

Janusz Ostrowski

## Polityka i religia w myśli Rousseau

*Słowa kluczowe:* Oświecenie, natura, historia, polityka, religia

### 1. Kryzys oświeceniowego rozumienia natury

Rousseau zrywa ze schematami Oświecenia w imię Oświecenia. W rozprawie o nierówności – zmierzając do skonstruowania historiozofii, która nie prezentowałaby jedynie typowo oświeceniowego ponaddziewiętego wzorca rozwoju *humanitatis* – odróżnia pojęcie natury w sensie normatywnym od pojęcia natury w sensie opisowym. „Epoka światła” wychodzi od wypracowanego w XVII wieku mechanistycznego rozumienia natury, a nawet Boga, czy też, mówiąc bardziej precyzyjnie, od „maszyny działania Boga” – jak pisze Leibniz polemizując ze zwolennikiem Newtona, Samuelem Clarkiem, który „optymizmowi” Leibniza zarzuca „umaszynowanie” świata, potencjalny materializm i fatalizm, nie biorąc pod uwagę, że już samo pojęcie czasu u Newtona stanowi substrat kauzalnego determinizmu<sup>1</sup>. W pismach Rousseau następuje nieuniknione kryzysowe przeciwuderzenie, „oświecenie Oświecenia”. Nie tylko jego paradoksalna filozofia dziejów, ale właściwie całość myśli odsłania Oświecenie jako projekt, subiektywny postulat – ukrywany za jego obiektywizacją: ideą postępu gatunku ludzkiego – zerwania z dotychczasowymi splotami historii; jako moralną powinność wytworzenia świata społecznego w pełni zgodnego z prawodawstwem podmiotowego rozumu<sup>2</sup>. Rousseau demaskuje *implicite*

---

<sup>1</sup> H.G. Alexander (ed.), *1715/16 Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester: Manchester University Press 1956; cyt. za: V. Gourevitch, *The Religious Thought*, w: P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 227, przyp. 20.

<sup>2</sup> Zob. G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, cz. I, przeł. K. Ślęczka, Warszawa 1982, s. 271.

przyjmowane, „intymne” założenie owego rozumu, interpretowanego jako jednolita zasada zarówno społeczeństwa, jak i natury; zasada, której odkrycie i urzeczywistnienie w ramach praktyk społecznych ma przywrócić – czy raczej po raz pierwszy w dziejach prawdziwie ukonstytuować – całościowy ład moralny. Rozum filozoficzny, poznając zasady rozumu obiektywnego: ogólne i niezmiennie prawa natury, wysuwa postulat budowy takiego społeczeństwa i państwa, które odpowiadają regułom porządku naturalnego.

Ta zwrócona ku przyszłości powinność doprowadzenia do zbieżności społeczeństwa i natury – pojmowana jako swoista *paideia* – nieuchronnie rodzi jednak pytanie, na które Oświecenie zmuszone jest znaleźć odpowiedź, choć nie może tego uczynić w ramach „umaszynowionego” paradygmatu myślenia i działania: „w jaki sposób – jeśli przyjąć wszechmoc natury – mogło w ogóle nastąpić oderwanie się od niej człowieka i społeczeństwa?”<sup>3</sup>

Właśnie u Rousseau społeczeństwo i państwo przedstawione w *Umowie społecznej*, dokonujące skoku – by nawiązać do Marksa, który więcej zawdzięcza, być może, Rousseau i Schillerowi niż Heglowi – od królestwa konieczności do królestwa wolności, przestają być rozumiane w duchu tradycji zainicjowanej przez Hobbesa, a do której nieco „niewspółcześnie” będzie nawiązywał nawet jeszcze Kant: jako mechanizm formalnej koordynacji jednostek, scalający je przez skupioną w centralnym elemencie maszyny państwowej moc fizyczną i prawną. Suwerenność daje się pomyśleć tylko jako coś, co zostaje rozciągnięte na społeczną całość; jako władza i wola „ludu”. Kiedy więc Rousseau atakuje nowożytny „atomizm polityczny” oraz formalizm prawa w imię, z jednej strony, klasycznej idei miasta, przywracając prawdziwe znaczenie słowom *civitas* i obywatel<sup>4</sup>, a także szczęśliwości człowieka natury – z drugiej, to wyjaśnienie procesu denaturalizacji, który doprowadził do rozdzierającego jednostkę zła nierówności i zależności, stanowi warunek niezbędny do tego, by „znaleźć nawet w samym złu środek zaradczy przeciw niemu”<sup>5</sup>. Podstawowy miernik, którym Rousseau przy tym badaniu się posługuje: natura – traci wymiar (pozornie) deskryptywny; słowo „natura” nabiera przeciwstawnych znaczeń. W sferze ludzkiej *praxis* zostaje odniesione do różnego od porządku fizycznego i niezależnego od wszelkiej faktyczności prawodawstwa moralnego. Jeśli bowiem w ogóle mogło dojść do odszczepienia świata społecznego od umaszynowionej natury, to preskryptywna racjonalność, zmierzająca do „odtworzenia” porządku naturalnego w tymże świecie, ma charakter czysto

<sup>3</sup> Tamże, s. 269–270.

<sup>4</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, w: tenże, *Umowa społeczna*, opracował i wstępem oraz przypisami opatrzył B. Baczek, Warszawa 1966, s. 23, przyp. 21.

<sup>5</sup> J.J. Rousseau, *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego* [fragment tzw. Rękopisu Genewskiego *Umowy społecznej*], przeł. B. Strumiński, w: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 176.

normatywny, podobnie jak idea natury, do której się odwołuje. Prawa należy brać „takimi, jak być mogą”<sup>6</sup>, a nie „rozważać podstaw prawa politycznego zadowalając się badaniem rzeczywistego prawa istniejących państw [...], nie ma nic bardziej różnego jak te dwie dziedziny. A jednak kto chce mieć zdrowy sąd o rządach takich, jakie one są obecnie, zmuszony jest poznać jedno i drugie: *aby dobrze sądzić o tym, co jest, trzeba wiedzieć, jak być powinno* [podkr. – J.O.]. [...] Zanim zacniemy obserwować, musimy ustalić metodę obserwacji; należy ustanowić skalę, aby odnosić do niej pomiary, które uzyskamy. Encyklopedia [zasada – J.O.] prawa politycznego będzie tą skalą, pomiarami – prawa polityczne każdego kraju”<sup>7</sup>.

