

I. ROZPRAWY

MARIA ZMIERCZAK (Poznań)

Jan Jakub Rousseau — rzecznik totalitaryzmu czy liberalnej demokracji?

I. Przypadająca w tym roku 200 rocznica Wielkiej Rewolucji Francuskiej stanowi dogodną okazję do refleksji nad dziełem Jana Jakuba Rousseau. Zagadnienie wpływu idei Rousseau na dzieło rewolucji od dwóch wieków jest przedmiotem sporów historyków i filozofów; jedni uważali ten wpływ za oczywisty, inni go negowali. Do tych ostatnich należał np. Georg Jellinek, który dobitnie stwierdzał, iż Deklaracja Praw Człowiek i Obywatela z roku 1789 powstała w opozycji do idei zawartych w *Umowie społecznej*¹. To samo twierdził francuski historyk literatury, Daniel Mornet, który na dowód, iż idee polityczne samotnika z Ermenonville były nieznane francuskiemu społeczeństwu, przytaczał wyniki kwerendy w katalogach prywatnych bibliotek francuskich z lat 1750 - 1780: doliczył się w nich 41 egzemplarzy *Listów politycznych* Woltera i aż 185 egzemplarzy *Nowej Heloizy*, ale ani razu nie spotkał *Umowy społecznej*². Niektórzy badacze wywodzili, że Rousseau bardziej wpłynął na postawy kontrrewolucjonistów niż działacze rewolucji³. Przykładem oceny z gruntu odmiennej może być znane powiedzenie Henryka Heinego: „Zapamiętajcie to sobie, dumni ludzie czynu: jesteście niczym, jak tylko nieświadomymi pomocnikami myślicieli, którzy często w pokornej ciszy wskazali wam dokładnie wszystkie wasze czyny. Maksymilian Robespierre był tylko ręką Jana Jakuba Rousseau, krwawą ręką, która z łona Czasu wydarła plód, którego duszę stworzył Rousseau”⁴. Wydaje się, że Heine miał więcej racji — Rousseau niewątpliwie stanowił inspi-

¹ G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* (2, wyd.), Leipzig 1904, s. 7.

² D. Mornet, *Les enseignements des bibliothèques privées 1750 - 1780*, w: *Revue de l'Histoire littéraire de la France XVII* (1910), s. 449 - 95.

³ Teza J. McDonald, *Rousseau and the French Revolution 1762 - 91*, London 1965, passim.

⁴ Cyt. za J. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln u. Opladen 1961, s. 14.

rację dla Robespierre'a i jakobinów⁵, podobnie jak jego powieści tworzyły klimat epoki oświecenia. Jeżeli nawet nie czytano dokładnie jego dzieł politycznych, do czego zresztą przyczyniła się cenzura i zakaz ich rozpowszechniania, to przecież już przed rewolucją odbywano prawdziwe pielgrzymki do grobu filozofa na Île de Peupliers w Ermenonville. Od 1789 r. wydawano masowo popularne, często skracane i przerabiane dzieła Jana Jakuba, a także praktykowano głośne publiczne lektury *Umowy społecznej*. W 1790 r. popiersie filozofa umieszczono w sali obrad Zgromadzenia Narodowego, rząd termidoriański zaś zorganizował 18 Vendémiaire'a roku III uroczyste przeniesienie prochów pisarza do Panteonu. Podczas świetnej ceremonii na aksamitnej poduszce niesiono egzemplarz *Umowy społecznej*⁶. Słowem — jest wiele powodów, by imię Jana Jakuba Rousseau wiązać z rewolucją burżuazyjną we Francji. Problem polega na tym, że dzieło Jana Jakuba po dziś dzień nie doczekało się jednolitej interpretacji, spór zaś o oddziaływanie jego idei jest tylko pochodną sporu o treści w nim zawarte.

Z jednej strony wszyscy uznają wielkość filozofa, nikt nie odmawia mu miana klasyka, tak było od dawna. Cenili go Kant i Goethe, Emile Durkheim uznał Rousseau za ojca socjologii, a Claude-Lévy Strauss za „ojca antropologii kulturowej”⁷. W podręczniku Grzegorza Leopolda Seidlera czytamy: „Rousseau należy do najoryginalniejszych, najgłębszych myślicieli, a jego rozważania na temat jednostki i społeczeństwa mają zasadnicze znaczenie w dziejach nowożytnej myśli politycznej”⁸. Jest to jednak jeden z tych klasyków, których twórczość stanowi przedmiot zajadłych polemik, namiętnych oskarżeń i równie zaangażowanej obrony.

Można wskazać kilka przyczyn takiego stanu rzeczy. Pierwszą z nich jest wielka różnorodność twórczości Jana Jakuba Rousseau, który był nie tylko filozofem i pisarzem politycznym, ale także literatem i poetą,

⁵ Por. E. Rostworowski, *Historia powszechna, Wiek XVIII*, Warszawa 1930, s. 355: „Jan Jakub stał się prorokiem nadchodzącej »rewolucyjnej ery«, a jego książki *Discours sur l'origine de l'inégalité ...* i *Du contrat social ...* stały się brewiarzem francuskich rewolucjonistów”.

⁶ O kulcie Rousseau w dobie rewolucji pisze J. Miller, *Rousseau. Dreamer of Democracy*, Yale University Press, New Haven a. London 1984, s. 132–164. Ale np. Helga Grebing tak ocenia ten kult: „Die französischen Revolutionäre von 1789 haben Rousseaus politische Philosophie kaum gekannt. Es gab zwar einen Rousseau-Kult, aber keine exakte Rezeption seiner Theorien. Und in dem, was bekannt war, wurde in vielen Punkten bewußt oder unbewußt von Rousseau abgewichen [...]” (por. H. Grebing, *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus. Eine falsche Gleichung*, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1971, s. 59 (Kohlhammer Urban Taschenbücher, Bd. 819).

