

M a r c i n K i l a n o w s k i

O granicach wolności i groźbie tyranii. J.J. Rousseau i jego krytycy

Słowa kluczowe: granice wolności, wolność starożytnych, wolność nowożytnych, wola, tyrania

Rousseau o potrzebie odnowy

W słynnym eseju *Rozprawa o naukach i sztukach* Rousseau próbuje odpowiedzieć na pytanie: czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów? Odpowiada przecząco. Nawołuje do spalenia bibliotek i zburzenia świątyń. Błędem byłoby jednak sądzić, że chce on zaproponować powrót do stanu natury. Chce nam jedynie zwrócić uwagę na coś, co utraciliśmy. I dlatego pisze:

Astronomię spłodził zabobon; wiedzę retoryczną – ambicja, nienawiść, kłamstwo, pochlebstwo; geometrię – chciwość; nauki o przyrodzie – próżna ciekawość; wszystkie, łącznie z etyką – pycha ludzka. Powstanie swe więc zawdzięczają sztuki i nauki naszym przywarom; mniej byśmy powątpiewali o ich korzyści, gdyby zawdzięczały je naszym cnotom¹.

Otóż problemem, na który zwraca uwagę Rousseau, jest brak cnoty, która towarzyszyłaby nam przy zdobywaniu wiedzy, tworzeniu nauki i sztuki. Nasze dusze wypaczyły się, gdy zaczęła nami kierować próżna ciekawość i powierzchowność, skłaniające nas do kompilowania wiedzy, a nie pogłębiania jej. Doszło jednocześnie do rozluźnienia obyczajów, będącego nieuchronnym

¹ J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 25.

następstwem zbytku, prowadzącego do zepsucia smaku². Co gorsza, stan ten pogłębiał się, bowiem wychowanie też było wypaczone – „wprost obłąkane”. To wychowanie – jak pisze Rousseau – „od pierwszych lat przyozdabia nasz umysł, a nasz sąd o rzeczach wypacza”³. Dzięki niemu dzieci potrafią układać wiersze, które ledwo rozumieją; „nie umiając odróżnić błędu od prawdy posiadają sztukę pozwalającą, w drodze podchwytliwej argumentacji, drugim uniemożliwiać ich rozpoznanie; ale co znaczą słowa *wspaniałomyślność, sprawiedliwość, umiarkowanie, ludzkość, męstwo*, tego wiedzieć nie będą (...)”⁴.

Rousseau dopełnia krytyki czasów mu współczesnych pisząc, że jesteśmy jak stado, które zwie się społeczeństwem, a wśród „nieustającego przymusu ludzie składający się na to stado (...) w tych samych okolicznościach będą wszyscy robili to samo, o ile ich nie odwiodą jakieś potężniejsze pobudki”⁵.

Ta druzgocąca krytyka kończy się jednak słowami pozostawiającymi nadzieję. Jest szansa na odnowę oblicza nauki i wiedzy, poprzez oddanie jej w ręce tych, którzy będą w stanie pójść samodzielnie w ślady Kartezjusza czy Newtona. Czytamy:

Jeśli więc niektórym ludziom należy pozwolić na oddawanie się studiom naukowym i artystycznym, to tym tylko, którzy się poczują na siłach pójść samodzielnie w ich ślady i posunąć się dalej niż oni; tych to nielicznych jest rzeczą wznosić pomniki na chwałę ducha ludzkiego⁶.

Filozof dodaje jednak rozważnie:

Lecz jeśli się chce, by ich geniusz wznosił się na szczyt, trzeba, by szczyt ten ukazywał się już ich nadziejom; (...) ludzi wielkich tworzą wielkie okazje. Niech monarchowie się nie wahają dopuścić do rady swej ludzi zdolnych im doradzić najlepiej (...)⁷.

Krótko mówiąc, Rousseau chciałby odnowy wiedzy, nauki, ale także edukacji, by dzieci nasze wiedziały już, co znaczą słowa: *wspaniałomyślność, ludzkość, sprawiedliwość*, a nie uczyły się na pamięć i bezmyślnie deklamowały wiersze. Nie on pierwszy jednak, i nie ostatni, na problem ten zwraca uwagę w swych tekstach. Podobne napominania spotykamy już u Marka Aureliusza i nie tak dawno ponownie wypowiedane były przez Karla Poppera. Pierwszy

² Tamże, s. 31.

³ Tamże, s. 34.

⁴ Tamże, s. 35.

