

JANUSZ GRYGIEŃĆ  
(Katedra Politologii UMK)

**JANA JAKUBA ROUSSEAU  
KONCEPCJA WOLI POWSZECHNEJ.  
CZYM JEST, PO CO JEST  
I DLACZEGO NIE DZIAŁA JAK POWINNA?**

Co to jest wola powszechna? Tak na dobrą sprawę nie ma jednej odpowiedzi na to pytanie. Wielu interpretatorów spiera się o jej charakter i istotę. W zasadzie wszystkie nieporozumienia wypływają z faktu, iż *Umowa społeczna*, w której Rousseau opisuje tę konstrukcję, jest napisana w sposób nieprecyzyjny, wiele pojęć (w tym samo pojęcie woli powszechniej) jest używane w różnych kontekstach, często zasadniczo od siebie odbiegających (a niekiedy nawet sprzecznych), co z kolei nakazuje interpretować ją na kilka różnych sposobów. Przeważnie Rousseau pisząc o woli powszechniej ma na myśli jej ujęcie racjonalistyczne, czyli traktuje ją jako „wolę rozumną” (cokolwiek by to nie znaczyło), wyrażającą dobro wspólne danej społeczności, niekiedy jednak stosuje do niej ujęcie empiryczne, traktując jako faktyczną wolę wyrażaną przez daną wspólnotę w głosowaniu, która nie zawsze musi być tożsama z jej uświadomionym dobrem. Choć nie jest wykluczonym by te dwa ujęcia mogły się na siebie nakładać (np. w momencie, gdy lud rzeczywiście wyraża poprzez swe decyzje wolę powszechną w ujęciu racjonalistycznym), to powszechnie przyjmuje się, iż daje Rousseau prymat ujęciu pierwszemu, drugie zaś postrzegając jako potencjalne wynaturzenie dobra wspólnego.

We wszystkich dyskusjach na temat woli powszechniej, nikt nie podważa faktu, iż wola powszechna jest kluczowym zagadnieniem, jeśli chodzi o rousseauowską analizę systemów politycznych oraz jego

remedium na wszystkie bolączki ustrojów „niewłaściwych”. Koncepcja woli powszechnej bowiem jest wprowadzona jako (jedyne) narzędzie wskazujące, jak należy postrzegać dobro danej społeczności, którą wola powszechna wyraża. Wszystkie instytucje społeczne mają być tak, według Rousseau, skonstruowane, by pozwalały woli powszechnej się ujawnić. Potencjalnie wyrazić się może ona w każdym głosowaniu, gdyż jest „uświadomionym” interesem danej, „uświadomionej” społeczności. Pojawia się wtedy, gdy konkretna ustawa w optymalnym stopniu realizuje interes społeczny. Po czym poznać, że to a nie inne rozwiązanie jest dla danej społeczności najlepsze? Nie wiem i można odnieść wrażenie, że Rousseau także do końca nie wiedział. Nie przedstawia bowiem nigdzie sposobu na sprawdzenie, czy w danym przypadku ustawa jest zgodna z wolą powszechną (poza enigmatycznym sformułowaniem mówiącym, że wola powszechna pozostaje po wypośrodkowaniu najbardziej skrajnych decyzji nie podając jednocześnie żadnego kryterium wartościowania<sup>1</sup>).

Wydaje się, iż dla Rousseau wola powszechna jest mniej więcej tym, czym zasłona niewiedzy dla Johna Rawlsa (choć dla Rawlsa zasłona niewiedzy jest narzędziem jednorazowego użytku, tzn. przydaje się tylko w momencie ustalenia zasad sprawiedliwości, podczas gdy dla Rousseau wola powszechna obowiązuje zawsze i w każdych warunkach<sup>2</sup>). Pozwala dostrzec czego „tak naprawdę” chcą ludzie, kiedy nie myślą tylko i wyłącznie o sobie, ale kiedy przy podejmowaniu jakiegokolwiek decyzji biorą mają na uwadze dobro całej społeczności, której są członkami, gdyż „jedynie wola powszechna może kierować siłami państwa odpowiednio do celu jego założenia, którym jest dobro wspólne. Jeżeli bowiem sprzeczność interesów prywatnych uczyniła tworzenie społeczeństw niezbędnym, to obopólny interes uczynił owo tworzenie

---

<sup>1</sup> A wydaje się jednocześnie, że przecież nawet najbardziej skrajna, jednostkowa koncepcja rozwiązania danego problemu może okazać się akurat tą zgodną z wolą powszechną.