⁷ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 105.

⁸ G. L. Seidler, *Przedmarksowska myśl polityczna*, Kraków 1974, s. 542, także E. Rostworowski (o.c., s. 933) wysoko ocenia rangę Rousseau jako filozofa.

autorem głośnej powieści *Julie ou la nouvelle Héloïse*, komedii *Narcyz*, opery *Wróżek wiejski*, skandalizujących *Wyznań* i uznanych za nowy gatunek literacki *Marzeń samotnego wędrowca*⁹. Silna jest pokusa i liczne są próby interpretacji całości dzieła Jana Jakuba Rousseau w ramach i pojęciach literatury, przede wszystkim jako romantyka, rzecznika sentymentalizmu i indywidualizmu¹⁰.

Po drugie Rousseau był z pewnością indywidualnością nietypową, osobą skłóconą z życiem — prawdą, że niełatwym — i z ludźmi; był hipochondrykiem opanowanym przez obsesję wrogości otoczenia. Silna była i jest pokusa, by twórczość Jana Jakuba interpretować przez pryzmat jego doświadczeń osobistych: w końcu budzi ciekawość człowiek, który napisał najgłośniejszą w swoich czasach książkę o wychowaniu i umieścił pięcioro własnych dzieci w przytułku, powołując się przy tym po latach na poczucie obywatelskiego obowiązku¹¹. Stąd liczne są interpretacje twórczości Rousseau w kategoriach analizy osobowości, od bardziej literackich, jak np. interpretacja Starobinskiego¹², przez psychoanalityczne, freudowskie po psychiatryczne¹³. Są badacze, którzy podkreślają różnorodność i niespójność myśli Jana Jakuba Rousseau¹⁴, są i tacy, którzy starają się wykazać, iż jego poglądy stanowią całość zawar-

⁹ Por. E. Rzaǳkowska, *Wstęp*, s. I-LXXVI, *passim*, w: J. J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław, Biblioteka Narodowa, Seria II, nr 212.

¹⁰ Por. I. Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Boston 1919, oraz J. Voisine, *J.-J. Rousseau en Angleterre à l'époque romantique*, Paris 1956, *passim*.

¹¹ Por. J. J. Rousseau, *Wyznania*, Przełożył i wstępem opatrzył T. Żeleński (Boy), Biblioteka Klasyki Polskiej i Obcej, Warszawa 1978, t. II, s. 78 i n. Na s. 93 czytamy: „Nigdy, na jedną chwilę, Jan Jakub nie mógł być człowiekiem bez serca, bez uczucia, wynaturzonym ojcem. Mogłem się mylić, ale nie zakamienić się w ziemi [...]. Powierając dzieci wychowaniu publicznemu i przeznaczając je na to, aby zostały wieśniakami i robotnikami raczej niż awanturnikami i łowcami fortuny, sądziłem, że spełniam czyn dobrego obywatela i ojca; działałem we własnych oczach niby członek republiki Platona”. Jednak na s. 78 Rousseau pisze, iż był to jedyny środek zdolny ocalić jego honor.

¹² J. Starobinski, *Jean Jacques Rousseau — le transparence et l'obstacle*, Paris, Plon 1957, *passim*.

¹³ Jacques Borel (*Génie et folie de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1966, Librairie José Corti) przekonywał, że Rousseau pogrążał się w chorobie psychicznej podejrzliwości, Pierre-Paul Clément zaś (*Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'éros glorieux*, Thèse No 215 Université de Genève, Neuchâtel 1976, s. 509 i *passim*) wywodził, że na osobowości i twórczości Rousseau zaciążyły jego kompleksy winy, związane z faktem, iż matka zmarła po wydaniu go na świat.

¹⁴ Na przykład B. Baczko, *Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, *passim* (książka ukazała się też po niemiecku i francusku), G. G. Sabine, *A History of Political Philosophy*, New York 1956, J. Szacki, o.c., s. 108-109, także J. Baskiewicz i F. Ryszk, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1970, s. 264-265, piszą: „Jego dorobek pełen jest sprzeczności; opozycje wewnętrzne i oscylowanie stanowisk nadają dziełu Rousseau skomplikowaną wielowarstwowość”.

tą i konsekwentną¹⁵. Tak jedni jak i drudzy wysuwają na plan pierwszy rozmaite wątki: jedni podkreślają konserwatyzm i pesymizm filozofa¹⁶, inni — jego indywidualizm, przekonanie o naturalnej ludzkiej dobroci i zasadniczy optymizm¹⁷.

Atmosfera niezrozumienia towarzyszyła Janowi Jakubowi od dawna, on sam w swoich ostatnich pismach wołał o właściwe odczytanie jego idei¹⁸. W dwa lata po jego śmierci, de Peyrou zamieścił we wstępie do wydanych przez przyjaciół „dział wszystkich” Rousseau dedykację do jego cieni, w której wyrażał przekonanie, iż potomni pojmą jego intencje¹⁹. Tymczasem w 200 lat po śmierci Rousseau nadal aktualne jest stwierdzenie Karla Dietricha Erdmanna: „Jednym ukazuje się Rousseau jako rzecznik klasycznego ducha Rzymu, innym jako romantyk, jedni widzą w nim przedstawiciela absolutystycznej idei państwa, znów inni sądzą, że w jego filozofii znać podstawy myślowe liberalizmu”²⁰. Ten ostatni dylemat, mianowicie czy russowska koncepcja państwa i prawa prowadzi do totalitaryzmu czy też jej konsekwencją jest państwo liberalne, okazał się szczególnie istotny i trwały. Pora przyjrzeć się argumentacji, jaką posługiwano się w tym sporze, który szczególnie intensywnie rozwinął się po II wojnie światowej.