Rousseau nie rezygnuje wszakże z ontologicznej – nie tylko czysto normatywnej – analizy podstaw społeczeństwa. W gruncie rzeczy jest mu bliski monizm racjonalności i dlatego stara się zbadać, jak mogło dojść do rozszczepienia racjonalności ontologicznej i racjonalności normatywnej, by następnie określić warunki scalenia rozumu. Z tego też względu wskazuje na ontologiczną niemoc nowożytnego prawa naturalnego, przeprowadzając radykalnie dedukcję z „atomistycznych” przesłanek Hobbesa. Twierdzi, że prawo naturalne należy określić „biorąc ludzi takimi, jakimi są”<sup>8</sup>, a nie jakimi być powinni, tj. przyjmując „zamiast wzniosłej zasady wyrozumowanej sprawiedliwości: *Czyń drugiemu to, co chcesz, by tobie czyniono* [...] mniej doskonałą, ale może od tamtej pożyteczniejszą: *Czyń dobrze samemu sobie z możliwie najmniejszą krzywdą bliźniego*”<sup>9</sup>. Zakładając – podobnie jak Hobbes – że ustalenie prawa naturalnego (*ius* – prawa podmiotowego) i prawa natury (*lex* – prawa przedmiotowego, zobowiązaniowego) wymaga cofnięcia się do przedspołecznej genezy, stanu natury, którego analiza (oprócz funkcji konstrukcyjnych w rozumowaniu jurydycznym) ma dostarczyć wiedzy o człowieku w aspekcie jego podstawowych potrzeb i namiętności – Rousseau jednocześnie atakuje Hobbesa za brak konsekwencji: „Hobbes doskonale wiedział, czym grzeszą wszystkie wysunięte przez nowoczesnych definicje prawa naturalnego, ale wnioski, jakie wyciąga ze swojej własnej, wskazują, że bierze ją w sensie niemniej fałszywym”<sup>10</sup>. Błąd, wspólny Hobbesowi i doktrynom prawa naturalnego, dominującym w czasach Rousseau w uniwersyteckim nauczaniu jurysprudencji, polega na tym, że „choć filozofowie, którzy badali podstawy społeczeństwa, czuli wszyscy, że trzeba

<sup>6</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 8.

<sup>7</sup> J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, do druku przygotował F. Wnorowski, wstępem i komentarzem opatrzył J. Legowicz, Wrocław 1955, t. II, s. 369–370.

<sup>8</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 8.

<sup>9</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przekład opracował, przedmową i przypisami opatrzył H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 176. Dalej cyt. jako *Rozprawa o nierówności*.

<sup>10</sup> Tamże, s. 171.

sięgnąć wstecz aż do stanu natury, żadnemu jednak się to nie udało”, bowiem „mówili o człowieku dzikim, kreślili obraz cywilizowanego”<sup>11</sup>.

Hobbes nie przeprowadził redukcji tego, co konwencjonalne, i oparł się na tezie, że kalkulacyjny „rozum przyrodzony” – w stanie natury pozornie uległy najsilniejszym, związanym ze sobą namiętnościom, jakimi są dążenie do samozachowania i obawa przed gwałtowną śmiercią z rąk bliźniego – w gruncie rzeczy potrafi oszukać naturę. Natomiast Rousseau argumentuje następująco: myślenie czy też rozum opiera się na pojęciach ogólnych, które w odróżnieniu od wyobrażeń i pojęć szczegółowych zakładają definicje, tj. mowę, a mowa z kolei zakłada istnienie stosunków społecznych<sup>12</sup>. Wobec tego rozum jako taki nie należy do naturalnej konstytucji człowieka, jest czymś nabytym w procesie rozkładu pierwotnego stanu natury, i w tym sensie sztucznym – jako wtórny wobec natury stanowi tylko swoistą funkcję jej mechanizmu. Usuwając rozum poza obręb właściwego stanu natury, trwającego do momentu wytworzenia się w nim stosunków społecznych, Rousseau konstatuje, że – wbrew temu, co sądził Hobbes – *l’homme de la nature* zarówno nie jest zdolny do zawierania umów, jak i nie jest do tego w żaden sposób zmuszony. Człowiek natury funkcjonuje dzięki uprzedniemu wobec rozumu (stanowiącego źródło *amour propre*, miłości własnej, a przez to zła i przewrotności) mechanizmowi instynktów: równowadze niedestrukcyjnej, samozachowawczej miłości do samego siebie (*amour de soi*) i litości wobec innych<sup>13</sup>. Doznania człowieka natury, zredukowane do „poczucia własnego istnienia”<sup>14</sup>, które zostaje określone w procesie zaspokajania potrzeb, wyznaczonych przez prostą terażniejszość świata wrażeń zmysłowych, stanowią samowystarczalną całość odniesioną tylko do siebie. To, co sprawia, że człowiek natury, nie posiadając pojęć ogólnych, jest istotą przedmoralną, sprzyja zarazem, w stopniu największym, jaki może osiągnąć rodzaj ludzki, pokojowej koegzystencji. Człowiek natury nie jest wrogo do innych usposobiony, bowiem *jest odniesiony tylko do siebie, jest sobą*; nie kieruje nim próżność ani chęć rywalizacji, skoro jako *jednostka jest całością*, w której *nie ma jakiegokolwiek różnicy* – począwszy od różnicy temporalnej („poczucie własnego istnienia” to perpetuująca się terażniejszość) przez różnicę podmiotowo-przedmiotową po różnicę Ja–Ty (także, a może przede wszystkim prestiżowo-uznaniową, aksjologiczną i prawną; a prawo jest strukturalnie przede wszystkim różnicą). Między innymi to właśnie miał na myśli Rousseau – biorąc pod uwagę swoiście symbiotyczne (na wymienionych właśnie płaszczyznach) praktyki społeczne i formy życia ludów pierwotnych – kiedy pisał:

<sup>11</sup> Tamże, s. 140–141.