<sup>2</sup> Muszę przyznać, iż nie jest dla mnie do końca jasne (przy czym pocieszam się tym, że nie tylko dla mnie), czy wola powszechna „żyje własnym życiem”, tzn. czy jest według Rousseau świat niezależny od naszego, w którym „egzystują” sobie zawsze poprawne recepty na rozwiązywanie społecznych problemów i zawsze prawdziwe nasze dążenia. Faktem jest, że Rousseau pisze, iż wola powszechna „jest zawsze stała, niezmienna i czysta” (J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, s. 82). Wydaje się więc to wielce prawdopodobne. Interesujące jest podejście do tego problemu Ferrero, który pisze, iż „wola powszechna jest absolutem, ma charakter religijny. Może być odkryta tylko przez umysł, znajdujący się w stanie łaski, mówiąc językiem religijnym. A stan łaski politycznej, potrzebny dla poznania woli powszechnej, polega na uwolnieniu się od woli poszczególnej (...)” (Ferrero, *Pouvoir*, cyt. za: A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, Księgarnia Zdzisława Gustowskiego w Poznaniu, Poznań 1949, s. 187).

możliwym (...). Otóż społeczeństwo powinno być rządzone tylko według swojego interesu”<sup>3</sup>. Wola powszechna, jako wyraz interesu wspólnotowego, przysługuje obywatelom, wola partykularna zaś – jednostkom<sup>4</sup>.

Rousseau wierzy w powszechność ludzkich pragnień, „uważa „realne” interesy każdego człowieka nie tylko za dające się pogodzić z interesami jego ziomków, ale za identyczne (w ostatecznym rozrachunku) z nimi. Gdyby ludzie myśleli i działali jako członkowie całości, a nie jako odrębne jednostki szukające korzyści kosztem innych, szukaliby oni i znaleźli swoje największe dobro, posunięcie naprzód własnej sprawy”<sup>5</sup>. Dlatego też nie stanowi dla niego żadnego problemu przyznanie, iż w każdej sprawie, nad którą debatują ludzie, jest rozwiązanie, które zadowoli wszystkich<sup>6</sup>. Wola powszechna jest właśnie takim idealnym rozwiązaniem wszystkich państwowych problemów, w którym prymat wzięć powinny najbardziej ogólne, pozbawione jakichkolwiek przejawów indywidualizmu, dążenia. Jeśli wyzbędziemy się nabytych z czasem, „sztucznych” pragnień, które zrodziły się w nas dopiero na pewnym etapie rozwoju, a których większość opiera się (a przynajmniej odwołuje się do) własności prywatnej, zdobędziemy tym samym możliwość dotarcia do tego, co w nas najbardziej bliskie naszej „prawdziwej” naturze. Wola powszechna jest bowiem tym (musi tym być), czego chcą wszyscy obywatele (choć nie zawsze muszą być świadomi tego, czego chcą). Jak pisze Rousseau, „wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku korzyści ogólnej (...). Pragniemy zawsze swego dobra, ale nie zawsze je widzimy”<sup>7</sup>. Według Rousseau wszyscy ludzie chcą tego samego, gdyż są tacy sami<sup>8</sup>. Naturalnie, każdy, kto choć raz widział debatę parlamentarną wie, że nie koniecznie musi

<sup>3</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 26.

<sup>4</sup> Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 88.

<sup>5</sup> A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, dz. cyt., s. 186.

<sup>6</sup> Przy czym należy tu zauważyć, że błędnym byłoby uniwersalistyczne pojmowanie woli powszechnej. Istnieje ona bowiem tylko i wyłącznie tylko w tych społecznościach, które interes wspólny posiadają. „Rousseau odnosi ‘wolę powszechną’ nie do całej ludzkości, a w każdym razie niekoniecznie do całej ludzkości (...)” (Tamże, s. 179). Jest to oczywiste, gdyż wola powszechna jest właśnie interesem wspólnym, a nie te same rozwiązania muszą leżeć w interesie całej ludzkości; patrz także: przypis 9.

<sup>7</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 28.

<sup>8</sup> Choć jednocześnie zakochany w sobie Rousseau pisze: „Czuję moje serce i znam ludzi. Nie jestem podobny żadnemu z tych, których widziałem; śmiem wierzyć, iż nie jestem podobny żadnemu z istniejących. Jeśli nie jestem lepszy, w każdym razie jestem inny” (J. J. Rousseau, *Wyznania*, cyt. za: G. L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 542). Tak więc mamy tu najwidoczniej do czynienia z ewenementem na skalę globalną.

tak być. Rousseau także wiedział, jak życie polityczne wygląda w praktyce. Co, jego zdaniem, wpływa na niekorzystny bieg rzeczy nie zezwalający woli powszechnej na „dojście do głosu”? Rousseau pisze, iż przeszkodą w podejmowaniu jednolitych, zawsze poprawnych decyzji jest egoizm każdego z nas, który nam nakazuje dawać priorytet interesowi własnemu przed interesem całej wspólnoty. W momencie, kiedy przy podejmowaniu uchwały zaczynamy myśleć tylko o naszej korzyści, nie ma możliwości aby doszło do uchwalenia ustawy wyrażającej wolę powszechną. Króluje wówczas wola jednostkowa.

W tym miejscu wypadałoby powiedzieć, iż nie zawsze, według Rousseau, jednomyślność stanowi o tym, iż realizowana jest wola powszechna<sup>9</sup> (wiąże się z tym, szeroko dyskutowany w powiązaniu z myślą Rousseau, problem relacji między „wolą powszechną” i „wolą większości”), „dlatego należy zrozumieć, że upowszechnia wolę nie liczba głosów, ale interes wspólny, który je łączy”<sup>10</sup>.

