



Władca, władza

Literackie doświadczenia Europejczyków
od antyku po wiek XIX

Władca, władza

Literackie doświadczenia Europejczyków
od antyku po wiek XIX

pod redakcją
Marty Szymor-Rólczak
przy współudziale
Mateusza Poradeckiego



Katedra Edytorstwa UŁ

Łódź 2011

Recenzent naukowy
Prof. dr hab. Krystyna Maksimowicz

Redakcja
Marta Szymor-Rólczak
Mateusz Poradecki



Korekta
Karolina Goławska

Projekt typograficzny, projekt okładki, skład i łamanie
Marta Szymor-Rólczak

Zdjęcie na okładce
Marta Szymor-Rólczak

Wydawca
Katedra Edytorstwa Uniwersytetu Łódzkiego

© *Copyright by*
authors

© *Copyright for this edition by*
Katedra Edytorstwa Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011

ISBN
978-83-928185-4-0

Druk
Drukarnia i Wydawnictwo Pikator s.c. www.pikator.pl

Spis treści



- Marta Szymor-Rólczak
Różne oblicza władzy 7
- Adriana Ciesielska
Kreacja wizerunku barbarzyńskiego władcy w utworach antycznych 23
- Lidia Grzybowska
Król jak Pan na niebiesiech, czyli koncepcja władzy i władcy w wybranych polskich kazaniach średniowiecznych 33
- Małgorzata Posturzyńska-Bosko
Wzór mądrego władcy w dziele „Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V” średniowiecznej francuskiej pisarki Christine de Pizan 49
- Magdalena Szymura
Literacki portret renesansowego władcy — mecenasa sztuki w „Żywocie własnym” Benvenuto Celliniego 59
- Michał Czerenkiewicz
How Do People Praise Their Lords? The Case of Simon Starowolski 71
- Marcin Bauer
Samodzierżawie w oczach Sarmatów. Postrzeganie autorytetu władcy absolutnego w pamiętnikach polskich z czasów Dymitriad 81
- Małgorzata Mieszek
Postaci władców w wybranych utworach dramatycznych Jana Bielskiego 93
- Łukasz Szkopiński
Obraz Marii Antoniny we francuskich pamfletach końca XVIII wieku 109
- Janusz Grygieńć
O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau 125



- Marta Szymor-Rólczak
Moda literacka — ćwiczenie — kamuflaż. Recepcja filozoficznej poezji Fryderyka II na łamach „Zabaw Przyjemnych i Pożytecznych” 139
- Anna Kupiszewska
Despotyzm orientalny w relacjach z podróży Jana hr. Potockiego 153
- Grzegorz Zając
Jakich królów była matką? „Rzepicha...” Franciszka Salezego Jezierskiego poprzez historię czytana 167
- Anna Mateusiak
Frau und Macht — Jadwiga Andegaweńska in den ausgewählten Dramen der Aufklärung 179
- Anna Petlak
Władca i poddany, pan i sługa — relacje na przykładzie bajki Ignacego Krasickiego „Pan i pies” oraz jej XIX-wiecznych ukraińskich parafraz 193
- Magdalena Dąbrowska
Piotr I oczami pisarzy rosyjskich drugiej połowy XVIII i początku XIX wieku. Teksty i konteksty 205
- Justyna Zyśk
Publicystyka warszawska wobec przemian politycznych w Królestwie Polskim lat dwudziestych XIX wieku. Rekonesans 219
- Tomasz Matłęgiewicz
Koncepcja władzy w pismach Stanisława Staszica. Zarys problematyki 233
- Natalia Piórczyńska
Aluzja do „Projektu wieczystego pokoju” Immanuela Kanta w „Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu” Juliusza Słowackiego 243
- Jakub Czernik
O władzy „nadmudzi”: Carlyle, Emerson, Mickiewicz 251
- Informacje o Autorach 265
- Indeks osób 271

O dialektyce dwóch koncepcji władzy w pismach Jana Jakuba Rousseau*



Janusz Grygieńć
Politechnika Koszalińska

Przez długi okres, bowiem aż do początku XX wieku¹ uznawano myśl Jana Jakuba Rousseau za niespójną, traktującą częstokroć te same zagadnienia w sposób na tyle odmienny, że trudno doszukać się w niej jednego klucza interpretacyjnego, który pozwoliłby ująć ją jako całość, czy nawet bezdyskusyjnej idei przewodniej, ze względu na którą można by uporządkować poruszane przez tego myśliciela kwestie wedle stopnia ich ważności. Echa tego podejścia pobrzmiwiają w tezach najpoważniejszych współczesnych badaczy myśli Rousseau. Niektórzy widzieć w nim chcieli wyłącznie racjonalistę², wręcz protoplastę kantyizmu³, przyznającego w procesie kreacji doskonałej osobowości i ładu społeczno-politycznego naczelne miejsce rozumowi, całkowicie deprecjonującego lub co najmniej przypisującego pomniejszą rolę emocjom. Inni skupiali się na religijnym wymiarze jego filozofii — badali wpływ, jaki na jego teorie miał kalwinizm rodzinnej Genewy⁴; miejsce zajmowane

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2010–2011 jako projekt badawczy (grant MNiSW nr N N101 008038 oraz grant UMK w Toruniu nr 407–PSM).