⁵ Tamże, s. 14.

⁶ Tamże, s. 42.

⁷ Tamże.

nawoływał, że nie należy „postępować jako dzieci rodziców” i powtarzać bezmyślnie, co nam wpojono; drugi twierdził, że nauczać należy tak, aby nie szkodzić, aby uniezależnić od siebie – uczyć myślenia, a nie jedynych obiektywnych i niezmiennych prawd⁸. Lecz jeśli niedawno Popper znów wypowiadał tę samą myśl, co Rousseau, to zadać możemy pytanie: dlaczego nic się nie zmieniło od jego czasów w postrzeganiu tego, jak uprawia się naukę, czy też jaką rolę powinna pełnić edukacja? Otóż nic się nie zmieniło, bowiem problem tkwi między innymi już w samym myśleniu Rousseau, który swoje rozważania oparł na zbyt abstrakcyjnym rozumieniu kategorii wolności, jednostki i społeczeństwa. To rozumienie towarzyszy nam nieustannie do dziś, nie pozwalając dostrzec, że to właśnie ono leży u podłoża naszych problemów. W niniejszym tekście chciałbym wskazać na abstrakcyjność myślenia Rousseau, które stało się naszym udziałem do dnia dzisiejszego, odwołując się między innymi do myśli Benjamina Constanta i Hannah Arendt. Chciałbym także nakreślić filozoficzną drogę, podążenie którą może pozwolić nam uniknąć powielania tych samych błędów.

Kłopoty z wolnością

Już pierwsze słowa *Umowy społecznej* Rousseau zapowiadają kłopoty. We wstępie pisze on, że zastanawiając się nad moralnym rozwojem ludzkości, dostrzegł, iż „wszystko wiąże się zasadniczo z polityką (...), żaden naród nie będzie nigdy czym innym, jak tylko tym, czym uczyni go charakter jego rządu”⁹. Można odczytywać te słowa jako wskazujące na kontekst sytuacji, który oddziałuje na jednostkę. Żaden naród – żaden człowiek – nie będzie niczym innym niż tym, czym zostanie uczyniony przez charakter swego rządu. Jednakże nie można przeoczyć faktu, że w takiej sytuacji wolność jednostki staje pod znakiem zapytania. Obserwacja taka może początkowo nie zgadzać się z poglądem Rousseau, że człowiek rodzi się wolny i nie można mu tej wolności odbierać, jednak dalsza analiza potwierdza początkową wątpliwość.

Idąc krok po kroku, można zauważyć, że według Rousseau wolność należy do ludzi od samego urodzenia i „nikomu poza nimi samymi nie wolno nią rozporządzać”¹⁰. Ze względu jednak na to, że żyjemy w wśród innych, powstaje dylemat, czy wolność można ograniczyć. Rousseau uważa, że problem ten

⁸ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Antyk, Kęty 2003, s. 38; K.R. Popper, *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, opr. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1993, s. 290.

⁹ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, PWN, Warszawa 1966, s. 1.

¹⁰ Tamże, s. 15. W innym miejscu Rousseau dodatkowo pisze: „Jeżeli istnieją więc niewolnicy z natury, to dlatego, że byli przedtem niewolnicy wbrew naturze. Siła stworzyła pierwszych niewolników, podłość utrwaliła ich istnienie”. Tamże, s. 12.

da się rozwiązać i przedstawia koncepcję umowy społecznej, która zdaniem jego pozwala znaleźć „formułę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka, i dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostawał równie wolny jak przedtem”¹¹. Słowa te wyraźnie wskazują, że Rousseau chciałby stworzyć takie warunki, w których jednostka i jej dobra byłyby chronione, oraz zapewnione byłoby jej bezpieczeństwo. Miałyby się ona połączyć ze wszystkimi, lecz słuchać tylko siebie i dodatkowo pozostać równie wolną jak poprzednio. Jak tego jednak dokonać? Przepis Rousseau jest następujący:

Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swą moc pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości¹².

Dodatkowo niezbędne jest doskonałe prawodawstwo, dzięki któremu:

wola partykularna, czyli indywidualna, nie powinna wcale istnieć, wola ciała rządowego powinna być jak najbardziej podporządkowana, a skutkiem tego wola powszechna, czyli zwierzchnicza, ma być zawsze panującym i jedynym nakazem dla wszystkich innych¹³.