Jak pisze Antoni Peretiatkowicz, „wola powszechna nie oznacza woli faktycznej ludzi w znaczeniu empirycznym, tylko wolę racjonalną, wolę istotną, która w pewnych okolicznościach może nie być uświadomiona. Jeżeli naród chce czegoś złego, to nie zdaje sobie sprawy ze swej woli istotnej, woli racjonalnej, woli powszechnej”<sup>11</sup>. Może się zdarzyć, iż ludzie zostaną oszukani przez kogoś i wówczas, chociaż jednomyślność podjętej decyzji wskazywałaby na zgodność z wolą powszechną, to jednak nie będzie to decyzja dla danej społeczności najlepsza. Ustawy bowiem, służąc interesowi partykularnemu, będą wówczas podważały równość, potrzebę której Rousseau aksjomatycznie przyjmował (choć naturalnie równość ta stanowiła jednocześnie warunek konieczny dalszego „odkrywania” woli powszechnej, więc nie była jedynie aksjomatem, ale i narzędziem). Jak pisze Rousseau, „pragniemy zawsze

<sup>9</sup> W niektórych przypadkach, a chodzi tu mianowicie o różne społeczności, wola powszechna nie musi stanowić tego samego. Jest to w miarę oczywiste, tak jak różne mogą być interesy tych społeczności. „Wola tych społeczności poszczególnych ma zawsze dwa aspekty: dla członków stowarzyszenia jest wolą powszechną, dla wielkiej społeczności – wolą poszczególną, która też często z pierwszego punktu widzenia będąc słuszną, z drugiego nią nie jest. (...) Uchwała może być pożyteczna dla małej społeczności, a bardzo szkodliwa dla dużej” (J. J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956, s. 291).

<sup>10</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 31.

<sup>11</sup> s. 28; jak ten sam autor pisze, „Rousseau wyraźnie stwierdza możliwość takiej sytuacji, iż naród (...) swego dobra nie widzi. Wówczas >wola powszechna< nie istnieje w jego świadomości empirycznej, a jednak nie ginie, tylko żyje dalej (...). Rozumienie zatem woli powszechnej w znaczeniu empirycznym stanowiłoby błędną przesłankę” (A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, dz. cyt., s. 184).

swego dobra, ale nie zawsze je widzimy; nie demoralizuje się nigdy ludu, ale często się go oszukuje i wówczas dopiero wydaje się, że lud chce czegoś złego”<sup>12</sup>. Może się zdarzyć, iż wszyscy przy podejmowaniu danej decyzji będą kierować się interesem prywatnym (jeszcze nie jest najgorzej jeśli będzie to ich interes), co wcale nie przeszkodzi podjęciu jednolitej decyzji. Tego typu decyzja nie będzie wyrazem woli powszechnej lecz jednostkowej, będzie tylko „sumą woli prywatnych”<sup>13</sup>.

Naturalnie pojawia się tutaj zasadnicze pytanie: czym jest realizacja interesu wspólnego jeśli nie korzyścią, jaką z danej decyzji odnoszą wszyscy członkowie danej społeczności, czym jeśli nie sumą korzyści indywidualnych? Jeśli ma tu decydującym być rozróżnienie między interesem doraźnym i długofalowym, to trzeba wziąć pod uwagę fakt, że racjonalne jednostki (a Rousseau musi zakładać racjonalność człowieka, gdyż jest ona gwarantem tego, iż w odpowiednich warunkach ludzie są w stanie dojść do porozumienia „odkrywając” dobro wspólnoty<sup>14</sup>) i tak podejmą decyzje przyjmujące rozwiązania perspektywiczne. Rousseau pisze, iż „jeżeli nie jest wykluczone, aby wola prywatna pokrywała się w pewnym punkcie z wolą powszechną, niemożliwe jest w każdym razie, aby zgodność ta była trwała i stała; bo wola prywatna dąży z natury swej do prerogatyw, a wola powszechna do równości”<sup>15</sup>.

Naturalnie, stopień jednomyślności może z jednej strony świadczyć o tym, że „bardziej przeważa wola powszechna”<sup>16</sup>, w końcu „wola najbardziej ogólna jest najślusniejsza”<sup>17</sup>. Jednakże z drugiej strony,

---

<sup>12</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 28.

<sup>13</sup> Tamże, s. 29. W tym kontekście, sprzeczne z domniemanymi poglądami Rousseau na wolę powszechną będą prezentowane przez Pierre’a Manenta, który pisze, iż wola powszechna to jedynie „zasada i miejsce utożsamienia jednostkowej woli konkretnej z każdą inną wolą jednostkową” (P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Wydawnictwo ARCANA, Kraków 1994, s. 112).

<sup>14</sup> Chociaż skoro wszyscy ludzie są jednostkami w pełni racjonalnymi, zagrożenie woli powszechnej przez interes partykularny nie powinno mieć miejsca. Wówczas bowiem nie byłyby potrzebne moralizatorskie zabiegi Rousseau. Ludzie doskonale potrafiliby dokonać wyboru opcji najlepszej dla całej wspólnoty (choćby za sprawą egoizmu, który przede wszystkim nakazywałby bronić swoje interesy na równi z interesami innych ludzi).