1 Pionierski w tym względzie był esej Gustava Lanson'a: *L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, „Annales de la société Jean-Jacques Rousseau”, 1912, t. 8, s. 1–12. Kolejny raz teza ta została powtórzona przez G.D.H. Cole'a w jego wstępie do anglojęzycznego wydania *Umowy społecznej* z 1913 roku [zob. G.D.H. Cole, *Introduction*, [w:] J.-J. Rousseau, *The Social Contract & Discourses*, London 1913, s. XVII].

2 R. Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Genève 1979.

3 E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008; P. Burgelin, *Kant lecteur de Rousseau*, [w:] *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problemes et recherches. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962)*, Paris 1964, s. 303–315.

4 K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, transl. B. Cozens, London 1959.

przez kwestie religijne w całokształcie jego dorobku⁵. Jeszcze inni kładli nacisk na sentymentalny wymiar dzieł Jana Jakuba⁶ lub tłumaczyli całą jego spuściznę życiorysem⁷ i kondycją psychofizyczną⁸.

Różnice w ocenie dorobku Rousseau są szczególnie uderzające przy analizie kwestii filozoficzno-politycznych. Czy był on apostołem Rewolucji, dającym swymi pismami teoretyczne uzasadnienie wszystkim jej okropności⁹; nieżyczliwie interpretowanym¹⁰ demokratą, upatrującym jedyne źródła legitymacji władzy w zgodzie ludu; metodologicznym indywidualistą¹¹; czy może myśl jego dopuszcza każde z tych odczytań¹²? Badacze różnie odpowiadali na te pytania, niekiedy odmiennie interpretując te same fragmenty pism Rousseau. Jedni w swoich analizach jego politycznej spuścizny brali pod uwagę tylko *Umowę społeczną* wraz z wyłożonym tam projektem konstytucji państwa rządzonego nakazami woli powszechnej. Inni, patrząc zaledwie na praktyczno-polityczne projekty Rousseau — *Uwagi o rządzie polskim* i *Projekt konstytucji dla Korsyki* — widzieli w ich autorze inicjatora koncepcji mandatu związanego, ignorując całkowicie jego krytycyzm wobec instytucji demokracji przedstawicielskiej, *explicite* wyrażony w innych dziełach. Niektórzy, w efekcie akceptacji tezy o nieredukowalnej złożoności spuścizny Rousseau, świadomie ignorowali w swych analizach dzieła odstające od treści — ich zdaniem — przewodnich dla światopoglądu tego filozofa¹³.

5 P.M. Masson, *La formation religieuse de J.-J. Rousseau*, Paris 1916; A. Schinz, *La Pensée religieuse de J.-J. Rousseau et ses récents interpretes*, Massachusets 1927; R. Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford 1968.

6 J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000; A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949, s. 45.

7 J. Starobinski, op. cit.

8 A. Heidenhain, *Jean-Jacques Rousseau Persönlichkeit, Philosophie, und Psychose*, München 1924; L. Proal, *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1930.

9 Z opracowań sugerujących takie odczytanie dzieł Rousseau najlepiej znana jest praca Jakoba Leiba Talmona [J.L. Talmon, *The Origines of Totalitarian Democracy*, New York 1960]. Tezę tę dużo wcześniej postawił Benjamin Constant, nie rozwijając jednak jej uzasadnienia [B. Constant, *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, Warszawa 2008, s. 27]. Por. J. Morley, *Rousseau*, t. 1, London 1910, s. 1–7; E. Champion, *J.-J. Rousseau et la Révolution Française*, Paris 1909; L.G. Cocker, *Rousseau et la vocie du totalitarisme*, „Annales de philosophie politique”, 1965, t. 5, s. 99–136.

10 G.H. McNeil, *The Antirevolutionary Rousseau*, „American Historical Review”, 1953, t. 58, nr 4, s. 803–823; R.A. Leight, *Liberté et autorité dans le Contrat social*, [w:] *J.-J. Rousseau et son œuvre...*, op. cit., s. 249–262.

11 B. Bosanuquet, *The Philosophical Theory of the State*, London 1899; P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, New York — London 1969, s. 534.

12 A. Cobban, *Rousseau and The Modern State*, London 1964.

13 Raymond Polin za takie dzieło ma *Projekt konstytucji dla Korsyki* [R. Polin, *La politique de la solitude. Essay sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1971, s. 132]. Podobnie jest z *Uwagami nad rządem polskim*, które w miejsce, stanowiącej fundament rządów woli powszechnej



Trojaki oblicze woli powszechnej

A jednak niezależnie od tego, jak odczytuje się polityczną część dorobku Rousseau, nie ma wątpliwości, że kategoria woli powszechnej odgrywa w niej rolę kluczową¹⁴. W obliczu trudności w definiowaniu tego pojęcia w oparciu o określenia pozytywne (częstokroć wzajemnie sobie przeczące), najmniej kontrowersyjna okazuje się jego definicja negatywna: prezentacja opozycji *volonté générale* — *volonté de tous*, a więc woli powszechnej i woli wszystkich. Definicja tej drugiej nie sprawia większych problemów. Rousseau określa bowiem tym mianem kolektywny zbiór woli partykularnych obywateli danej wspólnoty. *Volonté particulière* to wola egoistyczna, pragnienie realizacji osobistej korzyści kosztem współobywateli. W sferze psychologicznej jednostkę podążającą za jej nakazami cechuje umiejętność odróżniania dobra własnego od dobra wspólnoty i skłonność do działania egocentrycznego. Sfera publiczna podporządkowana realizacji woli partykularnych przypomina próżnię, w której zderzają się atomy. Nie ma tu mowy o jednym celu, przyświecającym wszystkim ich ruchom, o dobru całego układu. W społeczności egoistów nie realizuje się żadnej wizji dobra wspólnego. Mówić tu można zaledwie o indywidualnych celach i dobrach. Wola wszystkich to zatem wypadkowa skomplikowanej sieci pragnień realizacji interesów prywatnych, woli arbitralnych nie ugruntowanych w żadnym obiektywnym źródle nakazów i wartości.