<sup>12</sup> Tamże, s. 161–162.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 133.

<sup>14</sup> Tamże, s. 186–187.

„dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznamość występku”<sup>15</sup>.

Wydawałoby się zatem, że Rousseau, sprowadzając konstytucję człowieka do jego pierwotnej naturalności, dotarł do prawdziwej natury człowieka w ogóle, a tym samym uzyskał solidną podstawę teorii prawa naturalnego; prawa, które co prawda wymaga ze strony tego, kogo w społeczeństwie obowiązuje, poddania swej woli w sposób świadomy, choć ponadto przemawia „bezpośrednio głosem natury”<sup>16</sup>. Tym samym stan natury został potraktowany – odwrotnie niż u Hobbesa czy Locke’a – jako pozytywny wzorzec prawa publicznego.

Wszelako kryzys spowodowany przez Rousseau w nowożytnej tradycji prawa naturalnego (i myśli oświeceniowej w ogóle) w znacznej mierze wiąże się z tym, że Rousseau potraktował stan naturalny jak pewnego typu możliwy (heurystycznie przynajmniej) fakt historyczny (a nie czysto jurydyczny bądź ponadhistoryczny). Zrozumienie dziejowej genezy świata społecznego, które ma odpowiedzieć na pytanie o przyrodnicze sankcje prawa naturalnego, na pytanie o to, co zmusza jednostki do utworzenia zrzeszenia społecznego, zbiega się – zdaniem Rousseau – z prezentacją logiczno-normatywnych założeń państwa. Rousseau powtarza na swój sposób figurę Hobbesa, który, posługując się ekwiwokacyjnie opisowym i normatywnym znaczeniem pojęcia natury, utożsamiał stan natury jako sytuację odsłaniającą przyrodniczy mechanizm ludzkiej pożądlivosti ze stanem prawnym człowieka jako takiego, niezależnym od jakiegokolwiek konwencji czy prawa pozytywnego i traktowanym jako logiczna przesłanka państwa. Wszelako wpisanie tej konstrukcji w kontekst myślowy, którego podstawę stanowi historyczne rozumienie stanu natury, nieodwołalnie rozsadza jej wspólność.

Przeprowadzona przez Rousseau analiza człowieka natury implikuje, że stan natury i świat społeczny dzieli przepaść, nad którą nie da się przerzucić pojęciowej kładki. Można rzec, że przedrefleksyjny i przedmoralny człowiek natury jest właściwie „podczłowiekiem” i bynajmniej nie przedstawia sobą ludzkiej natury, a nawet – że naturą jest właśnie nieograniczona zdolność doskonalenia, której mechanizm zostaje uruchomiony w trakcie adaptacji do nieustannie komplikujących się warunków i narastających sprzeczności w procesie życia<sup>17</sup>. Jak już pisaliśmy, w *Rozprawie o nierówności* zasadą koordynacji jednostek (całości) w stanie natury jest ich niezależność czy też wolność i zakładana przez nią równość. Przyrodnicza konieczność (zwiększenie populacji spowodowane łatwością w zdobywaniu środków niezbędnych

<sup>15</sup> Tamże, s. 172.

<sup>16</sup> Tamże, s. 132.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 155 i 165.

do życia, kataklizmy etc.), modyfikując elementarne potrzeby i sposoby ich zaspokajania, sprawia, że człowiek – aby przetrwać – musi nauczyć się myśleć, i zmusza niezależne dotąd jednostki do kooperacji i tworzenia struktur ponadjednostkowych, obejmujących relacje komunikacyjne, podział pracy, stosunki rodzinne i własnościowe; umysł ludzki w trakcie społecznie zapośredniczonego zaspokajania potrzeb rozwija się i wytwarza nowe potrzeby, co przyczynia się do dalszego zwiększenia jego sprawności i dynamiki całego procesu reprodukcji społecznej o charakterze reprodukcji rozszerzonej. Wzajemne odniesienie indywiduów i ich rozumność jest funkcjonalnym odpowiednikiem wyjściowego mechanizmu natury i powstaje w wyniku przypadkowego splotu wielu okoliczności jako warunek niezbędny samozachowania. Wszelako owa przypadkowość, warunkująca konstytucję świata społecznego, jest zarazem przyczyną tego, że pierwotna homeostaza zostaje zachwiana: socjalizacja niszczy naturalną równość i wolność, co prowadzi do powstania, z jednej strony uczuć próżności i wzdrygi, z drugiej – wstydu i zawiści, a tym samym do osłabienia współczucia<sup>18</sup>. Uspołecznienie ulega zapośredniczeniu przez interakcje analogiczne do resentymentu u Nietzschego. Jednostkami rządzi sfera pozorów, „reakcja wyobrażeniowa”, sprawiając, że nikt – ani wygrani, ani przegrani w walce o społeczną moc – nie czerpie swojej tożsamości z siebie samego, ale zdobywa, negując innych w myśl zasady: „jestem dobry (silny), bo ty jesteś zły (słaby)”; podczas gdy zasada samoafirmacji, bycia u siebie czy bycia sobą (posiadania immanentnej miary) brzmi: „jesteś zły (słaby), bo ja jestem dobry (silny)”. Pozorna tożsamość to bycie poza sobą, sytuacja wyobcowania, rywalizacyjnej alienacji, która sprawia że miara tożsamości i wartości przynależy do anonimowej w istocie siły *inter-akcji*, żywiołowej *inter-subiektywności*, od której zdaje się nie być ucieczki<sup>19</sup>.