<sup>15</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 26. W tym miejscu pojawia się pytanie, dlaczego racjonalność człowieka miałaby go popychać w kierunku woli powszechnej, a nie korzyści (ale zarazem i zasadniczego ryzyka) związanych z przyzwoleniem na ustalanie prerogatyw. Stwierdzenia typu: „Nie zależy od żadnej woli godzenie się na rzeczy sprzeczne z dobrem istoty chcącej” (Tamże, s. 27) nie tylko nic nie mówią, ale także czynią całą konstrukcję woli powszechnej jedynie coraz bardziej mglistą.

<sup>16</sup> Tamże, s. 83.

<sup>17</sup> Tenże, *Ekonomia polityczna*, [w:] *Trzy rozprawy...*, dz. cyt., s. 291.

człowiek może ulec zniewoleniu (w znaczeniu tak psychicznym jak i fizycznym), jak już wcześniej wspominałem, i być przymuszonym do głosowania wbrew swoim zapatrywaniom. Możemy być na przykład (i zazwyczaj to jest główne źródło zniewolenia naszej woli) omamieni przez nasz prywatny interes. Jak pisze sam Rousseau, „gdyby przeważała moja opinia prywatna, zrobiłbym co innego, aniżeli chciałem, wtedy właśnie nie byłbym wolnym”<sup>18</sup>. Jest to naprawdę jedyne w swoim rodzaju ujęcie problematyki wolnej woli, skoro znajduje się ona nie bezpośrednio w nas, ale gdzieś na zewnątrz, zupełnie jakby była od nas w pewnym stopniu niezależna. Czy można tu w dalszym ciągu mówić o jakiegokolwiek woli? Pozostawiam to każdemu do indywidualnego rozpatrzenia.

Warto by w tym momencie zadać kolejne pytanie, na które, muszę przyznać, nie znam odpowiedzi, a mianowicie: jak rozpoznać, kiedy tak naprawdę dokonuje się wola powszechna? Najprościej byłoby, gdybyśmy mieli wgląd w umysły innych osób, ale skoro nie mamy, to naprawdę nie mam pojęcia, jak możliwym jest kontrolowanie pod tym kątem ustawodawstwa. W zasadzie nie istnieje żaden sposób na ustalenie, że wola powszechna w ogóle istnieje, że zawsze znaleźć można rozwiązanie najlepsze dla danej społeczności, rozwiązanie, które usatysfakcjonuje wszystkich. Swobodnie można stwierdzić, że teoria woli powszechnej Rousseau jest hipotezą, której sprawdzić się nie da.

Na szczęście jest tylko jeden moment, według Rousseau, kiedy „ustawa z natury swojej wymaga zgody jednomyślnej: jest nią umowa społeczna. Zrzeszenie społeczne bowiem jest aktem najzupełniej dobrowolnym, ponieważ każdy człowiek rodzi się wolnym i panem samego siebie, nikt pod żadnym pozorem nie może zrobić z niego poddanego bez jego przyzwolenia”<sup>19</sup>. Jednakże nie należy traktować tego warunku jako ostatecznego, gdyż w przypadku, gdy jakaś mniejszość opowie się przeciw tej pierwszej z umów „nie powoduje to utraty ważności samej umowy, a tylko przeszkadza zaliczeniu ich do grona uczestników; są to cudzoziemcy między obywatelami. Skoro państwo zostało już utworzone, stały pobyt w nim równa się wyrażonej zgodzie”<sup>20</sup>. Tak więc, o ile przy zawieraniu umowy społecznej wola powszechna jest warunkiem koniecznym, to należy zastanowić się nad tym, czy w warunkach przedspołecznych (o których wspomnę później) możliwym jest by ktokolwiek woli powszechnej mógłby się przeciwstawić. Nie występują wówczas bowiem jeszcze żadne z

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 84.

<sup>19</sup> Tamże, s. 83.

<sup>20</sup> Tamże, s. 83.

czynników, których działanie wolę powszechną może zagłuszać (przede wszystkim nie ma jeszcze własności prywatnej, tak więc i interes partykularny jest nieporównywalnie mniejszą przeszkodą w „dojściu” do woli powszechnej w porównaniu z późniejszymi etapami społecznego rozwoju). We wszystkich innych przypadkach obowiązku zgodności ustawy z wolą powszechną nie ma, tzn. jak najlepiej dla danej społeczności lokalnej byłoby, gdyby taka zgodność zaistniała, jednak jej niezastnienie (ciekawe, jak to sprawdzić) nie czyni tych aktów nieważnymi, lecz po prostu szkodliwymi dla konkretnych ludzi. Żeby jednak to wszystko nie wydawało się zbyt proste, Rousseau uważa, że może zaistnieć sytuacja, kiedy wola powszechna będzie wyrażana przez pewną część społeczności i wcale nie musi być to większość.

