznawał *populus legibus solutus* — lud, który może obejść się bez prawa dzięki temu, że duch uspołecznienia i nakazy moralności niezawodnie kierują jego postępowaniem.

Powtórzmy: w tekście *Umowy społecznej* znaleźć mogą oparcie — jak widzieliśmy — dwie przeciwstawne interpretacje podstawowych etycznych i politycznych koncepcji Rousseau. Interpretacja pierwsza wysuwa na plan pierwszy takie motywy i hasła jak wolność i „suwerenność moralną” jednostki, dbałość o autentyczność wyrazu woli powszechnej, bezpośredniość współdziałania obywateli w życiu politycznym państwa. Wszystko to istotnie znajdujemy w myśli Rousseau.

Interpretacja druga każe nam sądzić, że cała ta kunsztowna „machina polityczna” umożliwiająca pogodzenie wolności z równością, gwarantująca prymat wartościom moralnym pomimo konieczności „dochożenia” do nich poprzez instytucje polityczne i prawne, ochraniająca suwerenność indywidualną, a zarazem rozwijająca ducha uspołecznienia, przymuszająca interes własny do tego, by przemówił głosem sprawiedliwości — otóż, że cała ta „machina” jest właściwie mało ważną. A to dlatego, że zarówno konstrukcja „machiny politycznej”, jak i pierwsze — decydujące o następnych — jej ruchy, zdeterminowane są przez czynnik w stosunku do umawiających się stron zewnętrzny — przez prawodawcę, bez którego tylko w warunkach idealnych można by się obejść. Ale „w warunkach idealnych”, to znaczy wtedy, gdy zawierający umowę, dzięki niezawodnemu rozeznaniu moralnemu (i racjonalności) o własnych siłach zdobywają się na odkrycie „woli powszechnej”. Jednakże wtedy wspólnota polityczna poprzez ustawy podnosząca swych obywateli do właściwego poziomu moralnego też właściwie byłaby zbędna. Spo-

<sup>32</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 51.

<sup>33</sup> J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, s. 221.



leczeństwo złożone z obywateli dysponujących niezawodnym rozeznaniem moralnym byłoby bowiem od razu wspólnotą moralną.

W warunkach gorszych od idealnych, interwencja prawodawcy jest niezbędna. Prawodawca zaś determinuje nie tylko punkt wyjścia, lecz rozstrzyga także o tym, do czego proces politycznego i prawnego samowychowywania się obywateli ma doprowadzić: od początku wie on, że celem jest zamknięta, niezmienna, organicznie jednolita wspólnota moralna, przesycona kultem dla rzymskiej *virtus* i spartańskiego oddania sprawom państwa. Faktyczny więc zakres indywidualnej suwerenności moralnej jest bardzo ograniczony: przed powstaniem społeczeństwa każda jednostka jako dotknięta ślepotą moralną mas, zdana jest na pomoc prawodawcy, który określa warunki, na jakich utworzona być może wspólnota polityczna. Zaś z chwilą powstania społeczności politycznej przed jednostką otwiera się tylko jedna droga — droga prowadząca do „moralnej wolności”, do której społeczeństwo może w razie potrzeby przymusić. Tyle tylko, że owa „wolność moralna” ma również z góry określone oblicze: oblicze społeczeństwa upodobiącego się możliwie najpełniej do republikańskiego Rzymu, a jeszcze lepiej — Sparty.

Kim był właściwie Rousseau — obrońcą wolności i moralnej suwerenności człowieka, czy też rzecznikiem zniewolenia jednostki i podporządkowania jej społeczeństwu? Czym ma być społeczeństwo — wspólnotą samodzielnych, niepodległych istot, samowychowujących się poprzez manifestację „woli powszechnej” aż do osiągnięcia zrównania treści życia społecznego z nakazami sprawiedliwości czy raczej terenem i tworzywem konstruktorskiej działalności „prawodawcy”, który ma prawo narzucić społeczeństwu „żelazne jarzmo”, bo usprawiedliwia go szlachetny cel? Kim ma być jednostka — podmiotem „twórczości” moralnej czy wykonawcą przypisanej jej roli?

Dzieła Rousseau (także tekst *Umowy społecznej*) można odczytywać i tak, że wymienione przeciwstawienia uzna się za bezpodstawne. Być może ten sposób czytania uznałby Rousseau za najbliższy własnym intencjom. Można jednak dopatrywać się zasadności owych przeciwstawień (także na podstawie tekstu *Umowy społecznej*) i uznać Rousseau bądź za rzecznika „moralnej suwerenności”, bądź za zwolennika „żelaznego jarzma”. Każdą z tych ewentualności istotnie wybrano<sup>34</sup>. Ernest Cassirer widział w Rousseau propagatora liberalizmu. Bertrand Russell natomiast stwierdzał: „Hitler wywodzi się od Rousseau, Roosevelt i Churchill — od Locke'a”<sup>35</sup>, zaś Alfred Coban: „Dyktatura jest zarów-

<sup>34</sup> Por. J. W. Chapman, *Rousseau — Totalitarian or Liberal?*, s. 75 i nast.