Wola powszechna, najprościej ujęta, stanowi przeciwieństwo tak pojmowanej woli wszystkich. W miejsce arbitralności tamtej, tę cechuje obiektywność, trwale powiązanie z interesem wspólnoty¹⁵, „zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej części”¹⁶, partykularyzm zastępując poczuciem więzi ze wspólnotą, nakierowanie na przywilej — ochroną równości wszystkich obywateli¹⁷. Dalsze jej atrybuty można streścić następująco: 1) przynależy wspólnocie jako istocie obdarzonej wolą¹⁸, 2) pozostając „zawsze słuszną”, jest wyznacznikiem tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe¹⁹, 3) jest źródłem praw, jej deklaracja jest „aktem zwierzchnictwa” i „tworzy ustawę”²⁰, 4) jest tożsama z wolą wolną (a więc

w *Umowie społecznej*, demokracji bezpośredniej, kompromisowo przyznając rację bytu także demokracjom przedstawicielskim [por. J. Michalski, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1997].

14 Dlatego też niezwykle trafna jest uwaga Judith Shklar o tym, że „wola powszechna wyraża wszystko najważniejsze z tego, co [Rousseau] chciał przekazać” [J.N. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge 1969, s. 184].

15 J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, ss. 22 (I, 7), 26 (II, 1), 28–29 (II, 3).

16 Idem, *Ekonomia polityczna*, [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1956, s. 289.

17 Idem, *Umowa...*, op. cit., s. 26 (II, 1).

18 Idem, *Ekonomia...*, op. cit., s. 289; idem, *Umowa...*, op. cit., s. 20 (I, 6).

19 Ibidem, s. 28 (II, 3).

20 Ibidem, s. 27 (II, 3).

osoba wolna zawsze podąża za nakazami woli powszechnej)²¹ i wolą racjonalną, tj. z racjonalnym namysłem nad rzeczywistością społeczną jako determinantą działania²², 5) jest zawsze skierowana na wprowadzanie i utrzymywanie prawnej równości między jednostkami²³.

Umieszczenie przez Rousseau woli powszechnej w kontekście praktyki politycznej i powiązana z tym eksplikacja jej pozytywnych określeń, znacznie problematyzują jednak interpretację tej kategorii. Zależnie od sposobu użycia termin ten zdaje się przybierać trojakie znaczenie. Można mianowicie napotkać metafizyczny, polityczno-prawny i etyczny wariant *volonté générale*. Pierwszy z nich wskazuje na istnienie tworu, którego atrybutem miałyby być wola powszechna — wspólnoty. Nie jest tu ona rozumiana jako zwykły agregat jednostek, ale raczej twór ontologicznie autonomiczny, całość niesprowadzalna do swych komponentów i w pewnym stopniu od nich niezależna. Jej cele przeważnie nie pokrywają się z egoistycznymi pragnieniami jednostek, nie opisują jej redukcjonistyczne teorie socjologiczne i politologiczne, tłumaczące procesy społeczne własnościami indywiduów biorących w nich udział. Ten sposób percypowania Rousseau'wskiej woli powszechnej właściwy jest badaczom, którzy chcieliby widzieć w autorze *Umowy społecznej* protoplastę idealizmu obiektywnego, a konkretnie Hegłowskiej filozofii ducha. Sugerują się oni w swych analizach szczególnie sformułowaniem Rousseau nazywającym państwo rządzone nakazami woli powszechnej „ciałem moralnym i zbiorowym”²⁴ (*corps moral et collectif*), a także tezą o niezmienności *volonté générale*. Wedle autora *Umowy społecznej* niezależnie od tego, czy obywatele w swych decyzjach kierują się partykularyzmami, czy też przyświeca im dobro ogółu, wola powszechna istnieje „zawsze stała, niezmienna i czysta”²⁵. A skoro *volonté générale* nigdy nie ginie, nie znika też i wspólnota, której interes ona wyraża.

To odczytanie omawianej tu kategorii prowadziło częstokroć do oskarżenia Rousseau o apoteozę dyktatury²⁶. Niezmienna i stała wola powszechna, dowodząca istnienia wspólnoty nieredukowalnej do jej członków, niemożliwa do pogodzenia z partykularyzmami indywiduów, doskonale uzasadniała przymus wobec krnąbrnych jednostek, rzekomo gwałcących dobro wspólne. Jeśli byt wspólnoty, ciała niezależnego i nadrzędnego wobec jednostek, wymagał poświęcenia ich osobistych

21 Idem, *Umowa...*, op. cit., s. 22 (I, 7).

22 Idem, *Ekonomia...*, op. cit., s. 296.

23 Idem, *Umowa...*, op. cit., s. 26 (II, 1).

24 Ibidem, s. 20 (I, 6).

25 Ibidem, s. 82 (IV, 1).

26 B. Constant, op. cit.; É. Faguet, *Dix-huitième siècle*, Paris 1894, s. 406; L. Duguit, *Souveraineté et liberté. Lecons faites à l'Université Columbia (New York) 1920-1921*, Paris 1922, s. 135-136; C.E. Vaughan, *Introduction*, [w:] J.-J. Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. In Two Volumes*, C.E. Vaughan, t. 1, Cambridge 1915, s. 48.



korzyści, nie powinni oni widzieć w tym pogwałcenia swych praw, a jedynie wypełnienie obywatelskiego obowiązku.