Skoro wola powszechna utożsamiona jest z interesem ogółu danej społeczności, to w interesie tejże społeczności będzie dopuszczenie woli „do głosu” w trakcie podejmowania uchwał. Głównym zadaniem wszelkich instytucji państwowych będzie zatem umożliwienie obywatelom porzucenia wszelkich barier przeszkadzających w wyrażeniu woli. Niezbędne tu jest Zgromadzenie Ludowe jako instytucja, poprzez którą wola powszechna się wyraża. Rousseau był zdeklarowanym przeciwnikiem wszelkich form przedstawicielstwa. Jedynymi uprawnionymi do podejmowania uchwał są dla niego wszyscy obywatele. „Gdyby lud dostatecznie uświadomiony obradował, a obywatele wcześniej nie porozumiewali się między sobą, to z wielkiej liczby różnic<sup>21</sup> wynikałaby zawsze wola powszechna i obrady byłyby zawsze odpowiednie. Kiedy jednak powstają intrygi, zrzeszenia partykularne ze szkodą dla ogółu (...) wówczas można powiedzieć, że ilość głosujących nie wynosi tyle, ile jest ludzi, tylko ile jest zrzeszeń (...). Wreszcie, jeżeli jedno z tych zrzeszeń staje się tak wielkie, że bierze górę nad wszystkimi innymi, wynikiem jest nie suma małych różnic, ale jedna różnica; wówczas nie istnieje wola powszechna i opinia zwycięska jest tylko opinią prywatną”<sup>22</sup>. Jeśli wola całego społeczeństwa wyznaczać ma kierunek rozwoju prawodawstwa, któremu podlegają wszyscy obywatele

---

<sup>21</sup> Tutaj pojawia się szeroko dyskutowany problem w konstrukcji woli powszechnej. Wiąże się to ze stwierdzeniem Rousseau, który pisze: „Odejmiemy od tych samych woli plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic – wola powszechna” (Tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 29). Kilku interpretatorów dopatruje się w tym fragmencie sposobu na dokładne „wylczenie” woli powszechnej (tzw. metoda plus-minus), jednak przy tak nieprecyzyjnym sformułowaniu, nawet gdyby przyjąć, że Rousseau to właśnie chciał w tym miejscu powiedzieć, czego wyżej wspomniani interpretatorzy się dopatrują, nie istnieje żaden sposób, by odtworzyć dokładnie sposób, w jaki chciał to zrobić.

<sup>22</sup> J. J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, dz. cyt., s. 29.

razem i każdy z osobna to tylko całe społeczeństwo jest w stanie wyrazić ją w sposób doskonały. Dlatego też bardzo istotnym jest, by w danym społeczeństwie, któremu na tryumfie woli powszechnej zależy, nie istniały żadne pomniejsze ugrupowania ludzi posiadających jakieś wspólne interesy. Głos bowiem ich interesów zagłuszał będzie głosy pojedynczych obywateli, a w interesie całej społeczności i wszystkich obywateli jest, by każda jednostka mogła wyrazić to, czego „naprawdę” chce i dać wyraz temu, co „naprawdę” myśli. W przeciwnym wypadku „osoby zainteresowane stanowią jedną stronę, a ogół – drugą stronę (...). Śmiesznym byłoby wówczas odwoływać się do wyraźnej decyzji woli powszechnej, która może być tylko wnioskiem jednej strony, która zatem dla innej strony jest tylko wolą obcą, (...) skłoną w tym przypadku do niesprawiedliwości i narażoną na błędy”<sup>23</sup>.

W związku z powyższym, Rousseau szczególnie nacisk kładzie na powszechność prawa. Nie dopuszcza możliwości istnienia jakichkolwiek przywilejów (warto tutaj przypomnieć sobie anty-arystokratyczne nastroje ówczesnej Europy), gdyż te właśnie przywileje skutecznie niszczyłyby warunki, w których wola powszechna miałaby się ujawniać. Przywileje byłyby bowiem ukonstytuowaniem prymatu interesu prywatnego niektórych grup społecznych, a to właśnie Rousseau postrzegał za główną przyczynę wszelkich problemów ustawodawstwa (można powiedzieć, że to właśnie główny powód istnienia rozróżnienia na sprawiedliwość formalną i materialną, zróżnicowania, które stanowi wyraz sprzeczności prawodawstwa z wolą obywateli), bowiem, „dopóki pewna liczba zjednoczonych ludzi uważa się za jedno ciało, mają oni jedną wolę, dążącą do zachowania wspólnego bytu. Wtedy wszystkie sprężyny państwa są silne i proste, zasady jego jasne i przejrzyste; nie prowadzi ono ciemnych i sprzecznych interesów; dobro ogólne ujawnia się wszędzie jako oczywiste i wymaga tylko zdrowego rozsądku, aby je dostrzec”<sup>24</sup>. W chwili, gdy tworzą się w społeczności wewnętrzne podziały, nie ma już interesu wspólnego, gdyż nikt nie dostrzega już wspólnoty.

Rousseau dostrzegł w powszechności prawa główny czynnik pozwalający na spożytkowanie ludzkiego egoizmu dla dobra ogółu. Ludzki egoizm miałby bowiem stanowić gwarancję tego, iż przy uchwalaniu prawa każdy z obywateli, chcąc zabezpieczyć się przed naruszeniem praw, jakie uważa, że mu przysługują, będzie jednocześnie zabezpieczał prawa innych (można tu dostrzec analogię z zasadą

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 31.

<sup>24</sup> Tamże, s. 81.