Odnosząc się do tych słów, można powiedzieć, że przy takim dookreśleniu drogi dojścia do wymarzonej formuły stowarzyszenia, wydaje się, że pozostaje już tylko jedna możliwość, by jednostka – pomimo stowarzyszenia się z innymi – mogła „słuchać tylko siebie”. Będzie tak, jeśli jej własny głos będzie wiernie odzwierciedlać wolę powszechną. Oddając wszystko, co indywidualne, stanie się tym, co społeczne. Zlikwiduje konflikt w sobie przez podporządkowanie – przez rezygnację z woli indywidualnej. I za takim odczytaniem przemawiają kolejne słowa Rousseau, który pisze, że idzie o „zupełne oddanie się każdego członka, ze wszystkimi jego uprawnieniami, całej społeczności; kiedy bowiem każdy oddaje się całkowicie, sytuacja jest jednakowa dla wszystkich (...)”¹⁴. A wraz z naszym pełnym oddaniem się społeczności, przez co stawać się będziemy jej częścią składową, powstanie nowa sytuacja, która będzie opierała się na równości, jeżeli tylko nie dojdzie do jakichś wypaczeń. W takim ujęciu wydaje się jednak, że nie możemy osiągnąć jednego z wymienionych celów, jakim jest „pozostanie równie wolnym jak przedtem”. Jeżeli bowiem to „przedtem” ma odnosić się do stanu przed umową społeczną, to Rousseau nie udaje się takiego stwierdzenia obronić. Można by ewentualnie twierdzić, że

¹¹ Tamże, s. 21–22.

¹² Tamże, s. 23.

¹³ Tamże, s. 76.

¹⁴ Tamże, s. 22.

ilość wolności będzie równa poprzedniej, ale jej jakość i zakres z pewnością będą inne. I pewnie to właśnie miał Rousseau na myśli, zważywszy na kolejne jego słowa, że:

każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; a ponieważ każdy ze stowarzyszonych nabywa nad innymi te same prawa, które im względem siebie odstępuje, każdy uzyskuje ekwiwalent wszystkiego, co traci, i zdobywa więcej sił, aby zachować to, co ma¹⁵.

W wyniku powyższego tworzy się ciało zbiorowe, „uzyskujące przez ten akt swoją jedność, swoje wspólne «ja», swoje życie i wolę”¹⁶. Trzeba tylko zauważyć, że gdzieś po drodze gubi się sama jednostka w całej swej różnorodności. Dzieje się tak, bowiem zamiast dostrzegać złożoność jej doświadczenia wolności, Rousseau skupia się na pojęciu woli jako podstawy indywidualnej wolności. Innymi słowy, to, jak dookreśla jednostkę wpisującą się w więzy społeczne, wydaje się pozbawiać ją jej indywidualności – podporządkowuje jednostkę woli powszechnej. Pomimo tego, że Rousseau nazywa ten stan „równie wolnym” i opartym na samostanowieniu, jak stan przed zawarciem umowy społecznej, to jest to już jednak samostanowienie w wyznaczonej rzeczywistości „zupełnego oddania się”, a nie niezależności. W konsekwencji Rousseau – jak pisze Benjamin Constant – „przenosząc w czasy współczesne zakres kolektywnej zwierzchności przynależnej innym wiekom (...), dostarczył niemniej zgubnych pretekstów niejednej tyranii”¹⁷.

Benjamin Constanta wolność nowożytnych

Benjamin Constant zwrócił uwagę na myśl Rousseau, bowiem także próbował poradzić sobie z problemem wyznaczenia granic dla indywidualnej wolności. Nie zgadzał się jednak z propozycją Rousseau. Dla niego możliwość kolektywnego i bezpośredniego sprawowania władzy, przez uchwalanie praw, ferowanie wyroków, była charakterystyczna dla czasów starożytnych. Pomimo pozytywnego wymiaru tej „wolności kolektywnej”, pozwalającej na aktywne uczestnictwo w sprawowaniu władzy, miała ona też drugie, negatywne oblicze. Otóż jednostka była podporządkowana władzy ogółu. Według Constanta, w takim modelu „prywatne poczynania poddane są surowemu nadzorowi. Nie ma niczego, co by było wyrazem indywidualnej niezależności”¹⁸, istnieje tylko

¹⁵ Tamże, s. 22.

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, „Arka” 1992, nr 42 (6), s. 78.