Kiedy spontaniczny proces uspołecznienia osiąga punkt krytyczny, w którym powszechna i drapieżna walka konkurencyjna zagraża samozachowaniu gatunku, koniecznym staje się ustanowienie państwa i prawa jako substytutu zniszczonych „pierwotnonaturalnych” uczuć. W tej fazie stanu natury, która bezpośrednio poprzedza stan społeczny, nie istnieje – podobnie jak u Hobbesa w stanie natury w ogóle – żaden naturalny mechanizm pokojowego sprzężenia jednostek; podstawowym środkiem samozachowania jest broń, bowiem atak i obrona stają się ostatecznym sposobem rozwiązywania konfliktów między prawem pierwszych posiadaczy a prawem tych, którzy nie posiadając niczego, zmuszeni są do stosowania przemocy<sup>20</sup>. Toteż pozytywna ważność prawa natury

<sup>18</sup> Tamże, s. 194.

<sup>19</sup> Por. nieco odmienną interpretację alienacji w pracy B. Baczkii, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, s. 9–49.

<sup>20</sup> Zob. J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, dz. cyt., s. 203.

w sensie przedmiotowym – jako warunki pokoju czy reguły sprawiedliwości – może być narzucona tylko przez władzę absolutną, która stanowiąc ośrodek prawa publicznego, formalnie znosi prawo natury w sensie podmiotowym, aby urzeczywistnić jego treść. Zbudowane zgodnie z prawem naturalnym prawo pozytywne pochłania to pierwsze i zajmuje jego miejsce; jednostka traci prawo do odwoływania się od wyroków prawa pozytywnego do prawa naturalnego.

## 2. Polityczna kwadratura koła

W *Umowie społecznej* Rousseau przyjmuje zatem – wzorem Hobbesa – że jedyną podstawą społeczeństwa politycznego jest pragnienie samozachowania, interpretowane zarazem normatywnie jako prawo do życia i upożytywniane przez umowę społeczną. Jeżeli jednak u Hobbesa przejście do stanu społecznego dokonuje się wbrew naturze, a u Rousseau konstytucja ładu politycznego, polegająca na abstrakcji od historii i jej żywiołowych, deprawujących mechanizmów uspołecznienia, przebiega niejako w kierunku odwrotnym i ma odtworzyć w społeczeństwie – w stopniu, w jakim jest to w ogóle możliwe – pierwotny porządek naturalnej wolności i równości, to Rousseau nie może już zinterpretować owej władzy absolutnej w duchu doktryny suwerenności Hobbesa, a całkowite zrzeczenie się czy przeniesienie uprawnień naturalnych i podporządkowanie jest tutaj identyczne tylko co do formy. Przenosząc nowożytną ideę prawa naturalnego na grunt historii, Rousseau odsłania zasadniczą sprzeczność myślenia prawnonaturalnego, którą stara się usunąć przez rekonstrukcję pojęcia suwerennej woli. W doktrynie Hobbesa absolutny suweren nie jest i nie może być materialnie silniejszy od wszystkich jednostek, które formalnie odstąpiły mu swą samodzielność – jest więc bezsilny, jeżeli jedyną przesłanką jego władzy jest prawdziwa, tj. jeśli przyrodzona pożądlivość jest w istocie nieokielzdana. Podstawiając w miejsce przyrodzonej pożądlivości *amour propre*, rezultat cywilizacyjnego zbezczeszczenia natury, Rousseau nie neguje owej przesłanki i właśnie dlatego odrzuca wnioski wyciągnięte przez Hobbesa. Rzeczywistym „warunkiem możliwości” państwa jest nie fizyczny przymus absolutnego władcy, zewnętrznie poskramiającego przemoc społecznych impulsów, ale polityczne oświecenie, mechanizmy inter- i intrapersonalnej przemocy, wywieranej na zdeprawowaną wewnętrzną naturę, „absolutystyczna” interioryzacja przymusu ogółności (całości społecznej), przekształcającej skorumpowane jednostki w zdolnych do pokojowej współpracy, *moralnych* obywateli. Jeżeli bowiem zwierzchnik musi ostatecznie ugruntowywać swoje panowanie na podstawie woli i świadomości poddanych, przekonanych o konieczności istnienia stanu społecznego, to absolutność jego samoutwierdzającej się czysto fizycznej mocy jest pozorna i zbyteczna. Ponadto – staje się również niebezpieczna, gdyż prawo do samozachowania jest zagrożone,

jeśli umowa społeczna prowadzi do takiej formy zrzeszenia, w której w żaden sposób nie pozwala się jednostce i zbiorowości podejmować decyzji co do środków koniecznych do samozachowania. Rousseau podąża w tym punkcie śladem Johna Locke'a, który uznał, że absolutyzm wyklucza to, co ma zagwarantować – prawo do życia bowiem (skoncentrowane w prawie własności) implikuje prawo do wyboru środków służących jego zachowaniu. U Rousseau argument ten zyskuje szczególne znaczenie, jako że zło, przeciwko któremu jest wymierzona jego konstrukcja umowy społecznej, polega właśnie na zniewoleniu, jakie narzuca nierówność czy zależność między ludźmi. Jeśli jednak substancja stanu społecznego polega na zastąpieniu dowolności sądu prywatnego przez ogólny sąd prawa, którego nieodwoływana obowiązywalność stanowi podstawę pokojowego współżycia, to żądanie zachowania jednostkowej samowoli – nawet, a może przede wszystkim suwerennej – okazuje się sprzeczne z samą istotą państwa.