*maximinu* u Rawlsa polegającą na maksymalnej minimalizacji wszelkiego ryzyka). Jak pisze Rousseau, „pominąwszy (...) dobro osobiste, pragnie on [człowiek – J. G.] dobra powszechnego dla własnej korzyści nie mniej od innych”<sup>25</sup>, gdyż w takich warunkach każdy, nakładając pewne warunki działania na innych, nakłada je równocześnie także na siebie. Peretiatkowicz pisze, iż dla Rousseau „ustawy, czyli akty woli powszechnej, muszą się odnosić do wszystkich, muszą nakładać na każdego obywatela równe obowiązki. Wówczas rządzący i rządzeni będą identyczni i dane psychologiczne, mianowicie egoizm ludzki, są gwarancją, że ustawy będą skierowane ku dobru ogólnemu, gdyż żaden rozsądny człowiek nie zechce szkodzić sobie samemu”<sup>26</sup>. Można więc stwierdzić, iż równość postulował Rousseau w sensie absolutnym.

Na koniec warto zadać sobie pytanie, które powinno być postawione dużo wcześniej. Dokąd według Jana Jakuba zmierza wola powszechna? Gdzie leży to dobro, które jest jej celem? Naturalnie nie chodzi tu o cel pojedynczej ustawy, ale raczej o ideę, ku której każdy z nas, według Rousseau, chce zmierzać (nawet jeśli tego nie wie).

Jean-Jacques daje obraz pełnej natury człowieka<sup>27</sup> i to w niej (a raczej w jej przemianach) upatruje powodów ludzkiego nieszczęścia. Poczynając od pierwszej pracy, nagrodzonej przez Akademię w Dijon odpowiedzi na pytanie: *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?*<sup>28</sup>, Rousseau, przy odwołaniu się do stanu przedspołecznego, kreśli teorię metamorfozy, jaka dokonała się w człowieku w toku jego rozwoju, a która diametralnie przemieniła go oddalając od jego istoty. To właśnie oddalenie się jest powodem zniewolenia człowieka („człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”<sup>29</sup>). Przede wszystkim, jak pisze o idach Rousseau Stanisław Kowalczyk, „człowiek ze swej natury ma być aspołeczny, dlatego poszukuje samotności (...). Człowiek ze swej

---

<sup>25</sup> Tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 82.

<sup>26</sup> A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, dz. cyt., s. 178

<sup>27</sup> Przy czym należy zaznaczyć, iż nie pozostaje to w sprzeczności z faktem, iż Rousseau jednocześnie podkreśla niemożność dotarcia do tzw. „prawdy”. Jak pisze Stanisław Kowalczyk, „za ważne uznał konkretne problemy, a nie spekulatywne idee. Źródłem prawdy jest samo życie, a nie refleksja spekulatywna” (S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia Katowice, Katowice 1995, s. 42). Choć na dzień dzisiejszy można by dopatrzeć się przejawów antyesencjalizmu (używając dzisiejszej terminologii) w zderzeniu z esencjalnym wątkiem natury ludzkiej, to trzeba jednocześnie pamiętać o powszechności konstrukcji idei człowieka w czasach oświeceniowych. Szczerze mówiąc, nie wiem do końca jak pogodzić można jedno z drugim.

<sup>28</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *Trzy rozprawy...*, dz. cyt.

<sup>29</sup> Tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 11.

natury jest dobry, zło jest konsekwencją relacji społecznych”<sup>30</sup>. Źródłem wszelkiego zła jest nierówność. Jak pisze Rousseau, „pożerająca każdego ambicja, nieugaszona żądza poprawienia swej sytuacji w porównaniu z sytuacją sąsiada, nie tyle z prawdziwej potrzeby, ile by wzniesić się ponad niego, wpaja wszystkim ludziom nikczemną skłonność do szkodzenia sobie wzajemnie, cichą zawiść, niebezpieczną tym bardziej, że chcąc zadać cios możliwie bezkarnie, maskuje się często jako życzliwość. Słowem, z jednej strony – rywalizacja i konkurencja, z drugiej – sprzeczność interesów i zawsze to ukryte pragnienie korzyści własnej ze szkodą dla drugich; wszystkie te kłeski to pierwszy skutek własności i nieodstępny ciąg dalszy nierówności w jej pierwszych początkach”<sup>31</sup>.