Metafizyczny sposób rozumienia woli powszechnej został jednak powszechnie odrzucony w latach 70. po publikacjach Roberta Derathé²⁷ przekonująco argumentującego, że Rousseau nie znał pojęcia metafizycznego bytu wspólnoty (to narodziło się dopiero w pismach Hegla), zaś pisząc o „ciele moralnym i zbiorowym” posługiwał się retoryką zaczerpniętą z dzieł Hobbesa i Pufendorfa²⁸, których dziś określilibyśmy mianem metodologicznych indywidualistów. Dlatego współczesne interpretacje *volonté générale* faktycznie sprowadzają się do dwóch pozostałych wariantów rozumienia tego terminu: polityczno-prawnego i etycznego. Wedle pierwszego z nich wola powszechna stanowi każdorazowy efekt funkcjonowania stosownej procedury ustawodawczej. Aby uznać, że prawo wyraża jej nakazy, potrzeba, aby każdy z obywateli chciał realizacji dobra wspólnego, nie myśląc o korzyściach, jakie kosztem innych mógłby odnieść z danej ustawy. Zdaniem Rousseau, jeśli zagwarantujemy abstrakcyjność aktów prawnych, dopuszczając do procesu ustawodawczego wszystkich członków wspólnoty, każdy z nich nieuchronnie będzie zabiegał o realizację *bonum publicum*. Wiedząc bowiem, że przedmiotem ustawy będzie również jego osoba, postara się o gwarancje, aby nie mogła ona pokrzywdzić żadnego z obywateli, sprzyjając zarazem wszystkim w równym stopniu. W ten sposób sfera publiczna nie będzie stanowiła jedynie efektu przypadkowego zderzenia pojedynczych samowoli, nie będzie faworyzowała jednych względem drugich, ale z konieczności realizowała dobro wspólne. To jedyny sposób na to, by egoizm, zazwyczaj podkopujący jedność wspólnoty, tym razem działał na jej korzyść.

Trzeci możliwy wariant rozumienia woli powszechnej, etyczny, to efekt skupienia na innym wymiarze egzystencji wspólnoty — motywacjach jej członków. Tutaj przez *volonté générale* rozumie się nie konkretną postać procesu legislacyjnego czy treść ustaw, ile raczej dyspozycję moralną obywateli. Z tej perspektywy wola powszechna nie panuje tam, gdzie sferę publiczną konstytuują obawy przed naruszeniem interesu prywatnego. Oświecony egoizm, leżący u podstaw polityczno-prawnej interpretacji woli powszechnej, to w dalszym ciągu tylko egoizm. Tymczasem Rousseau’wski ideał *volonté générale* zakłada — wedle niektórych badaczy²⁹ — zu-

27 R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1970. Por. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 1998, s. 4.

28 T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 257–258 (II, 17); S. Pufendorf, *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Londini Scanorum 1672, (VII. 2. 13–14), s. 886.

29 Spośród zachodnich badaczy zajmujących to stanowisko wymienić trzeba Alfreda Cobbana [A. Cobban, op. cit., s. 74], Eugene’a J. Roescha [E.J. Roesch, *The Totalitarian Threat. The Fruition of Modern Individualism as Seen in Hobbes and Rousseau*, New York 1963, s. 120], Jacquesa Maritaina [J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 52], Ronald Grimsleya [R. Grimsley, *From Montesquieu to Laclos. Studies on the French Enlightenment*, Geneva 1974, s. 40], Harald Höffdinga [H. Höffding, *Jan Jakób Rousseau. Życie i dzieła*, Warszawa 1900, s. 93]. Z pol-

pełnie co innego — utożsamienie własnego interesu ze wspólnotowym, szczerzy patriotyzm w miejsce chłodnej kalkulacji korzyści i strat. Oświecony egoizm nie powstrzyma moralnego rozkładu wspólnoty, nie uchroni indywidualów demoralizowanych wynaturzonymi strukturami społeczno-politycznymi i ekonomicznymi przed przekleństwem „porównywania się”³⁰, alienacją wobec wspólnotowej rzeczywistości. „Prawdziwy sens polityki polega nie na tym, że rządzi się ludźmi, lecz na tym, że uszlachetnia się ich serca i dusze”³¹. Nie chodzi tu zatem o minimalistyczny plan przekształcenia instytucji politycznych, ale o próbę odmiany samego człowieka:

ten, kto podejmuje się organizowania ludu, powinien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę, stanowiącą samą przez się w zupełnie samoistną całość, w część większej całości, od której owa jednostka otrzymuje poniekąd swoje życie i swój byt; mienić ustrój człowieka, aby go wzmocnić; zastąpić byt fizyczny i niezależny, otrzymany przez nas wszystkich z natury, bytem częściowym i moralnym³².