Starając się pogodzić roszczenia jednostki z wymogami życia społecznego, Rousseau nie mógł odwołać się do rozwiązania tego problemu, jakie zaproponował Locke, a które opiera się na uzgodnieniu czy zharmonizowaniu samowoli jednostek przez przeniesienie uprawnień naturalnych (z istotnymi zastrzeżeniami dotyczącymi relacji: praca – własność) do stanu społecznego i powierzeniu państwu funkcji gwaranta; w tej konstrukcji państwo jest „nocnym stróżem”, z zewnątrz poręczającym podtrzymywanie procesów ekonomicznych immanentnych społeczeństwu mieszczańskiemu. Rousseau przeciwstawia się wnioskowi Locke'a na podstawie mechanistycznych założeń Locke'a, określających prawa natury społeczeństwa, które wintegrowane przez Rousseau w wizję żywiołowego procesu historycznego ulegają reinterpretacji w sposób niepozbawiony ironii. Locke twierdzi przecieź, że powstanie państwa związane jest z koniecznością zagwarantowania wyemancypowanej własności, przyczyniającej się do wzrostu ogólnego dobrobytu<sup>21</sup>. Rousseau nie odrzuca tego twierdzenia. Jednakże na gruncie koncepcji rozkładu stanu natury konkluduje, że historyczne powstanie państwa to oszustwo bogatych popełnione na niekorzyść biednych i łączy się ze stanem nieznośnej konkurencji, która jest bezpośrednim rezultatem powstania własności. Rousseau nie neguje, że obiektywnie rzecz biorąc, przyrost bogactwa w cywilizowanym społeczeństwie jest faktem; sądzi jednak, że subiektywnie czy relatywnie – uwzględniając horyzont oczekiwań czy pożądań – ekspansja ekonomicznej podstawy stosunków społecznych prowadzi do zubożenia większości i narastającego poczucia braku bezpieczeństwa, permanentnie zaostrając bezwzględną rywalizację i nierówność; postępująca nierówność zagraża samozachowaniu, bowiem ogranicza

---

<sup>21</sup> Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, przekł. przejrzał A. Czarnota, Warszawa 1992, s. 180 i n.



możność wyboru środków służących zachowaniu życia, a której usankcjonowanie stanowi wszak, według Locke'a, funkcję państwa. Mechaniczny proces jednoczenia jednostek daje w rezultacie tylko mechaniczną całość, która nie jest zdolna do autoregulacji, partycularyzując składające się na nią części; ich korelacja ma strukturę dychotomiczną: postępująca zależność jest procesem narastania sprzeczności, zmierzającego ostatecznie do rozsadzenia całości stosunków społecznych. Okazuje się zatem – zdaniem Rousseau – że porządek publiczny zbudowany według wskazówek Locke'a załamuje się w sobie i konstytuuje jedynie „złudne zjednoczenie”<sup>22</sup>, oparte na narastającym powszechnym oszustwie; ów porządek nie jest zdolny zaradzić politycznemu złu naturalnemu i sam prowadzi do niedającej się znieść sytuacji, która zrodziła konieczność jego zorganizowania. Zbieżność doktryn Hobbesa i Locke'a może Rousseau przedstawić przez odniesienie do dziejowej faktyczności: rozdartý system podzielonej pracy i zwielokrotnionych potrzeb objawia swoją istotę w despotycznym i zdeprawowanym porządku ówczesnej Francji – kraju wyprzedzającego inne w historycznym pochodzie nierówności i zniewolenia.

Negując możliwość koordynacji jednostek przez działanie niewzruszonych praw ekonomicznej natury społeczeństwa, Rousseau – niezależnie od tego, co niekiedy *explicite* pisze – odrzuca ideę pożytku jako zasadę ciała politycznego. Pożyteczność i sprawiedliwość to pojęcia odnoszące się do zupełnie różnych sfer: to, co korzystne czy użyteczne – do człowieka w jego burżuazyjnej partycularności; to, co sprawiedliwe – do człowieka w jego obywatelskiej ogólności. Radykalne odseparowanie tych sfer, oznaczające w konsekwencji rozgraniczenie prawa natury w sensie kauzalno-opisowym i prawa natury w sensie normatywnym (teleologiczno-moralnym), wynika z dokonanej przez Rousseau rekonstrukcji procesu historycznego, w którym to, co zmusza do ustanowienia prawa, jest zarazem przyczyną jego rozkładu. Znaczy to, że wolności i równości stanu natury nie daje się zinterpretować jako naturalnych (w sensie przyczynowym) powszechników świata społecznego. Błędne jest twierdzenie, że u Rousseau funkcje pierwotnego instynktu przejmuje w toku dziejów rozum, jako swoisty mechanizm, który ugruntowuje w stanie społecznym – choć na innych podstawach – tylko to, co uprzednio zostało już zharmonizowane przez naturę; to, co człowiek natury instynktownie aktualizował, nie wiedząc o tym, a co człowiek uspołeczniony musi dopiero ustanowić przy użyciu sztucznego instrumentarium. Kiedy narastające sprzeczności żywiolowych procesów społecznych osiągną swoje apogeum, kiedy przepaść między ludzką naturą i alienacyjną sytuacją, w jakiej ludzie się znajdują, poszerzy się w takim stopniu, że samo biologiczne trwanie gatunku zostanie zagrożone, wówczas – w myśl owego schematu interpretacyjnego – człowiek: niezamie-

<sup>22</sup> J.J. Rousseau, *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, dz. cyt., s. 168.

rzony rezultat ślepego przeznaczenia, stałby się ostatecznie panem swojego przeznaczenia, ustanawiając porządek społeczny oparty na racjonalnym prawie publicznym, które wyrasta z samego korzenia naturalnej równości i wolności. Możliwe największe zbliżenie się do pierwotnej wolności i równości byłoby naturalną koniecznością, która przez to sama siebie znosi: konieczność staje się wolnością, bowiem wolność jest koniecznością. Gdyby taka konstrukcja, przedstawiająca jako proces naturalny przejście z królestwa konieczności do królestwa wolności, dawała się ugruntować na podstawie zarysowanej przez Rousseau koncepcji dziejów, to mimetyczna sztuka, naśladowująca naturę technika mogłaby odtworzyć w społeczeństwie pierwotną niezależność i równość w sposób spójny i niesprzeczny z założeniami mechanistycznego obrazu świata.