¹⁸ Tamże, s. 74.

autorytet społeczności, który ogranicza wolę jednostki. Dla autora *O wolności starożytnych i nowożytnych* taki stan rzeczy to brak wolności, lub przynajmniej stan, w którym wolność realizowana jest w pewnym zakresie, podczas gdy w innym jej nie ma. Według Constanta, jednostka, będąc „władcą we wszystkich prawie sprawach publicznych, w życiu prywatnym jest jeszcze niewolnikiem”¹⁹. Takiego stanu rzeczy trzeba się strzec i należy szukać rozumienia wolności, które będzie odpowiadało naszym czasom.

Wolności starożytnych Constant przeciwstawia więc wolność nowożytnych, pozwalającą jednostce na bycie niezależną. Będąc zwolennikiem właśnie tej drugiej, pisze, że „niezależność jednostki jest najważniejszą ze współczesnych potrzeb. Nie należy więc nigdy żądać jej poświęcenia dla wolności politycznej”²⁰. Jednostka powinna podlegać tylko prawom i mieć swobodę działania, poruszania się, gromadzenia. Powinna móc w niezmałowany sposób oddawać się pomnażaniu majątku, wymianie handlowej, a przez to budować pokój. W wizji Constanta wszystko to zapewnione jest przez odpowiednie instytucje, których gwarancje stanowią o wolności jednostki. Lecz i w tym sielankowym obrazie tkwi problem. W tak opisaney rzeczywistości człowiek „sprawuje władzę tylko pozornie”, a „jednostka zagubiona w tłumie, prawie nigdy już nie dostrzega wpływu, jaki wywiera. Wola jej nigdy nie odciska się na zbiorowości”²¹. A wraz z jej zmarginalizowaniem, tak jak i u Rousseau, pojawia się groźba wystąpienia tyranii. I dostrzega to sam Constant.

Krótko mówiąc, Constant nie tylko dostrzega groźbę wystąpienia tyranii, jeśli by pójść w kierunku wskazywanym przez Rousseau, lecz i w swoim opisie świata groźbę pojawienia się takowej zauważa. Problemem nie jest dla niego dobrowolne podporządkowanie się przez jednostkę woli powszechnej, ale jej ciągle zatroskanie o sprawy prywatne. Problemem jest jej wycofanie ze świata publicznego, ze świata polityki. Broniąc niezależności jednostki, opartej na nowożytnym rozumieniu wolności, nie unika więc potencjalnych kłopotów, które pojawią się, gdy przyjdą tacy, którzy będą posługiwać się przesadami, wzbudzać w nas lęk, ogłupiać wulgarnymi uciechami, by nas upodlić i w ostateczności rządzić nami w despotyczny sposób²². A my, w takim przypadku – jak zauważa – „zaabsorbowani cieszeniem się naszą wolnością prywatną (...) zbyt łatwo możemy zrezygnować z należącego się nam prawa do udziału we władzy politycznej”²³.

W ostateczności Constant nawołuje do działania w sferze publicznej, by uchronić się przed groźbą tyranii czy dyktatury. Domaga się, byśmy naszą

¹⁹ Tamże. Constant świadom jest jednak, że starożytni nie znali pojęcia praw osobistych.

²⁰ Tamże, s. 79.

²¹ Tamże, s. 78.

²² Patrz tamże, s. 81.

²³ Tamże, s. 83.

wolność osobistą wzbogacali o wolność polityczną. Zaznacza, że nie trzeba rezygnować z wolności politycznej i pisze o niej w bardzo pozytywny sposób:

Wolność polityczna, dając wszystkim bez wyjątku obywatelom możność sprawowania pieczy nad najświętszymi ich interesami, poszerza ich umysły, uszlachetnia myśli, ustanawia między nimi rodzaj równości intelektualnej, będącej chwałą i potęgą narodu²⁴.

Po przeczytaniu tych słów zapytamy jednak, w jaki sposób działać w sferze publicznej, gdy weźmie się pod uwagę wcześniejsze wypowiedzi Constanta o naszej niezdolności wpływania na tę sferę? Czy działanie takie jest możliwe? Trudno odpowiedzieć na to pytanie na gruncie myśli Constanta, zwłaszcza gdy jedynym jego uzasadnieniem możliwości działania w sferze publicznej jest lakoniczne odwołanie się do obserwowalnego patriotyzmu triumfującego w miastach – i świadomości praw oraz konieczności zapewnienia im gwarancji, jaka „wypełnia sprawiedliwy i prawy umysł użytecznego rolnika i prawego kupca”²⁵. Uważa, że tych kilka słów pozwala mu napisać, że „wykazał”, iż „zamiast (...) rezygnować z którejś z tych dwóch rodzajów wolności, należy (...) nauczyć się godzić jedną z drugą”²⁶. Tylko że jeszcze stronę wcześniej pisał, że nasza organizacja wolności musi być inna niż wolności starożytnej, realizującej się poprzez działalność w przestrzeni publicznej, przez korzystanie z praw politycznych. Nasza organizacja musi być inna, bowiem „wolność, do której my jesteśmy przyzwyczajeni, tym bardziej będzie nam drogą, im więcej nasze życie polityczne pozostawi nam czasu na nasze prywatne interesy”²⁷. Jak więc godzić dwa rodzaje wolności, jeżeli celem naszym ma być „inna” wolność? Otóż Constant chciałby obu rodzajów wolności, lecz opowiada się jednym rodzajem i wraca do punktu wyjścia, gdy jeden rodzaj przedkłada nad drugi.