Z tej perspektywy koncepcja Rousseau konstytuuje pierwszą nowożytną próbę pogodzenia dwóch jakże odmiennych tradycji myślenia o polityce: 1) antycznej wizji wspólnoty, gdzie kluczową rolę odgrywa harmonijna koegzystencja obywateli, z których każdy gotów jest poświęcać się na rzecz wspólnoty, oraz 2) nowożytnej tradycji woluntarystycznej naciskającej na autonomię indywidualów, odmawiającej moralnego charakteru aktom inspirowanym źródłami heteronomicznymi³³. Rousseau chce zatem rewitalizować w nowożytności antyczny ideał patriotycznego oddania wspólnotie. Koncepcja „spontanicznego ładu” wyłaniającego się z kolizji partykularyzmów, powiązana z polityczno-prawną interpretacją *volonté générale*, nigdy nie doprowadzi do tego celu.

skich autorów pogląd taki zdają się podzielać m.in. Antoni Peretiatkowicz [A. Peretiatkowicz, op. cit., s. 196], Jakub Kloc-Konkołowicz [J. Kloc-Konkołowicz, *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2000, t. 33, nr 1, s. 42], Czesław Porębski [Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 99].

30 P. Mannent, *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994, s. 101.

31 B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2002, s. 236.

32 J.J. Rousseau, *Umowa...*, op. cit., s. 37 (II, 6); bezpośredni wyraz sprzeciwu wobec możliwości takiego użytkowania ludzkich wad z korzyścią dla całej społeczności dał wyraz Rousseau w *Nowej Heloizie*, pisząc, że „wielkim błędem ekonomii domowej, tak samo jak publicznej, jest pragnienie zwalczania jednego występkę drugim albo utworzenia z nich wagi o równym ciężarze, jak gdyby to, co podkopuje fundamenty porządku, mogło kiedykolwiek służyć do jego ustanowienia” [idem, *Nowa Heloiza*, tłum. E. Rządowska, Wrocław — Warszawa — Kraków 1962, s. 258].

33 Zob. S. Tzitzis, *Rousseau à la lumière de l’héritage grec*, [w:] *La République en perspectives*, B. Krulic, Québec 2009, s. 17–28.



Dwie wizje wspólnoty

Obecność dwóch typów woli powszechnej skutkuje w pismach Rousseau także dwojakim ideałem wspólnoty. Pierwsza z nich to doskonała demokracja bezpośrednia, której projekt ów autor przedstawia w *Umowie społecznej*. Odpowiada ona polityczno-prawnemu rozumieniu woli powszechnej. Za pożądany uznaje się tu taki ład publiczny, który wskutek odpowiedniego ułożenia instytucji politycznych, obraca partykularyzmy na użytek wspólnoty. Nie chodzi tu zatem o wykształcenie idealnych obywateli, ale raczej o uczynienie dobra wspólnego opłacalnym nawet dla największych egoistów. Druga wizja wspólnoty wspiera się na idei powstrzymania narodzin prywaty, stopienia interesu indywidualnego i publicznego w jedną całość. Przykład tego typu egzystencji daje *Nowa Heloiza* oraz przedstawiona tam idealna wspólnota *Clarens*, zarządzana przez małżeństwo Wolmar. Brak tam jakichkolwiek instytucji politycznych *sensu stricto*, nie ma tam spisanych praw i obowiązków. Ludzie etycznie dobrzy, a to oni konstytuują tę zbiorowość, nie potrzebują napomnień i strachu przed karą jako źródła motywacji do działania na rzecz dobra wspólnego. Ich prostota stanowi jaskrawe przeciwieństwo osobowościowych ideałów osiemnastowiecznego Paryża. Służbą w *Clarens* nie kieruje pycha czy pragnienie bogactw. Ich naiwność przesądza o szczerości intencji, słów i czynów. Nie są cynicy, sceptycy, nie chowają jednego oblicza dla państwa Wolmar, drugiego zaś dla równych sobie. Łączy ich za to poczucie współuczestnictwa w jednym organizmie, którego dobrobyt wymaga harmonijnego współżycia wszystkich. Za takim odczytaniem politycznych intencji Rousseau przemawiają te fragmenty jego dzieł, gdzie utrzymuje on, że tylko moralna reforma obywateli może uczynić ich egzystencję naturalną. Idea ta przyświeca mentorowi Emila oraz prawodawcy z *Umowy społecznej*, który z pomocą wychowania i religii obywatelskiej pragnie stworzyć obywateli-patriotów. Widać ją również w projektach ustawodawczych kierowanych przez Rousseau do Polaków i Korsykanów, w inżynierii społecznej proponowanych tam urządzeń instytucjonalnych³⁴.