W stanie przedspołecznym człowiek żył sobie bardzo beztrudnie i szczęśliwie. Przypominało to egzystencję zwierzęcą. Reagował na podstawowe bodźce. Chciał spać – spał, chciał jeść – jadł. „Natura ludzka nie była w gruncie rzeczy lepsza, lecz ludzie znajdowali bezpieczeństwo w łatwości, z jaką wzajemnie się mogli przenikać; i korzyść ta, której wartości my już nie umiemy ocenić, chroniła ich od mnóstwa występków”<sup>32</sup>. Człowiek po prostu nie był zawiśnięty, bo do kogo i o co miałby kryć urazę? Wszystko było bardzo proste i nieskomplikowane, a sam człowiek bezgranicznie szczery, bo w końcu co miałby i po co przed kimkolwiek ukrywać? Niestety całą tę sielankę przerywa pewien niekorzystny obrót rzeczy, który sprawił, że „ludzie doszli do tego kresu, kiedy przeszkody, utrudniające ich zachowanie w stanie natury biorą górę, przez swój opór, nad siłami stosowanymi przez jednostkę do przetrwania w tym czasie. Wówczas ten stan pierwotny nie może nadal istnieć i ród ludzki zginąłby, gdyby nie zmienił swego sposobu życia”<sup>33</sup>. Wtedy zaczęły się problemy. Społeczeństwo zamknęło jednostkę w mentalnym więzieniu, do którego, jako z natury wolny, nie umie się przystosować. Człowiek dla Rousseau to „z jednej strony – *dziecko* natury, z drugiej zaś zdegenerowane *dziecko* kultury”<sup>34</sup>. Uwięziony w świecie pozorów, sztucznie wytworzonych pragnień, w świecie, w którym życie jego nabiera zupełnie nowego wymiaru. „Owo społeczeństwo *odrzucające* naturę nie unicestwiło natury. Pozostaje z nią w trwałym konflikcie, z którego rodzi się zło i występki, powodujące

<sup>30</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 42

<sup>31</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] *Trzy rozprawy...*, dz. cyt., s. 202-3.

<sup>32</sup> Tenże, *Rozprawa o naukach i sztukach*, dz. cyt., s. 13.

<sup>33</sup> Tenże, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 18.

<sup>34</sup> Z. Drozdowicz, *Główne nurty nowożytnej filozofii francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1991, s. 74.

ludzkie cierpienia”<sup>35</sup>. Ludzie, zajęci walką z innymi i z samymi sobą, zapomnieli o tym, co ważne, na co należy bardziej spożytkować swą energię bardziej niż na pogonię za realizacją swych sztucznych pragnień. Pomagają w zachowaniu takiego stanu rzeczy wszelkie przejawy sztuki i nauki. Rousseau pyta artystów, naukowców i filozofów: „Gdybyście nas nie nauczyli żadnej (...) rzeczy, czy byłibyśmy przez to mniej liczni, gorzej rządzeni, (...) czy kraj nasz mniej byłby kwitnący lub my bardziej występni? Przestańcie więc w siebie wmawiać, że to, co tworzycie jest aż tak ważne. (...) ci nędzni deklamatorzy (...) uśmiechają się pogardliwie na dźwięk starych słów *ojczyzna, religia*<sup>36</sup>, zdolności swe poświęcając niszczeniu i poniżaniu wszystkiego, co święte wśród ludzi”<sup>37</sup>. Rozwój nauk i sztuk, nieodzowny dla rozwoju społecznego, nie przyczynił się do niczego pozytywnego. Sprawił, że ludzie zaczęli wątpić we wszystko i życie swe oprzeć musieli na nadaniu prymatu stosunkom międzyludzkim. Zaczęli żyć dla innych ludzi (ale niestety nie chodzi tu o filantropię, ale o powielanie wzorców) bardziej niż dla samych siebie, bardziej niż dla państwa, czyli wspólnoty utożsamiającej wspólny interes i dobro ogólne.

„*Spółczeństwo* dokonuje przede wszystkim uniformizacji”<sup>38</sup>, ukazuje nam nasze miejsce w szeregu, to czego powinniśmy od siebie wymagać, a przede wszystkim czego wymagają od nas inni. Człowiek został uwięziony w różnego typu społecznych konwenansach. Wpoił sobie do głowy poczucie winy z powodu odbiegania od społecznego ideału. „*Porównywanie się* – oto główne nieszczęście i główny grzech pierworodny człowieka żyjącego w naszych społeczeństwach. Nieszczęście: człowiek, który się porównuje, jest niezmiennie nieszczęśliwy – istnieć będzie zawsze ktoś bogatszy, a jeśli ja jestem najbogatszy, to nie będę

<sup>35</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 34.

<sup>36</sup> Jednocześnie trzeba jednak zaznaczyć, iż religia dla Rousseau nie miała wymiaru uniwersalnego, była religią państwową, której głównym zadaniem miało być wpajanie cech niezbędnych każdemu obywatelowi. Wyróżnił on bowiem trzy rodzaje religii. Pierwsza – religia człowieka, jest „czystą i prostą religią Ewangelii, prawdziwym teizmem, który można nazwać boskim prawem naturalnym” (s. 102). Druga – religia, która miała działać w służbie państwa. „posiada swoje własne dogmaty, własne ceremonie, własny kult zewnętrzny, ustanowiony prawem, a poza jednym narodem, który ją wyznaje, wszystko jest dla niej niewierne, obce, barbarzyńskie” (Tamże). Trzecia nadaje ludziom dwa systemy prawodawcze, „dwie głowy, dwie ojczyzny, poddaje ich powinnościom sprzecznym i nie pozwala im być jednocześnie pobożnymi i obywatelami” (Tamże). Rousseau najwyżej ceni sobie ten drugi rodzaj religii, która umacnia w człowieku jeden system wartościowania, system pomocny państwu w spełnianiu swej roli.

<sup>37</sup> J. J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, dz. cyt., s. 27-8.