Rousseau i Constant – ten sam problem

Próbując poradzić sobie z groźbą tyranii, Constant udziela innej niż Rousseau odpowiedzi na pytanie, jak pogodzić to, co indywidualne, z tym, co społeczne, to, co prywatne, z tym, co publiczne – polityczne. U obu myślicieli jednostka jest przeciwstawiona społeczeństwu, wolność prywatna jest przeciwstawiona wolności politycznej – wolności w sferze publicznej – i w tym względzie jedna i druga myśl zawiera w sobie tę samą trudność. Constant w swych roz-

²⁴ Tamże, s. 81.

²⁵ Tamże, s. 83.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 82.

ważaniach, tak jak Rousseau, opiera się na podziale, który jest abstrakcyjny i sztuczny. I pomimo zapewnień Constanta, że „jesteśmy ludźmi nowożytnymi, pragnącymi korzystać ze swoich praw i rozwijać swoje zdolności w sposób, jaki się nam podoba nie szkodząc innym”²⁸, problem granic wolności i groźby tyranii nie znika, bowiem sposób rozumienia tych praw i wybierany kierunek rozwoju, pomimo powtarzania mantry o nieszkodzeniu innym, krzywdę i szkodę tę wyrządza.

Problem określenia granic wolności, a także groźba pojawienia się tyranii istnieją nadal, bowiem filozofia Constanta, choć można także powiedzieć, że tradycja liberalna, pomimo tego, że bronić chciały wolności jednostki, to poprzez zbyt abstrakcyjne myślenie o jednostce w ostateczności stały się dla jej rozwoju przeszkodą. Na zjawisko to zwraca uwagę Hannah Arendt w eseju *Co to jest wolność?*, w którym zarówno krytycznie ustosunkowuje się do filozoficznego projektu Rousseau, jak i krytycznie wypowiada się o myśli liberalnej. Warto zwrócić uwagę na tę krytykę, bowiem wydaje się, że na gruncie filozofii Arendt znaleźć możemy wskazówkę, w jakim kierunku podążać, by rozwikłać problem postawiony przez Rousseau i dostrzegany przez Constanta.

Arendt – od problemu do jego rozwiązania

Hannah Arendt uważa, że tradycja filozoficzna – „zamiast wyjaśniać, wypaczyła samą ideę wolności takiej, jaka dana jest w ludzkim doświadczeniu”, w wyniku czego doszło do „przeniesienia wolności z jej pierwotnego obszaru – a więc polityki i spraw międzyludzkich w ogóle – w obręb pewnej sfery wewnętrznej, zwanej wolą, gdzie miała być dostępna samoobserwacji podmiotu”²⁹. Wolę tę filozofowie uczynili centralną w ich rozważaniach na temat wolności, uznając ją, a nie działanie, za jej podstawę. Ideałem stało się „samowładztwo (...) nie liczące się z innymi ludźmi i zmierzające ostatecznie do roztoczenia bezwzględnej dominacji”³⁰. Wśród tych filozofów za najbardziej konsekwentnego przedstawiciela samowładztwa Arendt uważa Jeana-Jacques’a Rousseau.

To Rousseau – pisze Arendt – „wyprowadził idee samowładztwa bezpośrednio z woli, tak że zwierzchnictwo polityczne mógł postrzegać na obraz indywidualnej siły woli”³¹. Twierdził, „że władza musi być «suwerenna», to jest: niepodzielna, albowiem «podzielna wola byłaby czymś nie do przyjęcia»”³².

²⁸ Tamże, s. 80.