Dwa typy władcy i władzy

Wizja *volonté générale* oraz implikowanego przez nią kształtu sfery publicznej wpływa także na postulowaną przez Rousseau koncepcję władzy. Wola powszechna interpretowana polityczno-prawnie, konstruuje wspólnotę, w której oświecony egoizm obywateli gwarantuje realizację dobra wspólnego, nie potrzebuje władcy decydującego za swych poddanych. Byłoby to nawet niepożądane, skoro równość w procesie stanowienia prawa jest najskuteczniejszą przeszkodą dla uchwalenia

³⁴ Zob. M. Błaszkę, *Projekt konstytucji dla Korsyki Jana Jakuba Rousseau. Aktualizacja idei w dobie Rewolucji Francuskiej*, Zamość 2005, s. 9–64.

ustaw chroniących czyjeś przywileje. W przypadku władcy decydującego wyłącznie wedle własnego uznania, wszelkie takie ograniczenia znikają. Jednowładztwo³⁵ trzeba zatem zastąpić instytucją Prawodawcy, osoby która tylko wprawi życie wspólnoty w ruch, aby *bonum publicum* mogli już dalej realizować sami obywatele. Nada ona państwu sprawiedliwe prawa, których przestrzeganie zawsze hamować będzie prywatę, da wspólnocie taki ustrój, by ta mogła sprawiedliwie rządzić się sama. Historia daje przykłady takich mędrców, do których Rousseau zalicza przede wszystkim Mojżesza, Likurga i Numę³⁶. „Ten sam duch kierował wszystkimi dawnymi prawodawcami w ich instytucjach. Wszyscy szukali więzów, które by nierozrwalnie połączyły obywateli z ojczyzną i wzajemnie ze sobą”³⁷. Wysilek antycznych prawodawców, choć wymagał od nich cnoty i geniuszu, był jednak nieporównywalnie mniejszy, niż gdyby mieli tego samego dokonać współcześnie. Rozbudzone w nowożytności partykularyzmy i zepsucie moralne nakazują sceptycznie postrzegać próby kultywacji dzieła dawnych mędrców. Nawet najmądrzejsze prawo nie uczyni patriotów z egoistów, niezdolnych postrzegać wspólnotę inaczej niż jako zagrożenie dla własnej wolności. Dlatego trzeba porzucić dawne ideały cnoty i obywatelstwa, brać „ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi jak być mogą. [...] łączyć to, na co prawo pozwala, z tym, co nakazuje interes, aby sprawiedliwość i użyteczność nie zostały rozdzielone”³⁸. Jedyne, co można uczynić, to ustanowienie wspomnianego już systemu prawnej samokontroli, gdzie zabieganie o interes własny skutkuje także ochroną dóbr współobywateli.

Drugi typ stosunków władzy zarysowany w pismach Rousseau znacząco odbiega od tak minimalistycznego programu politycznego. Projekt ten jest już dużo bardziej elitarny. Nie każda wspólnota i nie na każdym etapie swej historii³⁹ spełnia warunki niezbędne do jego realizacji. Od ludu, w którym ma być aplikowany, wymaga się teraz ściśle określonych predyspozycji moralnych. Stawiane są przed nim inne niż poprzednio cele, ich realizacji służą też odmienne środki. Nie chodzi tu już tylko o ochronę przed dyktaturą woli partykularnej, ale o całkowite wyzwolenie spod niewoli interesu prywatnego, nieszczęścia alienacji wobec instytucji publicznych i współobywateli. Powiązana z tym projektem realizacja etycznie pojmowanej *volonté générale* doprowadzić ma do ustanowienia wspólnot, w których każdy bezrefleksyjnie utożsamia swój interes z publicznym, nie postrzegając już tego „ciała

35 Przy czym to, co się tyczy w tym punkcie władzy monarszej, stosuje się również do arystokracji oraz innych niedemokratycznych form rządów.

36 J.J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, [w:] idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa 1966, s. 189–190.

37 Ibidem, s. 191.

38 J.J. Rousseau, *Umowa...*, op. cit., s. 11.

39 Ibidem, ss. 41 (II, 9), 68–69 (III, 10), 71 (III, 11). Por. R.D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, New Jersey 1976, s. 370–371.



moralnego i zbiorowego” jako zagrożenia dla swobody własnych działań, ale jako całość, uczestnictwo w której daje spełnienie i szczęście. Ucieleśnieniem tego ideału jest wspomniana już wspólnota z *Clarens* w *Nowej Heloizie*. W harmonii swoistej symbiozy żyją tu odpowiedzialni za ład gospodarze, świadomi ograniczeń natury ludzkiej i stosownie do nich konstruujący ład koegzystencji, oraz poddani, poświęceni realizacji ich zamysłów, szczerze, ale naiwne w swej prostocie sługi, dla których każdy rozkaz baronostwa Wolmar nie stanowi ograniczenia wolności, ale raczej daje możliwość jej praktykowania. Rousseau zarysowuje tu idylliczny obraz małej, autarkicznej, patriarchalnej wspólnoty, opartej na więzach szacunku i przyjaźni, nie zaś ekonomicznej korzyści jej członków.

Powyższa wizja nosi oczywiste znamiona utopii. Stanowi w końcu apoteozę stylu życia już nieobecnego, wzbogaconą o równie nierealny ideał osobowościowy poddanych, a także wizerunek władcy-półboga, „który znałby wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który byłby pozbawiony wszelkiego związku z naszą naturą, a znał ją gruntownie”⁴⁰. Ograniczenia te nie przeszkodziły jednak Rousseau w próbach aplikacji utopii do rzeczywistości. Rolę prawodawcy i półboga wziął na siebie. Za najmniej zepsute narody Europy, w których da się jeszcze utrzymać stan względnej niewinności obyczajów, uznał Polaków i Korsykańów.