II. Przykładem rozumowania tych, dla których Jan Jakub Rousseau jest praojcem totalitaryzmu, może być następująca wypowiedź Bertranda Russella: „Od jego [Rousseau — M. Z.] czasów ci, którzy uważali się za reformatorów, dzielili się na dwie grupy: tych, którzy szli za nim, i tych, którzy szli za Lockiem. Czasami współpracowali ze sobą i wiele

¹⁵ Na przykład G. Lanson, *L'Unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Annales Jean-Jacques Rousseau, Paris 1912; J. Fabre, *Réalité et utopie dans la pensée de Rousseau*, w: tegoż, *Lumières et romantisme. Energie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris Librairie C. Klincksieck 1963, s. 101-130; E. H. Wright, *The Meaning of Rousseau*, London 1929, passim.

¹⁶ Przede wszystkim I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Neuwied 1962, passim.

¹⁷ Na przykład J. Miller, *Rousseau, Dreamer of Democracy*, o.c., passim.

¹⁸ Chodzi tu o dialogi *Rousseau juge de Jean-Jacques*, w których m.in. pisał: „l'on s'est obstiné à voir un promoteur de bouleversements et de troubles, dans l'homme du monde qui porte un plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales, et qui a le plus d'aversion pour les révolutions, et pour les ligueurs de toute espèce qui le lui rendent bien”. Tu cyt. za B. de Jouvénel, *Rousseau, évolutionniste pessimiste*, w: Annales de Philosophie Politique, 5. Rousseau et la philosophie politique, PUF, Paris 1965, s. 10

¹⁹ Du Peyrou, *Dédicace aux Manes de J. J. Rousseau* (1779), w: Collection complete de J. J. Rousseau, Citoyen de Genève, Sanson et Compagnie, MDCCLXXXII, s. 17: „Perce l'avenir, et vois nos arrière-neveux devenus meilleurs par tes écrits, les méditer en bénissant ton nom en pratiquant tes leçons”.

²⁰ K. D. Erdmann, *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der 'Religion civile')*, Berlin 1935, s. 8 („Historische Studien” Heft 271).

osób nie dostrzegało sprzeczności. Ale stopniowo sprzeczność stawała się coraz bardziej widoczna. W dzisiejszych czasach Hitler jest konsekwencją Rousseau; Roosevelt i Churchill — Locke'a"²¹. Tuż po wojnie konserwatywny historyk niemiecki, Gerhard Ritter, uważał, że faszyzm i nazizm stanowiły efekt idei Rewolucji Francuskiej i idei suwerenności ludu. Argumentował m.in., iż „powstałe jako konsekwencja rozwoju myśli Rousseau, demokratyczno-kolektywistyczne państwo okazało się nieograniczonym despotą”, a upadek prawa spowodowany był wprowadzaniem w życie zasady, w myśl której „skoro naród jest suwerenem, to prawem jest wszystko, co się narodowi podoba bądź co jest dlań korzystne”²². Bardzo duży rozgłos zyskała książka Jakuba Talmona (*The Rise of Totalitarian Democracy* z 1952 r.), w której Rousseau został przedstawiony jako ojciec totalitarnej demokracji, polegającej na tym, iż zakłada się możliwość zorganizowania idealnego społeczeństwa, gwarantującego szczęście każdej jednostki i w imię tego celu przyznaje się państwu nieograniczoną władzę²³. Talmon uważał przy tym, że totalitarna ideologia Rousseau wynikała z jego mesjanistycznego temperamentu i bez wahania stwierdzał, że „ostatnio mieliśmy kilka przykładów rzadkiej kombinacji psychicznego niedostosowania i totalitarnej ideologii”²⁴. Zauważyć tu można, że ta „totalitarna” interpretacja idei Rousseau bynajmniej nie ogranicza się do analiz historyków czy politologów; posługują się nią także politycy. W 1969 r. Helmut Schmidt, ówczesny minister spraw wewnętrznych RFN, stwierdzał, że prawicowy antyparlamentaryzm w tym kraju czerpie natchnienie z „radikalnie-totalitarnych elementów nauki Rousseau”²⁵. Całkiem niedawno wspominał w kontekście analizy *Umystu zniewolonego* o „złowrogich cieniach” Jana Jakuba Rousseau wybitny znawca literatury, Jerzy Ziomek²⁶. Podane przykłady świadczą o dużej popularności tej interpretacji. Uzasadnień dla twierdzenia, że teoria państwa Jana Jakuba Rousseau prowadzi w prostej linii do totalitaryzmu, rozumianego jako reżim, w którym jednostka jest całkowicie podporządkowana państwu i nie posiada żadnych praw, doszukują się zwolennicy tej tezy w pismach politycznych Jana Jakuba Rousseau.

Należy do nich przede wszystkim *Umowa społeczna*, opublikowana

²¹ B. Russel, *A History of Western Philosophy*, New York 1945, s. 645.

²² G. Ritter, *Das deutsche Problem. Grundfragen deutschen Staatslebens gestern und heute*, München 1962, s. 47-48 (I wyd. 1948).

²³ J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Westdeutscher Verlag, Köln u. Opladen 1961, s. 1, 6, 34.

²⁴ Ibidem, s. 36.

²⁵ Podają za H. Grebing, o.c., s. 51-52.