W *Anty-Dühringu* „Engels, interpretując *Rozprawę o pochodzeniu nierówności*, położył nacisk na końcowy fragment tekstu Rousseau: uciemiężeni ludzie, poddani brutalnej przemocy despoty, sami z kolei sięgają po przemoc, aby wyzwolić się i obalić tyrańca”, bowiem „w interpretacji Engelsa *Umowę łączy z drugą Rozprawą* idea rewolucji («negacja negacji»). Kant, później Cassirer również podkreślają spójny charakter myśli teoretycznej Rousseau. Znajdują w niej tę samą dialektykę, ten sam trójdzielny rytm myśli. By jednak pogodzić sprzeczne pojęcia, nie posługują się ideą rewolucji, lecz przyznają decydujące znaczenie *edukacji*. Ostateczny rezultat jest taki sam – pojednanie natury i kultury w społeczeństwie, które odzyskuje naturę i przewyższa cywilizacyjną niesprawiedliwość. Obie interpretacje różnią się zasadniczo co do istoty przejścia od drugiej *Rozprawy*” (królestwa konieczności) „do *Umowy*” (królestwa wolności). „Ponieważ Rousseau nie wyjaśnił tego przejścia, egzegeta musi je odtworzyć, posługując się pewnymi wskazówkami, [...] lecz żadna z nich nie jest rozstrzygająca”<sup>23</sup>.

Należy niemniej pamiętać o Gadamerowskiej wskazówce hermeneutycznej, by dążenie do interpretacyjnej spójności danej myśli nie pociągało za sobą jej destrukcji. O ile u Rousseau proces uspołecznienia jest tyleż koniecznym, co przypadkowym procesem kauzalnym, to wyjście zeń może dokonać się nie w zgodzie z jego wewnętrzną dynamiką, ale wbrew niej; wolność nie wyrasta w sposób naturalny z konieczności, a pozostaje z nią w niczym niezapośredniczonej i niedającej się znieść sprzeczności. Ta sprzeczność zostaje umieszczona w samym centrum filozofii społecznej Rousseau, co przesądza o jej aktualności, wskazując na aporie nowoczesności, a nie samej tylko teorii. Z jednej strony, Rousseau zdaje się sugerować, że urzeczywistnienie prawomocnego porządku społecznego pozostaje zależne od działania świadomości obywatel-

<sup>23</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 41–44.

skiej, oświeconej poznaniem zasad prawa publicznego. Skoro prowizoryczna dyskusja paktu obywatelskiego, przeprowadzona w *Rozprawie o nierówności*, gdzie jest on traktowany jako domniemany fakt historyczny, w zasadniczym punkcie nie odbiega od późniejszych rozważań Rousseau z *Umowy społecznej*, określających jako prawo to, co być powinno, niezależnie od jakiegokolwiek faktyczności: umowa społeczna skupia wole indywidualne w jedną wolę<sup>24</sup> – to stopniowy rozkład historycznej woli powszechnej wypływa nie tylko z tego, że już w momencie jej nominalnej konstytucji decydującą rolę odgrywały interesy szczegółowe, ale przede wszystkim „z braku filozofii i doświadczenia”<sup>25</sup>. Toteż *constitutio libertatis* dawałaby się usankcjonować przez świadomość politycznie aktywnych jednostek, oświeconych przez filozofię i refleksję historyczną.

Z drugiej strony wszakże Rousseau twierdzi przeciw, że uwarunkowana historycznie świadomość jest zdeprawowana przez nieustającą rywalizację; że podstawowym momentem jej konstytucji jest wyosabiająca zależność czy też zło, narastające w świecie wszechwładnego pozoru prawdziwej ogólności; że historyczny rozum to w istocie przyczynowo określany, rozdarty nie-rozum partykularyzmów, reifikująca naturę i innych ludzi maszyna: historyczna racjonalność jest funkcją zdenaturalizowanej pożądlivosti.

Jeśli ponadto nie istnieje zbieżność między procesem historycznym i (samo) poznaniem normatywnej rozumności – analogiczna do modeli historiozoficznych w niemieckim idealizmie – to źródło normatywności jest niezależne od historii i samej tylko pierwotnej natury, która milczy. *Zapośredniczenia konieczności i wolności nie może stanowić rewolucja (Engels) ani wychowanie (Kant), które są czymś dziejowym, a dzieje wykluczają autonomię i immanencję woli. U Rousseau wola staje się wolna, gdy zbiega się z Bożą Opatrznością, która jest ogólna, a nie szczegółowa*<sup>26</sup>, i pozwala w samotności doświadczyć całości egzystencji, także egzystencji społecznej<sup>27</sup>. Bez odniesienia do „religii obywatelskiej” nie daje się spójnie zinterpretować pojęcia woli powszechnej (ogólnej), a tym samym „Umowy społecznej”. Przeprowadźmy dowód nie wprost.

Formalna struktura suwerennej woli powszechnej zakłada, że wola ta nie może naruszyć zasad wolności i równości, gdyż w akcie jej konstytucji każdy zobowiązuje się do podporządkowania wyłącznie podmiotowo i przedmiotowo ogólnym ustawom: zakazane jest to, co nie przetrwa próby uogólnienia. Roszczenia jednostki czy społeczeństwa dają się uzgodnić o tyle, o ile prawo ma formę ogólną, tj. o ile wiąże się wszystkich jednakowo i przynosi wszyst-

<sup>24</sup> Zob. J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, dz. cyt., s. 217.

<sup>25</sup> Tamże, s. 209.

<sup>26</sup> Zob. J.J. Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, w: tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 534 i n.

<sup>27</sup> Zob. J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, dz. cyt., t. II, s. 122–125.

kim równe korzyści. Podstawą prawa są formalne zakazy prawne, wyznaczające sfery jednostkowej samowoli. Wolność zostaje tu ograniczona w imię jej urzeczywistnienia. Prawo nie jest odniesione do materii życia społecznego, a jedynie do jego formy, wyznaczając niejako minimalne zasady gry. Píše Rousseau: „«W państwie, powiada markiz d'Argenson, każdy jest zupełnie wolny w tym, co nie szkodzi innym». Oto granica niezmienna, nie sposób jej oznaczyć z większą dokładnością”<sup>28</sup>.