<sup>38</sup> B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 32.

najpiękniejszy i najinteligentniejszy. Grzech: człowiek, który się porównuje jest zawsze zepsuty lub znajduje się na granicy zepsucia, (...) jego zewnątrz nie będzie nigdy zgadzać się z jego wewnątrz, a jego życie pozostanie oszustwem. (...) człowiek, który się porównuje, to człowiek, który w stosunkach z innymi myśli wyłącznie o sobie, a w swoich stosunkach ze sobą myśli wyłącznie o innych<sup>39</sup>. Po tak pięknym opisie tego stanu przez Pierre'a Manenta należałoby już zamilknąć. Trzeba by jednak teraz powrócić do pytania, które tak długi cytat sprowokowało, a mianowicie, w jaki sposób Rousseau wyobrażał sobie naprawę tego stanu. Czy jest ona w ogóle możliwa? Czy nie oznaczałaby ona powrotu do stanu przedspołecznego? A jeśli tak, to czy jest to możliwe? Według Rousseau – nie jest, ale można sytuację nieco naprawić, tak by egzystencja opierała się na jak największej równości, „umowa zasadnicza, zamiast niszczyć wolność naturalną, przeciwnie, stawia w miejsce pochodzącej z natury nierówności fizycznej między ludźmi równość moralną i prawowitą i że wszyscy, pozostając nierównymi co do siły lub umysłu, stają się równymi przez układ i przez prawo<sup>40</sup>. Jak pisze Bronisław Baczko, „kiedy lud pozostawi się samemu sobie, to w prostocie swych obyczajów jest on najbliższy naturze<sup>41</sup>. Tak więc, o ile społeczeństwo przyniosło jednostce ból i zwątpienie, to sama instytucja umowy społecznej jest w stanie zniwelować, według Rousseau, te negatywne efekty poprzez ustanowienie potencjalnej równości. Jak pisze Rousseau, „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; zmienić ustrój człowieka, aby go wzmocnić. (...) Słowem, powinien on odebrać człowiekowi jego własne siły, aby mu udzielić sił cudzych, z których nie mógłby korzystać bez pomocy drugiego<sup>42</sup>. Tak więc jednostka, która do tej pory czerpała przyjemność ze swej *przejrzystości*, a która utraciła ją bezpowrotnie wraz z założeniem społeczeństwa, może zbliżyć się ku swej naturze żyjąc we wspólnocie, w której współżycie obywateli będzie harmonijne i nie narażone na sprzeczności interesów, niepodzielone. Człowiek jako obywatel będzie stanowił jedność poprzez równość wraz z innymi współobywatelami.

<sup>39</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 101.

<sup>40</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 25.

<sup>41</sup> B. Baczko, *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 173

<sup>42</sup> J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 37.

Równość praw, ale również i równość pragnień<sup>43</sup>. Tutaj właśnie niezbędna jest wola powszechna, która zbliża do siebie wszystkich poprzez uzewnętrznienie czegoś, co im wszystkim jest wspólne, czyli interesu, który zaspokoić ma najbardziej bliskie ich naturze, ich istocie, dążenia.

Wola powszechna stanowi jeden z najbardziej zawiłych wątków rozważań Jana Jakuba Rousseau. Problemem przede wszystkim jest fakt, że tak istotna konstrukcja stanowi dla niego nie osobny przedmiot rozważań, ale jedynie narzędzie, którym posługuje się w celu scharakteryzowania idealnego ustroju społecznego. Rousseau nie przedstawia nigdzie spójnej, jednolitej wykładni tego, jak wolę powszechną należy interpretować. Zdaje się, iż za najważniejszą w zrozumieniu jej istoty uznał rolę intuicji, jako środka pozwalającego na „ujrzenie” tej idealnej jedności wszystkich ludzi danej społeczności, na „wycucie” tej spójności ludzkich dążeń i szczęścia, jakie człowiek może czerpać z uniformizacji swego sposobu myślenia. Rousseau w woli powszechnej widział sposób na zapewnienie człowiekowi spokoju wewnętrznego poprzez znalezienie mu miejsca jego przynależności i zakończenia jego bolesnej tułaczki po świecie stworzonym przez naukowców, filozofów, artystów – świecie niepewności. Dlatego też Rousseau tak duży nacisk kładzie na potrzebę kierowania się swoimi emocjami, na negację możliwości rozumowych człowieka. Zdaje się, iż chce on czytelnikowi swych dzieł powiedzieć, iż tego stanu powszechnej szczęśliwości poprzez jedność nie da się zrozumieć. Ten stan po prostu trzeba poczuć.

---

<sup>43</sup> Podobnego zdania jest także Mac Iver, który uważa, iż Rousseau „proklamował zwierzchnictwo elementu powszechnego w człowieku (*the common in man*), nie zaś zwierzchnictwo przeciętnego człowieka (*the common man*), jak to niektórzy utrzymują. Dla Rousseau interesy prywatne były interesami powierzchownymi (...). Dla Rousseau element powszechny nie jest wspólną miarą, ale wspólnym mianownikiem, całością, do której my wszyscy należymy” (A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau. Filozof demokracji społecznej*, dz. cyt., s. 186).