²⁶ J. Ziomek, *Beta w oczach Mi. Glosa do Zniewolonego umystu*, w: „Res Publica”, R. II, 5 (11), 1988, s. 103. J. Chapman, *Rousseau — Totalitarian or Liberal?*, New York 1956, s. 74 nie bez racji zauważył: „There is hardly a disaster of a modern world which is not traced by someone to Rousseau”.

w 1762 r., a stanowiąca część nigdy nie dokończonych całości. Sam autor po latach tak pisał o powstaniu tego dzieła: „Z różnych prac na warsztatcie dziełem, które obmyślałem najdawniej, którym zajmowałem się z największym upodobaniem, nad którym byłbym chętnie pracował całe życie i które miało, wedle mnie, uwieńczyć mą reputację, były Instytucje Polityczne. Pierwszą myśl tego dzieła powziąłem jakieś trzydzieści lat wprzód, kiedy będąc w Wenecji miałem sposobność zauważyć wady tego tak bardzo wysławianego rządu. Od tego czasu horyzont mój rozszerzył się znacznie przez historyczne studia nad moralnym rozwojem ludzkości. [...] Tak więc owo wielkie zagadnienie najlepszego możliwego rządu zdawało mi się sprowadzać do tego problemu: jaki typ rządu najsposzniejszego jest, aby ukształtować naród najbardziej cnotliwy, oświecony, roztropny, słowem najlepszy, biorąc słowo w jego najwyższym znaczeniu? Zdawało mi się, że to zagadnienie styka się znowuż blisko (o ile w ogóle się od niego różni) z tym następnym: jaki jest rząd, który z natury swojej trzyma się zawsze najbliższej prawa? A stąd: co to jest prawo? i cały łańcuch zagadnień tej doniosłości”²⁷. Ten cytat dobrze oddaje całą problematykę pism politycznych Jana Jakuba Rousseau. Zaliczyć do nich trzeba jeszcze dwie rozprawy, wysłane na konkursy Akademii w Dijon, mianowicie *Rozprawę o naukach i sztukach* (1751) i *O pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (1753), artykuł napisany dla Encyklopedii Diderota pt. *Ekonomia polityczna* (1755), *Projekt konstytucji dla Korsyki* (1765) i *Uwagi nad rządem Polski* (1771 - 2). Nie brakło jednak rozważań o państwie w głośnej powieści dydaktycznej *Emile czyli o wychowaniu* (1762), a także w obfitej spuściźnie epistolograficznej genewskiego filozofa. Może warto w tym miejscu przypomnieć — w największym możliwym skrócie — zasadniczą linię rozumowania Jana Jakuba Rousseau. Punkt wyjścia stanowił dla Jana Jakuba stan natury, w którym człowiek żył samotnie, był absolutnym panem samego siebie i istotą z natury dobrą: podlegał bowiem jedynie dwom uczuciom, miłości samego siebie, nakazującej mu samozachowanie, oraz współczuciu (*pitié*). Różne przyczyny (ich analiza u Rousseau uchodzi za początki socjologii i antropologii²⁸), takie jak wzrost liczebny ludzkości, klęski żywiołowe, także rozwój umiejętności ludzkich sprawiły, że człowiek zaczął żyć w społeczeństwie, powstało także państwo. Jakkolwiek powrót do stanu natury uznał Rousseau za niemożliwy, to jednak życie w społeczeństwie i państwie opisał jako niewolę i nieszczęście ludzi. Zmienić ten stan rzeczy można — zdaniem Rousseau — jedynie przez oparcie życia w państwie na prawdziwej, jedynie racjonalnej formule umowy społecznej. Jest tylko jedna prawowita i możliwa do przyjęcia formuła takiego kontraktu, dająca się pogodzić z rozumem ludzkim. Przypomnijmy, że

²⁷ J. J. Rousseau, *Wyznania*, t. II, s. 145.

²⁸ Jerzy Szacki podkreśla socjologiczne walory analizy rozwoju społeczeństwa u Rousseau (por. *Historia myśli socjologicznej*, s. 106 - 107).

według Rousseau treść umowy zawierała „zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego uprawnieniami całej społeczności (*communauté*); kiedy bowiem każdy oddaje się całkowicie, sytuacja jest jednakowa dla wszystkich; a kiedy jest jednakowa dla wszystkich, nikomu na tym nie zależy, aby była uciążliwa dla innych”²⁹. Konsekwencją takiego założenia była nieograniczona, niepozbywalna i niepodzielna suwerenność ludu.

Krytycy Jana Jakuba Rousseau atakowali przede wszystkim samą formułę kontraktu społecznego, zwłaszcza owo zrzeczenie się przez jednostkę wszystkich praw, jakimi dysponowała w stanie natury. Rousseau podkreślał wielokrotnie ten warunek prawowitości umowy, m.in. pisał: „Każdy członek wspólnoty oddaje przy tworzeniu się jej, odpowiednio do swej sytuacji w danej chwili, samego siebie i wszystkie swoje siły, których część stanowią dobra posiadane”³⁰. Od najdawniejszych czasów stawiano Genewczykowi zarzut, iż w ten sposób pozbawił obywatela wszelkich praw, albowiem żadna władza, nawet władza ludu, nie może być nieograniczona: człowiek posiada pewne prawa z natury. Klasyczne argumenty wytoczył w początku XIX wieku Benjamin Constant, odrzucając suwerenność ludu, gdyż, jak twierdził, są granice, których żadna władza przekroczyć nie może, choćby wszyscy z wyjątkiem jednego człowieka na to się zgodzili³¹. Tym samym argumentem posługiwał się Jellinek, który wywodził, że Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, zakładająca istnienie nienaruszalnych, świętych i niepozbywalnych praw jednostki, jest z gruntu przeciwna idei nieograniczonej władzy suwerena. Konsekwencją umowy miało być „ubóstwienie państwa”, poddanie jednostki wszechwładzy zbiorowości: takie zarzuty wytoczyli m.in. Karl Brinkmann³², Jakub Talmon i Lester Crocker. Ten ostatni pisał m.in.: „Cóż za różnica, kiedy czyni się porównanie z instytucją rządu amerykańskiego, inspirowanego przez Locke’a i tradycję angielską! Tam prawa człowieka są jasno zdeklarowane; są broniące przeciw państwu,

²⁹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkowicz, w: J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim*, Warszawa 1966, Biblioteka Klasyków Filozofii, s. 22.