<sup>35</sup> B. Russell, *A History of Western Philosophy*, New York 1945, s. 685, cyt. za J. W. Chapmanem, *Rousseau — Totalitarian or Liberal?*



no logiczną, jak i historyczną konsekwencją demokratycznej teorii woli powszechnej”<sup>36</sup>.

Nie będziemy próbowali rozstrzygać, po czyjej stronie racja, skoro autorom wielusetstronicowych opracowań myśli Rousseau nie całkiem się to udaje. To jednak można powiedzieć: jeśli nawet koncepcja moralno-polityczna Rousseau nie jest dotknięta wewnętrznym pęknięciem, to z pewnością jej napięcia osiągają bardzo wysoki stopień. Czy nie dlatego autorzy monografii o Rousseau tak chętnie sięgają do przeciwstawiień i to już w tytułach swych dzieł? Pewne jest także i to, że podobnie jak te próby odnalezienia „ideału”, które Rousseau podjął w swych dziełach literackich czy pedagogicznych, tak i jego koncepcja moralno-polityczna wyrosła z pewnych bardziej podstawowych przekonań i postaw, którym Rousseau był wierny przez całe swe życie. Składały się na nie: wstręt do cywilizacji nowożytnej, przekonanie o bezwzględnym primacie wartości moralnych, uwielbienie dla wolności, suwerenności i szczerości moralnej, przeświadczenie o tym, że równość stanowi jedną z zasadniczych wartości, przeświadczenie o wielkiej wartości tego typu więzi społecznej, jakiej wzorem pierwszym i najbliższym była Genewa, a najdoskonalszym — Sparta. Twórczość Rousseau można rozumieć m. in. jako ciągle ponawiane usiłowanie nadania tym przeświadczeniom spójnego wyrazu.

*Akademia Ekonomiczna w Krakowie*

### Общественный договор согласно Жану Жаку Руссо

Автор напоминает в своей работе — прежде всего на основании текста „Общественного договора” („Du Contrat social”) — главные положения общественного договора. Затем приводит аргументы, говорящие в пользу того, что текст „Du Contrat social” допускает возможность двух интерпретаций теории общественного договора Руссо. Согласно первой интерпретации, государство, возникающее в результате договора, являет собой среду, в которой реализуется моральное призвание человека: общими усилиями люди могут открывать в нем и реализовать моральные ценности, сохраняя при этом индивидуальную свободу и суверенитет. Вторая интерпретация заставляет сомневаться в уважении Руссо к свободе и моральному суверенитету личности, потому что как конструкция „политической машины”, так и ее первое, решающее приведение в действие зависят от фактора, не зависящего от договаривающихся сторон —

<sup>36</sup> A. Coban, *The Crisis of Civilization*, London 1941, s. 67, cyt. za J. W. Chapmanem, *Rousseau — Totalitarian or Liberal?*



законодателя, который должен позаботиться о том, чтобы несознательные народные массы превратить в общество, уподобляющееся республиканскому Риму или Спарте. В заключение выдвигается предположение, согласно которому источником напряженностей в теории общественного договора являются некоторые более глубокие убеждения, которым Руссо был верен также в своем литературном и педагогическом творчестве. Вот некоторые из них: отвращение к новой цивилизации, убежденность в абсолютном первенстве моральных ценностей, преклонение перед свободой, суверенитетом и моральной искренностью, убеждение в том, что равенство является одной из основных ценностей, привязанность к такому типу социальных связей, первые образцом которых была для него Женева, а самым совершенным — Спарта.

### Social Contract according to Jean-Jacques Rousseau

The author starts with recalling, primarily in reliance on *Du Contrat social*, the main clauses of the social contract. Then he advances arguments to show that the text of *The Social Contract* admits of two interpretations of Rousseau's theory of the social contract. In the first interpretation, the state which is produced in result of the contract is viewed as the environment in which man fulfills his moral calling; it is the state that by social actions people can discover and pursue moral values while preserving their individual freedom and sovereignty. The other interpretation implies that Rousseau had little respect for the individual person's freedom and moral sovereignty, because both the construction of the „political machine” and its first decisive motions are dependent on the law-maker, a factor independent of the contracting parties, who is expected to take care of the unenlightened masses to transform them into a society reminiscent of those of Republican Rome or Sparta. In conclusion, the author advances the conjecture that the tensions pervading the theory of the social contract had their source in certain deeper beliefs by which Rousseau abode also in his literary and educational work. Those beliefs included his distaste of modern civilization, his belief in the unconditional supremacy of moral values, his admiration of freedom, moral sovereignty and integrity, his belief that freedom is a most fundamental value, and his commitment to the kind of social ties which he saw embodied first in Geneva and most perfectly in Sparta.