Aporetyka dialektyki dwóch wizji wspólnoty

W swoich pismach Rousseau nie dokonuje wyraźnego rozróżnienia wskazanych powyżej dwu postaci woli powszechnej oraz, stanowiących ich konsekwencję, dwóch wizji wspólnoty i władzy. Nie sposób apodyktycznie stwierdzić, czy w toku wszystkich swych rozważań świadomie postulował jeden czy też kilka projektów politycznych. Stąd płynie źródło wspomnianych różnic w ocenie jego filozofii. Ci, którzy widzieli w nim obrońcę demokracji, ulegali przeważnie czarowi Rousseau’wskiej koncepcji samoograniczenia ludu-ustawodawcy, tezie o równości wszystkich obywateli jako gwarancie ich wolności i dobrobytu wspólnoty. Interpretatorzy zarzucający mu jakobinizm patrzyli na jego dzieła przez pryzmat owych idealnych, patriarchalnych wspólnot, gdzie lud dla własnego dobra zwodzony jest przez sprytnego prawodawcę, gdzie z wolności obywateli zostaje jedynie jej złudzenie i gdzie dobro wspólne wymaga odrzucenia egocentryzmu. Byli również ci, którzy próbowali oba te ideały łączyć w jednym, systemowym obrazie myśli Rousseau. Przeważnie badacze tacy czynili to zupełnie nieświadomie, swobodnie przechodząc od jednej interpretacji *volonté générale* do drugiej, nie dostrzegając dzielącej ich przepaści⁴¹ i narażając się

40 J.J. Rousseau, op. cit., s. 37 (II, 7).

41 Dlatego też Emil Faguet proponuje wyróżnić dwa rodzaje woli powszechnej: „wolę powszechną partykularną” (*volonté générale particulière*) i „wolę powszechną powszechną” (*volonté générale générale*) [É. Faguet, *Rousseau penseur*, Paris 1912, s. 345]. Pierwsza z nich stanowiłaby efekt racjonalnego

tym samym na braki w argumentacji. Byli też i ci, którzy antynomiczność projektu Rousseau tłumaczyli jego świadomością ograniczeń napotykanych przez nowożytnego prawodawcę⁴². Obraz małej, zamkniętej wspólnoty o całkowitej przejrzystości panujących w niej relacji nawet w oczach autora *Nowej Heloizy* musiał wydawać się utopijny. Stąd czuł się on zobowiązany połączyć go z racjonalnością litery prawa, pragnieniem autonomii osiemnastowiecznego Europejczyka. Mógł uczynić to na co najmniej trzy sposoby: 1) uznając, że samoograniczenie w procesie uchwalania praw i konieczność moralnego samookreślenia w głosowaniu nad ustawą w końcu wzbudzą w indywidualach potrzebę wspólnoty interesu, początkując tym samym ich odnowę moralną, 2) przyjmując, że utopijność antycznej wizji relacji łączących obywateli ze wspólnotą stawia prawodawcę w obliczu konieczności porzucenia zbyt ambitnych nadziei i działania na dalece niedoskonałym materiale ludzkim, 3) uznając utopijny ideał za ideę regulatywną⁴³, w praktyce nie do zrealizowania, lecz która zawsze powinna przyświecać prawodawcy w jego wysiłkach.

Jednak każda z tych możliwości rodzi istotne trudności interpretacyjne. Przeciw pierwszej z nich przemawiają te fragmenty pism Rousseau, w których zaznacza on, że gdzie raz zagościły partykularyzm i prywatność, tam nie sposób powstrzymać ich dalszego postępu, a co dopiero odwrócić te zmiany. Łączy zatem autor *Umowy...* antropologiczny optymizm z historiozoficznym pesymizmem. Mimo pozytywnej waloryzacji natury i potencjału moralnego pojedynczego człowieka, uznaje jego egzystencję społeczną za skazaną na upadek obyczajów i denaturalizację relacji międzyludzkich. I choć zdawałoby się to dowodzić poprawności minimalistycznej interpretacji politycznych aspiracji Rousseau, to także w drugim z omawianych tu przypadków badacz natrafia na zasadnicze trudności.

Polityczno-prawne odczytanie *volonté générale* i implikowana przez nie wizja wspólnoty sprytem wymuszającej na indywidualach samokontrolę, oznacza faktyczne kwalitatywne zrównanie woli powszechnej z wolą wszystkich. Obie nastawione są bowiem w tym przypadku na realizację osobistego interesu, który odpowiednio ułożone instytucje zamieniać mają z siły destruktywnej na twórczą.

Dlatego też niewłaściwe wydaje się także trzecie podejście, traktujące ideał jako ideę regulatywną dla rzeczywistości. Zakłada ono przecież istnienie punktów stycznych między obydwojema tymi stanami, z których każdy jednak rządzi się zupełnie odmiennymi prawami. Zdaje się zatem, że dialektyczny obraz dwóch koncepcji woli powszechnej i powiązanych z nimi wizji władzy i wspólnoty pozostawia badacza myśli autora *Umowy...* w kłopotliwej sytuacji konieczności wyboru między jej spłyceniem poprzez opowiedzenie się za wyłącznie jedną z zarysowanych powyżej ewentualności

samoograniczenia obywateli, a więc ufundowana byłaby na idei ich „oświeconego egoizmu”. Druga z kolei odpowiadałaby owej utopii wspólnoty idealnej, gdzie każdy bez reszty oddaje się społecznej całości odnajdując w tym pełnię szczęścia.

42 B. Baczeko, op. cit., s. 598–600.

43 Por. A. Peretiatkowicz, op. cit., s. 183.



interpretacyjnych, a akceptacją ich mnogości i uznaniem wewnętrznej niespójności filozoficzno-politycznego dziedzictwa Rousseau.