³⁰ Ibidem, s. 28.

³¹ Por. B. Constant, *Principes de politique applicable à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France*, w: *Cours de politique constitutionnelle ou collection des ouvrages publiées sur le gouvernement représentatif par B. Constant*, Avec une introduction et des notes par M. E. Laboulaye, Paris 1964, T. I, s. 23.

³² Por. K. Brinkmann, *Die Staatsauffassung Rousseaus* (w: Staat — Recht — Kultur. Festgabe für Ernst v. Hippel zu seinem 70. Geburtstag, Bonn 1965, s. 31–32): „Daß mit all dem der Individualismus verlassen und stattdessen zum Kollektivismus gelangt ist, erscheint eindeutig; genauso, daß es nicht mehr um den Nutzen wie das Glück des Einzelmenschen geht und um etwas insofern Vernünftiges. Wo daher der Kollektivismus oder — was auf dasselbe hinausläuft — der Totalitarismus verneint wird, geschieht das nicht überzeugend”.

przeciw większości, nawet przeciw ustawom. [...] Część wolności jest zachowana, część przekazana. Dla Rousseau wola indywidualna jest całkowicie wyeliminowana bądź zbyt po to, by odnaleźć wolność nową i totalną, uzyskaną przez przeobrażenie samego sensu tego słowa”³³.

Tenże autor dalej stwierdza, że założenie nieograniczonej suwerenności ludu prowadzi logicznie do możliwości np. pozbawienia praw Żydów, jeśli tylko większość uzna to za interes ogółu³⁴. Często cytowano samego Jana Jakuba na dowód, jak dalece ważne było dlań całkowite podporządkowanie jednostki państwu. W *Emilu* często można znaleźć podobne, jak następujący fragment: „Człowiek naturalny jest zaprzątnięty wyłącznie sobą, jest on jednostką liczebną, całością bezwzględną, która ustosunkowuje się jedynie do samej siebie albo swego bliźniego. Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, to jest ciała społecznego. Dobre są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne i przywieść jego ja do jednostki zbiorowej, tak, aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią jednostki i ażeby był wrażliwy tylko w łonie tej całości”³⁵. W tym miejscu Rousseau odwoływał się do przykładu owej Spartanki, której niewolnik przyniósł z pola bitwy wieść o śmierci syna, a ona miała rzec: „Nędzniku, nie o to pytałam, czy zwyciężyliśmy?”³⁶. Historyk idei, William Montgomery McGovern napisał nawet, że „doktryna faszystów [włoskich — M. Z.] to nic innego niż rozszerzenie idei pierwszy raz sformułowanej przez Rousseau. Dla Rousseau i faszystów państwo stanowi realną całość wyposażoną w duszę, umysł i wolę”³⁷. Nawet życzliwi Obywatelowi Genewy badacze przyznają, że jego pojęcie wolności wydaje się podejrzanie subiektywne, bardziej chodzi o odczucie wolności niż o jej istnienie³⁸. Inni wręcz zarzucają mu manipulowanie tym pojęciem, powołując się na rady, jakie dawał Rousseau wychowawcy Emila: „Niech [Emil — M. Z.] zawsze myśli, iż jest panem samego siebie, ale to ty

³³ L. C. Crocker, *Rousseau et la voie du totalitarisme*, w: *Annales de la Philosophie Politique*, 5. Rousseau et la philosophie politique, s. 105.

³⁴ Ibidem, s. 107.

³⁵ J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, cz. I, przełożył W. Husarski, Warszawa 1930, s. 9.

³⁶ Ibidem, s. 10.

³⁷ W. M. McGovern, *From Luther to Hitler. The History of Fascist-Nazi Political Philosophy*, London, Toronto, Bombay, Sydney 1946, s. 582.

³⁸ Na przykład J. Miller, *Rousseau. Dreamer of Democracy*, Yale University Press, New Haven and London 1984, s. 137: „There is nevertheless something disturbing about Rousseau's idea of freedom. Two problems seem to me especially troubling: the doctrine that the free will wants only the good; and the impression sometimes left that freedom, as a purely subjective feeling, may be passively enjoyed and covertly manipulated”.

nim zawsze bądź! Nie ma zniewolenia doskonalszego niż to, które zachowuje pozór wolności. Zniewala się w ten sposób nawet wolę”³⁹.

Zarzut totalitaryzmu w koncepcji państwa Jana Jakuba Rousseau opiera się także na analizie pojęcia woli powszechnej (*volonté générale*), zajmującego istotne miejsce w politycznych rozważaniach filozofa. Rousseau wielokrotnie podkreślał, że prawa (ustawy) mogą być jedynie wyrazem woli powszechnej, wola powszechna zaś może wyrażać jedynie wspólny interes. Jednakże nie jest jasne, w jaki sposób owa wola powszechna zostaje wyartykułowana. Z jednej strony Rousseau kategorycznie stwierdzał, iż nie może być ona deformowana wskutek działalności partii politycznych, z drugiej strony dopuszczał myśl, że prawa mogą być dziełem genialnego prawodawcy (Numa, Likurg i Mojżesz są podawani jako przykład genialnych prawodawców), ale dopuszcza też ideę, że nawet wola wszystkich niekoniecznie jest wyrazem woli powszechnej. Jan Jakub Rousseau stwierdzał wyraźnie: „Z powyższego wynika, że wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku pożytkowi ogółu; nie wynika stąd jednak, że obradom ludu przysługuje zawsze w równym stopniu trafność. [...] Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich (*volonté de tous*) a wolą powszechną; ta ostatnia ma na względzie interes wspólny, tamta — interes prywatny i jest tylko sumą woli poszczególnych ludzi”⁴⁰. Rozważania nad tym problemem doprowadziły Jakuba Talmona do stwierdzenia: „Ostatecznie wola powszechna jest dla Rousseau swego rodzaju matematyczną prawdą lub platońską ideą. Ma ona swoją własną, obiektywną egzystencję niezależnie od tego, czy zostanie dostrzeżona, czy też nie”⁴¹.