²⁹ H. Arendt, *Co to jest wolność?*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 177.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

Arendt uważa jednak, że rzeczywistość odrzuca taką teorię. Rousseau, jej zdaniem, wykazuje się niefrasobliwością i tworzy absurdy. Dla Arendt „utożsamienie wolności z samowładztwem stanowi najbardziej bodaj zgubną i groźną konsekwencję filozoficznego zrównania wolności z wolną wolą”³³. Uważa, że niebezpieczna jest idea, że wolnym jest się tylko wtedy, gdy jest się suwerenym i ma się niepodzielną władzę, zarówno gdy dotyczy to wolności jednostki, jak i wolności grupy. Odwoływać się do woli można, gdy chce się mieć monopol na władzę nad sobą (wola indywidualna) lub grupą (wola powszechna), lecz jeśli chce się być wolnym, to z idei woli i samowładztwa trzeba zrezygnować.

W świetle powyższych słów można by filozofię Rousseau określić filozofią zdobywania monopolu władzy i tworzenia warunków do jej utrzymania, zabiegania o bezpieczeństwo kosztem indywidualnej różnorodności i jednostkowej wolności, które w zderzeniu z innymi prowadzą do konfliktów. Filozofia taka wpisuje się tym samym w tradycję myślenia XVII- i XVIII-wiecznego, w ramach którego myśliciele polityczni utożsamiali wolność z bezpieczeństwem. Bezpieczeństwo „umożliwiała ich zdaniem wolność, a wolność oznaczała kwintesencję działań pojawiających się poza dziedziną polityki”³⁴. Takie zabieganie o bezpieczeństwo i tak rozumianą wolność prowadziło do zaniku dostrzegania jej znaczenia w przestrzeni publicznej – politycznej. Spychając wolność w głąb sfery prywatnej, myśliciele wspomnianego okresu przyczyniali się do wycofania jednostki ze świata. Błędnie przyjmowali, że wolność wewnętrzna jest czymś pierwotnym i że właściwą przestrzenią dla jej realizacji jest wewnętrzna sfera świadomości. W konsekwencji – jak zaznacza Arendt – „wszystkie nasze teorie dotyczące tych spraw są zdominowane przez pogląd, wedle którego wolność jest daleko bardziej atrybutem woli i myśli, aniżeli działania”³⁵. Doprowadził do tego między innymi Rousseau, lecz także – o dziwo – myśl liberalna, która „wbrew swej nazwie przyczyniła się, niestety, do wygnania idei *libertas* z królestwa polityki (...)”³⁶. Polityka przestała zajmować się polityką – zderzaniem poglądów – a zajęła zapewnianiem bezpieczeństwa, zachowaniem życia, zaspokajaniem potrzeb (ekonomicznych i społecznych). I zaczęto akceptować zwodniczą myśl, że „prawdziwej wolności nie da się pogodzić z istnieniem społeczeństwa”, a zatem jej spełnienie może się dokonać tylko poza obrębem świata społecznego”³⁷.

³³ Tamże, s. 200.

³⁴ Tamże, s. 182.

³⁵ Tamże, s. 189. I jest tak również dziś – za przykład można podać „ochronę” pierwszej generacji praw człowieka, a niewielkie zrozumienie dla konieczności ochrony drugiej generacji.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

Już na podstawie tej krytyki można dostrzec, w jakim kierunku będzie podążało myślenie Arendt. Wolność jest dla niej niezbędna dla pojawienia się polityki. Wolność i polityka muszą współistnieć. Jednej bez drugiej nie ma. Nawzajem są dla siebie warunkiem istnienia. To konieczne współistnienie nie jest dziś jednak dla nas oczywiste i z tego zdaje sobie sprawę Arendt. Myślmy raczej, że wolność jest tym, co możemy pielęgnować w zaciszu swych czterech ścian, w obrębie sfery prywatnej, że „zaczyna się tam, gdzie kończy się polityka”³⁸. Nic bardziej mylnego. Wolni stajemy się dzięki naszemu działaniu w przestrzeni publicznej, politycznej, poprzez wchodzenie w interakcje z innymi. Ta przestrzeń publiczna, czy też sfera publiczna, sięga poza sprawy prywatne zogniskowane na trosce o rodzinę i ochronę procesów życiowych. W polityce bowiem, jak pisze Arendt, „nie idzie o życie, lecz o świat”³⁹. A świat ten możemy kreować, bowiem wszyscy ludzie dzięki „podwójnemu darowi wolności i działania mogą ustanowić własną rzeczywistość”⁴⁰. Nie musimy się zgadzać na to, jakim go zastaliśmy. Możemy go zmienić. Dzięki takiemu działaniu człowiek w ogóle istnieje. I może przeciwstawić się, gdy przychodzą ci, którzy chcą dookreślić jego świat według swojej totalitarnej wizji tego, jaki powinien on być.