Bibliografia

- Baczko B., *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Warszawa 2002.
- Barth K., *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, transl. B. Cozens, London 1959.
- Błaszke M., *Projekt konstytucji dla Korsyki Jana Jakuba Rousseau. Aktualizacja idei w dobie Rewolucji Francuskiej*, Zamość 2005.
- Bosanuquet B., *The Philosophical Theory of the State*, London 1899.
- Burgelin P., *Kant lecteur de Rousseau*, [w:] *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problemes et recherches. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962)*, Paris 1964.
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008.
- Champion M., *J.-J. Rousseau et la Révolution Française*, Paris 1909.
- Cobban A., *Rousseau and The Modern State*, London 1964.
- Cocker L.G., *Rousseau et la vocie du totalitarisme*, „*Annales de philosophie politique*”, 1965, t. 5.
- Cole G.D.H., *Introduction*, [w:] *J.-J. Rousseau, The Social Contract & Discourses*, London 1913.
- Constant B., *Zasady polityki mające zastosowanie do wszystkich rządów (wersja z lat 1806–1810)*, tłum. A. Dwulit, Warszawa 2008.
- Derathé R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1970.
- Derathé R., *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Genève 1979.
- Duguit L., *Souveraineté et liberté. Lecons faites à l'Université Columbia (New York) 1920–1921*, Paris 1922.
- Faguet É., *Dix-huitieme siecle*, Paris 1894.
- Faguet É., *Rousseau penseur*, Paris 1912.
- Gay P., *The Enlightenment: An Interpretation. The Science of Freedom*, New York — London 1969.

- Grimsley R., *From Montesquieu to Laclos. Studies on the French Enlightenment*, Geneve 1974.
- Grimsley R., *Rousseau and the Religious Quest*, Oxford 1968.
- Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009.
- Höffding H., *Jan Jakób Rousseau. Życie i dzieła*, Warszawa 1900.
- Heidenheim A., *Jean-Jacques Rousseau Persönlichkeit, Philosophie, und Psychose*, München 1924.
- Kloc-Konkołowicz J., *Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią i historiozofią Kanta*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2000, t. 33, nr 1.
- Lansona G., *L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, „Annales de la société Jean-Jacques Rousseau”, 1912, t. 8.
- Leight R.A., *Liberté et autorité dans le Contrat social*, [w:] *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre. Problemes et recherches. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962)*, Paris 1964.
- Mannent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, tłum. M. Miszański, Kraków 1994.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Masson P.M., *La formation religieuse de J.-J. Rousseau*, Paris 1916.
- Masters R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, New Jersey 1976.
- Michalski J., *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1997.
- Morley J., *Rousseau*, t. 1, London 1910.
- McNeil G.H., *The Antirevolutionary Rousseau*, „American Historical Review”, 1953, t. 58, nr 4.
- Peretiatkowicz A., *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949.
- Polin R., *La politique de la solitude. Essay sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1971.
- Porębski Cz., *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999.
- Proal L., *La Psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1930.



- Pufendorf S., *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Londini Scanorum 1672.
- Roesch E.J., *The Totalitarian Threat. The Fruition of Modern Individualism as Seen in Hobbes and Rousseau*, New York 1963.
- Rousseau J.J., *Ekonomia polityczna*, [w:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1956.
- Rousseau J.J., *Nowa Heloiza*, tłum. E. Rzadkowska, Wrocław — Warszawa — Kraków 1962.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.
- Rousseau J.J., *Uwagi o rządzie polskim*, [w:] idem, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, Warszawa 1966.
- Schinz A., *La Pensée religieuse de J.-J. Rousseau et ses récents interpretes*, Massachusetts 1927.
- Shklar J.N., *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge 1969.
- Skinner Q., *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 1998.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 2000.
- Talmon J.L., *The Origines of Totalitarian Democracy*, New York 1960.
- Tzitzis S., *Rousseau à la lumière de l'héritage grec*, [w:] *La République en perspectives*, B. Krulic, Québec 2009.
- Vaughan C.E., *Introduction*, [w:] J.-J. Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau. In Two Volumes*, C.E. Vaughan, t. 1, Cambridge 1915.

On the Dialectics of the Two Concepts of Authority in the Writings of J.-J. Rousseau

Janusz Grygieńć

(summary)

Author of the article discusses the dualism of concepts of authority present in Rousseau's writings. The reason of such situation is the wide spectrum of possible interpretations of the place and role played by the concept of general will in the philosophical heritage of the Genevian thinker. There are at least three ways of understanding the concept. The first, metaphysical, suggests that the community is a being ontologically autonomous from its participants. The second, legal-political, defines *volonté générale* as a particular form of the political order, i.e. the one, which by including everyone into legislative process, automatically refrains them from seeking privileges. The third interpretation, ethical, while turning attention to the citizens' moral disposition, requires full identification of their personal interests with the common good. The two last modes of understanding the general will are fully responsible for the duality of the popular estimations of Rousseau's political thought. The vision of community resulting from the acceptance of legal-political interpretation, embodies the perfect democracy, which author may be seen as a father of the democratic liberalism. Ethical version of *volonté générale* results with an ideal of classical *πόλις*, which nowadays inevitably forces unpleasant associations with totalitarian regimes.

Keywords

J.-J. Rousseau, general will, democracy, totalitarianism, community, citizenship.