Innym, poważnym zarzutem pod adresem Rousseau jest nader krytyczna analiza jego tezy o konieczności istnienia w państwie religii obywatelskiej, której dogmaty ustalić jest prawem suwerena. Kto nie chciałby ich przyjąć, zasługiwałby na wygnanie z państwa; kto by je przyjął, lecz sprawował się tak, jakby w nie nie wierzył, zasługuje na karę śmierci⁴². Dogmaty owej religii obywatelskiej — proste i nieskomplikowane — wyłożył Jan Jakub Rousseau w *Wyznaniach wikarego sabaudzkiego*, niemniej jednak uważał, że państwo nie może istnieć bez religijnej podstawy⁴³.

³⁹ J. J. Rousseau, *Emile czyli o wychowaniu*, t. II, przełożył E. Zieliński, Lwów 1933, s. 121. L. G. Crocker sformułował swe zarzuty bardzo ostro: „N'oublions pas que la terminologie moderne (endoctrinement, thought control) n'existait pas; mais l'idée même est celle de Rousseau”, w: *Annales de Philosophie Politique*, s. 121.

⁴⁰ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 36.

⁴¹ J. L. Talmon, o.c., s. 37.

⁴² J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 164 i n.

⁴³ Por. J. J. Rousseau, *Emile*, t. II, s. 8–85 (Wyznanie wikarego sabaudzkiego). Na s. 3 czytamy: „Utrata religii prowadzi do zaniku poczucia wszelkich obowiązków”. O znaczeniu religii dla państwa w doktrynie Rousseau pisał obok

Lista zarzutów bynajmniej na tym się nie wyczerpuje. W praktycznych projektach, zawartych np. w *Uwagach nad rządem Polski czy Projekcie konstytucji dla Korsyki*, zalecał Rousseau utrzymanie hierarchii społecznej, przejęcie kontroli nad wychowaniem młodzieży przez państwo, ograniczenie handlu i rozwoju miast, których nie cierpiał⁴⁴, surową kontrolę obyczajów. Sam Rousseau pisał, że gdyby był władcą któregoś z afrykańskich krajów, to „... oświadczam że na granicy kraju postawiłbym szubienicę, i powiesiłbym bez wahania pierwszego Europejczyka, który odważyłby się wkroczyć i pierwszego obywatela, który próbowałby kraj opuścić”⁴⁵.

Nade wszystko jednak słynna formuła Rousseau, w myśl której egzekwowanie przez suwerena woli powszechnej jest niczym innym jak „zmuszeniem do wolności”, budziła przerażenie i uznawana była za kwintesencję jego totalitarnej teorii państwa⁴⁶.

III. Pora na przedstawienie argumentów obrony: nie brak przecież autorów, dla których Jan Jakub Rousseau pozostaje piewcą demokracji i wolności jednostki w państwie.

Do rzeczników tej ostatniej tezy należy jeden z czołowych eksponentów teorii totalitaryzmu, mianowicie Carl Joachim Friedrich. Podkreślał on, że państwo totalitarne jest zjawiskiem dwudziestowiecznym, dysponującym nowoczesnymi środkami zniewalania jednostki, opartym na dyktaturze monopartii i już choćby z tego powodu trudno uznać

K. D. Erdmanna (zob. przypis 20) także S. Cotta, *Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau*, w: *Annales de Philosophie Politique*, o.c., s. 171-194, zwłaszcza s. 192-193: „En conclusion, on peut, je crois, affirmer que dans le système rousseauiste la politique se présente comme une véritable contrefaçon de la religion, à laquelle elle finit par se substituer presque intégralement. Rousseau est arrivé à ce résultat précisément parce qu'il est parti du principe que le salut non seulement politique et temporel mais aussi moral et spirituel de l'homme dépend intégralement de la société et de son type de structure, et non pas de l'initiative personnelle de l'homme. Par cette voie, la religion se réduit à une pure religion de la société, si ce n'est carrément de la patrie, aboutissant à sa complète dissolution”.

⁴⁴ Por. J. J. Rousseau, *Emile*, t. I, s. 42: „Miasta są otchłanią dla rodu ludzkiego. Po upływie kilku pokoleń rasy giną lub wyradzają się, trzeba je odnawiać, a odnowienia tego dostarcza wieś”.

⁴⁵ J. J. Rousseau, *Lettre à Monsieur Philopolis*, tu cyt. za R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, New Jersey 1968, s. 252. W Związku z konkretnymi rozwiązaniami ustrojowymi proponowanymi przez Rousseau, niektórzy badacze przedstawiają go jako rzecznika konserwatyzmu, zwolennika tradycyjnego, agrarnego, zamkniętego społeczeństwa, por. art. Bertranda de Jouvenel, *Rousseau, auteur d'intention pessimiste et d'action révolutionnaire*, w: „*Annales de Philosophie Politique*”, 5, o.c., s. 1-19 oraz 51-75.

⁴⁶ Analizę tej formuły daje J. Plamenatz: „Ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre”. A Commentary, który zresztą konkluduje, że „whatever the defects of this doctrine, it is not dangerous to liberty” (w: *Annales de Philosophie Politique*, o.c., s. 137-152, cyt. s. 152-153).