Wartościowe intuicje Rousseau i Constanta

Wyciągając wnioski ze swych analiz, Hannah Arendt twierdzi, że zależność „między polityką i wolnością kłóci się (...) z teoriami społecznymi powstałymi w epoce nowożytnej (...)”⁴¹. Dzieje się tak między innymi, bowiem Rousseau wprowadził abstrakcyjny podział na indywidualną i zbiorową wolę, nie dostrzegając, że działanie nie wypływa albo z jednej, albo z drugiej, ale że jest efektem spotkania – interakcji – tych, którzy są ich wyrazicielami. Poza tym nie ma wolnego działania bez wkroczenia w przestrzeń społeczną, polityczną, publiczną. Wolność uzyskujemy dopiero przez zaistnienie w przestrzeni publicznej.

W świetle tych rozważań warto zadać pytanie, czy Arendt w pełni słusznie krytykuje Rousseau za koncepcję woli powszechnej, gdy pisze krytycznie o jednostce mającej podporządkować się tej woli. Jeśli zwróci się uwagę na to, co Rousseau twierdzi o demokracji, to widać, że nie jest on aż tak całkowicie oderwany od rzeczywistości i od ludzkiego doświadczenia. Wyrazem tego może być jego przestroga, że „nie ma rządu tak narażonego na wojny

³⁸ Tamże, s. 182.

³⁹ Tamże, s. 190.

⁴⁰ Tamże, s. 208.

⁴¹ Tamże, s. 191.

domowe i zaburzenia wewnętrzne, jak właśnie rząd demokratyczny (...); żaden inny rząd nie dąży tak silnie i stale do zmiany ustroju i zachowanie żadnego ustroju nie wymaga większej czujności i odwagi (...)"⁴². Innymi słowy, podporządkowanie się woli powszechnej w demokracji nie powinno prowadzić do stagnacji i można by powiedzieć, że niezbędne jest zaangażowanie, by chronić ją przed zawirowaniami i konfliktami wywoływanymi przez mącające spokój indywidualne dążenia.

Trzeba przyznać, że Rousseau wyraźnie dostrzega potencjalne problemy i ich instytucjonalne podłoże, także w zakresie edukacji, jak zostało to już wspomniane na wstępie. To samo widzimy u Constanta, który uważa, że instytucje powinny nas wzywać „do współdziałania w sprawowaniu władzy, (...) zagwarantować (...) prawo do kontroli i nadzoru poprzez wyrażanie opinii”⁴³, a w efekcie swego działania mają „dokończyć moralnej edukacji obywateli”⁴⁴ i podnosić ich „do najwyższej godności moralnej”⁴⁵. Krótko mówiąc, Rousseau i Constant dostrzegają przestrzeń dla działania i konieczność, by była ona wykorzystana. Problem jednak w tym, że w niewystarczający sposób dostrzegają, że działanie powinno być także indywidualne, a nie jedynie wypływać od instytucji państwowych czy rządu. Dlatego można powiedzieć, że i w obrębie ich filozofii – pomimo zbyt abstrakcyjnego ujęcia roli jednostki i rozumienia wolności – dostrzec można pewne wartościowe intuicje. Niestety nie zostają one wystarczająco rozwinięte. Dokonuje tego Hannah Arendt, co może prowadzić do rozwiązania rozważanych przez Rousseau i Constanta problemów.

Podsumowanie

Na zakończenie warto przytoczyć słowa Rousseau: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”⁴⁶. Otóż jest tak, ponieważ filozofowie tacy jak Rousseau w pewnym stopniu przyczynili się do tego. Człowiek jest w okowach nie tylko fizycznych, ale także intelektualnych, które nie pozwalają mu zauważyć, że nie wystarczy zmienić warunków zewnętrznych, instytucjonalnych, by zmienić swój los. Niezbędne jest także uwolnienie człowieka od filozoficznych rozstrzygnięć, które stanowią podstawę jego funkcjonowania w świecie: myślenia o sobie, o innych, działania, które jednak częstokroć nie jest działaniem, ale powielaniem. Niezbędne jest uwolnienie – jak mówi Popper – z „histerycznego” i przesadnego podkreślania „napięcia między jednostką

⁴² J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 81.