Wszelako u Rousseau wola powszechna, która w punkcie wyjścia swojej konstrukcji gwarantować ma zharmonizowanie współistnienia niezależnych obszarów działania jednostek, musi opierać się na takim oświeceniu naturalnych egoizmów, które jest równoznaczne z ich zniesieniem; prawo formalne zostaje zaprzeczone w moralnej formie swego urzeczywistnienia. Jeśli bowiem wola powszechna, konstytuowana wbrew naturze i historii, stanowi, zgodnie ze swoim pojęciem, niejako samopodtrzymującą się podstawę, to tym samym zakłada *bezpośrednią obecność tego, co ogólne, w tym, co jednostkowe*. Akt stanowienia i „podtrzymywania” prawa formalnego, którego zasadą jest korelacja partykularyzmów, wyklucza partykularność; wymusza wyłączne odniesienie poszczególnych jednostek do bezwarunkowości cnoty, polegającej na bez-interesowności czy samowyrzeczeniu, abstrahowaniu od jednostkowości. Chociaż prawo formalne należy do dziedziny moralnie zneutralizowanej i nie bierze pod uwagę uwewnętrznionych intencji czy motywacji, wobec czego jego ograniczenia mogą być narzucane jedynie zewnątrz, to przecież nakłanianie do posłuszeństwa poprzez fizyczny przymus jest wydolne tylko w stosunku do wąskiego marginesu przypadków – zasadą legalności w ostatniej instancji okazuje się być jednorodna, zunifikowana moralność obywatelska. Skoro logiczne, normatywne przesłanki państwa zostają oddzielone od przyrodniczej sankcji, a przez to w konstrukcji suwerenności Rousseau nie może już odwoływać się do przyczynowej natury człowieka bądź społeczeństwa i określa pojęcie zwierzchnika ze względu na *praktyczną konieczność* zniesienia partykularyzującej przyczynowości procesu historycznego – to zasadą prawomocnego porządku społecznego może być jedynie obywatelski etos, odniesiony do abstrahującej od realnych związków życiowych równości, która wyklucza swobodną realizację interesów szczegółowych. Przeważnie akt zawarcia umowy społecznej, przekształcając aspołeczną jednostkę w obywatela państwa, jest aktem moralnym, wymagającym zbuntowania się przeciwko własnej partykularnej woli; uczestnictwo w woli powszechnej zakłada trwanie w tym buncie bez ustanku. Znaczy to, że urzeczywistnienie zakazów prawnych, określanych ze względu na nowożytną koncepcję wolności, zakładającą pierwotność praw wobec obowiązków, dokonuje się jako system moralnych nakazów. Społeczna

<sup>28</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 163, przypis.

całość moralna konstituuje się przez negację partykularnej woli czy też partykularnego interesu każdego z obywateli. Toteż cytując w innym miejscu markiza d'Argenson, Rousseau stwierdza: „Każdy interes [...] posiada odmienne zasady. Zgodność dwóch interesów partykularnych powstaje poprzez przeciwstawienie się interesowi osoby trzeciej [d'Argenson]. Mógłby dodać, że zgodność wszystkich interesów powstaje poprzez przeciwstawianie się interesowi każdego z oddzielną”<sup>29</sup>.

### 3. Religia i moc zapośredniczenia

Wola powszechna wyklucza wszelkie procesy wymiany i uzgadniania opinii, bowiem jest jedna i niepodzielna: jakkolwiek różnica w sferze świadomości obywatelskiej bezpośrednio oznacza oddzielenie jednostek od ogólności, a przez to prowadzi do rozkładu związku praktycznego, gdyż odrębne wole nie dają się uzgadniać bez odniesienia do zapośredniczającej podstawy – a taka podstawa poza „religią obywatelską” nie daje się na gruncie doktryny Rousseau skonceptualizować. Ogólność jako suwerenność ludu podważa więc nowożytną ideę prawa naturalnego w podwójnym sensie: po pierwsze, ostatecznie odrywa *nomos* od *physis*, a także, po drugie, nie wprost – przez własną ontologiczną bezsilność – neguje jej atomistyczne przesłanki; zarówno to pierwsze, jak i to drugie dokonuje się niejako w jednym ruchu. Zakreślając granice stosowalności modelu *Umowy społecznej* do krajów niewielkich, w których handel i rzemiosło są słabo rozwinięte, a obyczaje czyste i proste, Rousseau może zarazem twierdzić, że „niewiele narodów ma prawa”<sup>30</sup>, bowiem jednoznaczne i apodyktyczne prawo rozumu obowiązuje w sposób absolutny, bez względu na to, czy może zostać upożytywnione w zdeprawowanych molochach państwowych – wszak warunkują to kompleksy przypadkowych, z perspektywy praktycznego rozumu, okoliczności. *Znaczy to, że zasady wolności i równości, zakładane przez pojęcie woli powszechnej, stanowią prawo rozumu w sensie normatywnym, który to rozum – bez założenia, że „nomos” nowoczesności, wola powszechna, uwalnia subiektywność od historycznego, konkurencyjnego atomizmu, a w ten sposób umożliwia niejako „upożytywnienie” w świecie społecznym ogólności Boga (absolutnie dobrego i potężnego, choć nie wszechmocnego<sup>31</sup>) – byłby jedynie wewnętrznie sprzeczną fantasmagorią. Sekularyzacja prawa okazuje się paradoksalną emancypacją Boga i człowieka.*

Abstrahując od owego teologicznego założenia o ogólności Boga, utrzymującego w istnieniu homogeniczną, wyzwoloną od historyczno-przyrodniczych

<sup>29</sup> Tamże, s. 36.

<sup>30</sup> Tamże, s. 114.

<sup>31</sup> J.J. Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, dz. cyt., s. 536–537.