Jana Jakuba Rousseau za prekursora totalitaryzmu. Oprócz tego formalnego argumentu podkreślał jednak Friedrich, że w teorii państwa Obywatela Genewy zawarte są wszystkie elementy gwarantujące wolność jednostki. Podstawą istnienia państwa jest umowa i wola wszystkich, przy czym umowa zakłada równość obywateli⁴⁷. Istotnym czynnikiem ograniczającym władzę państwa jest to, że wola powszechna istnieje tylko w tym zakresie, w jakim dotyczy wszystkich obywateli. Jeżeli zaś dotyczy wszystkich obywateli i wszystkich tak samo, to trudno zakładać, by ludzie chcieli tworzyć dla siebie prawa uciążliwe. A przecież Rousseau uważał, że prawo tworzy lud, wola powszechna, nie tworzy go siła, ale zgoda wszystkich, „siła nie tworzy prawa i [...] jest się obowiązany słuchać tylko władzy legalnej”⁴⁸. Cytowany wyżej przykład, dotyczący antysemitckiego ustawodawstwa, byłby — zdaniem Friedricha — nie do pomyślenia w państwie zorganizowanym zgodnie z teorią Jana Jakuba: ustawa taka naruszałaby równość obywateli, z mocy definicji nie byłaby prawem⁴⁹.

Sporo argumentów można też wytoczyć przeciw zarzutowi, iż Rousseau dopuszczał nawet dyktaturę jednostki, kiedy pisał o genialnym prawodawcy. Friedrich podkreślał, że taki genialny prawodawca bynajmniej nie był zwyczajnym ustawodawcą, ale „nomothethos”, którego funkcja bynajmniej nie była trwała i który nie miał nic wspólnego z rządzeniem w państwie⁵⁰. Istotnie, Rousseau podkreślał, że Likurg zanim podjął się stworzenia prawa, zrezygnował z królewskiego berła, Solon zaś opuścił państwo po nadaniu praw. Zresztą Rousseau sformułował także inne warunki działalności wielkich prawodawców, jak np. spokój w kraju, wiedza i kompetencje. John Chapman słusznie zauważył, że „te kwalifikacje dotyczące wiedzy i celu rzadko bywały spełnione. Z miejsca wykluczają one nowoczesnych dyktatorów, którzy doszli do władzy w czasie społecznego niepokoju i zamieszek. Robespierre i Hitler nie są kandydatami do takiej funkcji”⁵¹.

Obszerna analiza Friedricha prowadziła go do stwierdzenia, że roz-

⁴⁷ Por. C. J. Friedrich, *Law and Dictatorship in the 'Contrat social'* (1), w: *Annales de la Philosophie Politique*, o.c., s. 17-97, passim.

⁴⁸ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 14.

⁴⁹ Ten aspekt powszechności i ogólności prawa podkreślał zwłaszcza E. H. Wright, *The Meaning of Rousseau*, London 1929, passim, zwłaszcza s. 76, 96, 97. Podaje on 4 warunki istnienia prawa, które spotykamy u Rousseau: „1. It deals only with the common cause [...]. 2. It is made by all alike; I have just the same share as all others in the making of it. 3. It is binding upon all alike. [...]. 4. It is made for the common good”.

⁵⁰ C. J. Friedrich, o.c., s. 84-87. Friedrich podkreślał, że jeśli chodzi o teorię prawa, to „Rousseau has been misunderstood again and again on this subject, first of all by the Jacobins, and later by those who believed that Rousseau c'est la doctrine des Jacobins, de Robespierre, de Saint-Just, et, dans une certaine mesure, de Babeuf” (s. 87).

⁵¹ J. W. Chapman, o.c., s. 77.

dzielenie władzy prawodawczej i wykonawczej oraz zaprezentowana przez Rousseau koncepcja praworządności, to są właśnie doktrynalne założenia „wolnego i demokratycznego społeczeństwa”⁵². Rozdział władzy prawodawczej i wykonawczej, zajmujący u Rousseau wiele miejsca, plasuje go na antypodach totalitaryzmu — podkreślał Robert Dérathé, występując w obronie filozofa⁵³.

Obróńcy Rousseau podkreślają także, że formuła o „zmuszeniu do wolności” jest absolutnie do pogodzenia z liberalnym państwem, a nawet jest konieczna dla istnienia państwa: „Rousseau mówi nam, że obywatel, który nie jest wykluczony ze zgromadzenia narodowego, ani narażony na presję i intrygi, które czynią jego opinię i jego głos niczym, jest obowiązany słuchać prawa zgromadzenia”⁵⁴.

Niektórzy autorzy sugerowali, że w gruncie rzeczy Jan Jakub Rousseau nie zrezygnował z pojęcia prawa natury w tym rozumieniu, że istnieje jakieś nadrzędne prawo, wynikające z natury człowieka. W tym kierunku szła interpretacja Antoniego Peretiatkowicza⁵⁵, a także Ernesta Huntera Wrighta, który dowodził, iż prawo u Rousseau było wtedy prawem, gdy miało za cel zachowanie prawej i dobrej natury człowieka⁵⁶. Te interpretacje wydają się mało przekonujące w świetle krytyki, jakiej Rousseau poddał ideę naturalnej społeczności, zwracając uwagę na fakt, że pojęcie prawa natury zawierało w sobie rozmaite treści w historycznej przeszłości i że „właściwie dopiero, gdy stajemy się obywatelami, zaczynamy być ludźmi”⁵⁷. Podkreślić jednak trzeba, że dla Rousseau z definicji „przedmiot ustaw jest zawsze powszechny, [...], ustawa odnosi się do poddanych jako ogółu i do działań jako abstrakcyjnych, nigdy zaś do człowieka jako jednostki lub do działania poszczególnego”⁵⁸.