⁴³ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych...*, s. 84.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 33.

⁴⁶ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s. 9.

i zbiorowością⁴⁷. Zwraca uwagę na tę kwestię również John Dewey, jak i współczesna myśl pragmatyczna⁴⁸. Niestety w naszych działaniach za dużo jest wycofania, samowładztwa i opierania się na dualizmie jednostka–społeczeństwo⁴⁹.

W takich okolicznościach, dla dodania sobie otuchy można by wskazywać na postęp cywilizacyjny, jak czyni to Constant. Pisze on, że „postęp cywilizacyjny, przemiany dokonane w ciągu wieków nakazują władzy większy szacunek dla zwyczajów, uczuć, niezależności jednostek. Wszystko to powinna ona traktować ostrożniejszą i lżejszą ręką”⁵⁰. I ma Constant w pewnym sensie rację, tylko że wszystko zależy od tego, kogo uważamy za władzę. Nie powinna to być „wola powszechna”, której mielibyśmy się podporządkować, ani sfera polityczna, która wolna byłaby od zaangażowania jednostek – wycofanych w głąb swych sfer prywatnych i z trudem porywających się na próby zaangażowania w dzieło rządzenia. Władzą jesteśmy my – wolni tylko wtedy, gdy działamy – jak uważa Arendt. Powinniśmy brać pod uwagę, że to człowiek jest początkiem i że daje początek. Jeśli tak się nie stanie, to „wówczas szanse na to, że jutro będzie tak samo jak wczoraj, są zawsze ogromne”⁵¹. Nadal możemy być podlegli woli powszechnej lub zepchnięci w cień swych sfer prywatnych, a inni w tym czasie będą tworzyć świat – z nami, ale bez nas i nie dla nas.

Bibliografia

- Arendt H., *Co to jest wolność?*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.
- Aureliusz M., *Rozmyślenia*, Antyk, Kęty 2003.
- Constant B., *O wolności starożytnych i nowożytnych*, „Arka” 1992, nr 42 (6), s. 73–85.
- Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, opr. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1993.
- Rousseau J.J., *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, PWN, Warszawa 1966.

⁴⁷ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte...*, s. 289.

⁴⁸ Patrz: J. Dewey, *Individualism, Old and New*, Collected Works of John Dewey, The Later Works: 1925–1953, t. 5, Souther Illinois Press, Carbondale and Edwardsville 1991.

⁴⁹ Patrz: M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności*, „Przegląd Filozoficzny” 2009, nr 1.

⁵⁰ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych...*, s. 84.

⁵¹ H. Arendt, *Co to jest wolność?...*, s. 207.

Streszczenie

Odczytując powierzchownie Rousseau, można wyciągnąć wniosek, iż jest on zapamiętałym krytykiem wiedzy, nauki i sztuki. W swej *Rozprawie o naukach i sztukach* nawołuje do spalenia bibliotek i zburzenia świątyń. Błędem byłoby jednak sądzić, że chce on zaproponować powrót do stanu natury. Nie to jest jego intencją. Pragnie odnowy oblicza nauki i wiedzy. Chciałby, by zajmowali się nią ci, którzy będą w stanie pójść samodzielnie w ślady Kartezjusza czy Newtona. Chciałby też odnowy edukacji, aby dzieci nasze wiedziały już, co znaczą słowa: wspinałomyślność, ludzkość, sprawiedliwość, a nie bezmyślnie deklamowały wiersze. Nie on jeden stawiał to sobie za cel. Podobne napominania spotykamy już u Marka Aureliusza, a niedawno u Karla Poppera. Zadać możemy pytanie, dlaczego nic się nie zmieniło od czasów Rousseau w postrzeganiu roli nauki czy roli, jaką powinna pełnić edukacja? Problem tkwi już w samym myśleniu Rousseau, który swoje rozważania oparł na zbyt abstrakcyjnym rozumieniu kategorii wolności, równości i jednostki. To rozumienie towarzyszy nam nieustannie do dziś, nie pozwalając dostrzec, że to właśnie ono leży u podłoża naszych problemów. W swym wystąpieniu chciałbym wskazać na abstrakcyjność myślenia Rousseau, które stało się naszym udziałem do dnia dzisiejszego. Chciałbym także wskazać filozoficzną drogę, która pozwoli nam uniknąć powielania tych samych błędów – po wcześniejszym odniesieniu się do myśli Benjamina Constanta i Hannah Arendt.