(również religijno-partykularnych) ograniczeń subiektywność, wola powszechna okazałaby się postulatem, a jej przejście w sferę praktyki – skierowaną ku przyszłości moralną powinnością, dokonującą się w procesie „nieskończonego postępu”<sup>32</sup>. Jednak teoretyczna stawka polega nie na przesuwaniu asymptotycznie wyjścia z aporii, ale na takim sformułowaniu problemu, które nasuwałoby sposób jego rozwiązania. Rousseau jest w pewnym stopniu aporetykiem (określenie N. Hartmanna w odniesieniu do Arystotelesa): nie szuka prostych rozwiązań, bo zdaje sobie sprawę, że staje wobec dylematu, który określa samą rzeczywistość<sup>33</sup>. Stąd mówienie o „paradoksach russoistycznych” – wzorem B. Baczyki – jako czymś historyczno-psychologicznie skontekstualizowanym jest uproszczeniem w stylu historyzmu Diltheya. W liście do Mirabeau Rousseau pisze: „Wielki problem polityki, który porównałbym do problemu kwadratury koła w geometrii, brzmi: jak odnaleźć ustrój, który stawia prawo wyżej od człowieka”<sup>34</sup>; natomiast w *Umowie społecznej* stwierdza: „Trzeba by bogów, aby nadać prawa ludziom [...]. Ten, kto podejmuje się stworzyć lud, powinien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką”<sup>35</sup>. W myśli Rousseau możliwości pojęciowe teorii umowy społecznej zostają wyczerpane: formalne pojęcie woli powszechnej musi zostać uzupełnione o pojęcia praktyczne, odniesione do materii życia społecznego. Rousseau odwołuje się do antycznych pojęć etosu, ustawodawcy, a przede wszystkim religii obywatelskiej, która ma pełnić rolę skalającego absolutu politycznego w sytuacji, gdy „skutek powinien byłby stać się przyczyną”<sup>36</sup>, tj. gdy tworzenie socjalizujących instytucji samo wymaga istnienia zsocjalizowanych już jednostek. Religia okazuje się pokojowym narzędziem polityki<sup>37</sup>. Powstaje wszakże pytanie, jakie jest źródło religii, stanowiącej – by nawiązać do C. Schmitta – *ordo ordinans*, akt konstytu-

<sup>32</sup> Taka sugestia pojawia się w niewłączonym do całości *Umowy* rozdziale drugim *Rękopisu genewskiego* (zob. J.J. Rousseau, *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, dz. cyt., s. 176–177). Por. krytykę „nieskończonego postępu” w odniesieniu do Kanta, przeprowadzoną przez Lukácsa w *Historii i świadomości klasowej*, przełożył, przedmową i komentarzem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1988, s. 335–336. Jednocześnie przy „atomistyczno-powinnościowej” interpretacji myśli Rousseau, rozciągającego suwerenność na społeczną całość, zostaje odslonięta sprzeczność, która legła u podstaw koncepcji umowy społecznej: istnienie suwerennej woli, która ma sankcjonować system umów prawnych, stanowiących wyraz woli poszczególnych jednostek, samo jest uzależnione od woli tychże jednostek; przesłanka państwa staje się na jego gruncie konkluzją, a konkluzja – przesłanką; jedno jest tłumaczone przez drugie.

<sup>33</sup> Zob. R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2011, s. 11–12.

<sup>34</sup> List z 26 VII 1767 r.; cyt. za: H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991, s. 186.

<sup>35</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 48–49.

<sup>36</sup> Tamże, s. 51.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 52–53.

ujący *ordo ordinatum*, ukonstytuowane urządzenia społeczne<sup>38</sup>. Russoistyczne ujęcie religii jako „przedlegalnego” procesu konstytuującego i podtrzymującego ukonstytuowany porządek prawny, a więc jako legitymizacji legalności i samej siebie, otwiera do dziś toczącą się dyskusję o podstawie prawa – samej siebie, gdyż z trzech form religii Rousseau pozostawia tylko politycznie zmodyfikowaną naturalną religię człowieka, odrzucając antyczną religię obywatela i chrystianizm rzymski jako historycznie zdeprawowane i alienacyjne. Religia obywatelska nie stanowi „szlachetnego kłamstwa” – jej pozytywne i negatywne (wykluczenie nietolerancji) dogmaty<sup>39</sup> nie są w istocie opowieścią o karze bądź nagrodzie, skoro dobro, inaczej niż zło, jest ogólne, nie szczegółowe, a piekło nie istnieje<sup>40</sup>, bo nie ma grzechu i łaski<sup>41</sup>. Religijne zapośredniczenie wciąż odsyła immanencję do transcendencji, a autonomię do heteronomii.

## Streszczenie

Oświecenie posługiwało się ekwiwokacyjnie pojęciem natury: zarówno w sensie opisowym (mechanistycznym), jak i normatywnym (moralnym). Rousseau – niezależnie od Hume’a i w innym kontekście niż Hume – odróżnił opisowy i normatywny sens słowa „natura”, doprowadzając do kryzysu myśli Oświecenia, jak i całą tradycję teorii umowy społecznej. W *Rozprawie o nierówności* Rousseau bada proces denaturalizacji i traktuje pierwotny stan natury jako pozytywny układ odniesienia. Mechanistycznie rozumiana historia prezentuje proces uspołecznienia jako dzieje upadku człowieka. Natomiast *Umowa społeczna* ma na celu wypracowanie zasad racjonalnego, opartego na równości i wolności porządku społecznego. Jak pogodzić te dwie perspektywy? Kant mówił o zapośredniczeniu przez edukację, Engels – rewolucję. Jednak te rozwiązania nie przekraczają horyzontu historycznego. Siłą pośredniczącą może być jedynie religia, jak wskazuje na to idea religii obywatelskiej u Rousseau.

<sup>38</sup> Zob. C. Schmitt, *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1974, s. 50–51.

<sup>39</sup> Zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 163–166.

<sup>40</sup> Zob. J.J. Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, dz. cyt., s. 533–535 i 537.

<sup>41</sup> Zob. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1981, s. 154.