⁵² C. J. Friedrich, o.c., s. 88: „It is evident that these three doctrines: 1) of legislation in terms of a sharp distinction between ordinary and basic legislation, the latter; 2) to be undertaken by a legislator a powerless wise man who is legitimized by his wisdom (presented as a wisdom of a divine being), and both overarched; 3) by a conception of legitimacy, implied throughout, which is rooted in moral convictions of the people, are precisely those doctrines of a free and democratic society which totalitarian ideology and practice explicitly rejects”.

⁵³ R. Dérathé, *Les rapports de l'exécutif et du législatif chez J.-J. Rousseau*, w: *Annales de Philosophie Politique*, s. 153–169.

⁵⁴ J. Plamenatz, o.c., s. 137–138.

⁵⁵ A. Peretiatkowicz, *Filozofia prawa J. J. Rousseau*, Kraków 1913, stwierdzenia tam zawarte powtórzył Peretiatkowicz w *Filozofii społecznej J. J. Rousseau'a*, Poznań 1921, passim.

⁵⁶ E. H. Wright, o.c., s. 69 i n.

⁵⁷ J. J. Rousseau, *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego* (jest to fragment nie włączony ostatecznie do *Umowy społecznej*, a w całości poświęcony krytyce koncepcji prawa natury), w: J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, o.c., s. 175.

⁵⁸ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 46. Masters, o.c., s. 318, zwracał uwagę, że Rousseau wiele mówi o naturze człowieka i o stanie natury, ale właściwie nader rzadko używa terminu „prawo natury”.

Obróńcy przyznają, że Jan Jakub Rousseau uważał, iż wchodząc w społeczeństwo i zawierając umowę społeczną, jednostka zrzekła się wszystkich swoich praw naturalnych⁵⁹. Jednakże podkreślają zarazem, że w stanie natury właściwie praw tych było niewiele, ich źródłem i gwarancją była wyłącznie siła fizyczna jednostki, człowiek zaś nie pozostawał wówczas w żadnym stosunku do innych ludzi. Zresztą sam filozof, rozmyślając nad możliwie najlepszą formułą umowy społecznej, wyraźnie stawiał sobie za cel wzmocnienie jednostki, kiedy pisał: „Znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka i dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem”⁶⁰.

Można więc zasadnie powiedzieć, że Rousseau nie rezygnował z wolności jednostki i jej praw, ale gwarancji dla jednostki szukał nie w istnieniu jakichś praw naturalnych, lecz w udziale obywatela w stanowieniu prawa⁶¹. W tym też kontekście trzeba widzieć jego niechęć do jakichkolwiek partii politycznych: po prostu dla Jana Jakuba Rousseau, jako zrzeszenia cząstkowe, naruszały one zasadę równego udziału obywateli w ustawodawstwie i uniemożliwiały wyrażenie się w nieskrępowany sposób woli powszechnej⁶². Podkreśla się także, i słusznie, że Rousseau po raz pierwszy przedstawił demokrację jako najlepszą formę rządów: dotąd — od czasów Platona — albo uważano ją za wynik degeneracji innych, lepszych ustrojów, albo za formę niemożliwą do realizacji. U Rousseau perspektywa jest zasadniczo odmienna: najlepszą formą państwa jest demokracja, wynika ona z formuły umowy społecznej; inne formy są efektem degeneracji, odejścia od tej formuły⁶³.

Stosunkowo najtrudniej bronić Rousseau w kwestii owej religii oby-

⁵⁹ Por. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 41: „Sytuacja ich (sc. jednostek) skutkiem umowy staje się lepsza od poprzedniej i zamiast odstąpienia czegośkolwiek czyniły one tylko korzystną zmianę, zamieniły istnienie niepewne i nędzne na inne, lepsze i pewniejsze, niezawisłość naturalną — na wolność, możliwość szkolenia innym — na własne bezpieczeństwo, a siłę swą, którą inni mogli pokonać, na prawo, które związek społeczny czyni niezwyciężonym”.

⁶⁰ Ibidem, s. 21 - 22.

⁶¹ Taka interpretacja u M. Forschnera, *Rousseau*, Freiburg/München 1977, s. 129: „Rousseau setzt das Kriterium der Rechtsstaatlichkeit nicht, wie in der Vertragstheorie üblich, in der Garantie unveräußerlicher, natürlicher Menschenrechte, an denen der wie auch immer verfaßte Souverain die Grenze seiner legitimen Verfügungsgewalt findet, sondern in die Konstitutionsbedingungen des Gemeinwillens selbst”.

⁶² J. W. Chapman, o.c., s. 80 - 81, zwracał uwagę, że w XVIII w. sprawa wolności zrzeszeń i stowarzyszeń nie była popularna wśród europejskich racjonalistów i filozofów oświecenia z obawy, by na to prawo nie zechciał powołać się Kościół. W Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. nie jest wymienione prawo zrzeszania się.

⁶³ James Miller, o.c., s. 116, podkreśla tę zasługę Rousseau.

watelskiej. Carl Joachim Friedrich stwierdzał, że najwidoczniej Rousseau „padł ofiarą własnej retoryki”, co nie wytrzymuje konfrontacji z faktem, że *Umowa społeczna* stanowiła owoc wieloletnich przemyśleń, ani z faktem, że o konieczności istnienia religii obywatelskiej pisał filozof i w innych utworach⁶⁴. Ernst Hunter Wright uważał, że kara śmierci była właściwie karą za zdradę i niedotrzymanie przysięgi, zwracał też uwagę, iż dogmaty samej religii obywatelskiej były bardzo tolerancyjne⁶⁵. Jednakże trudno tę argumentację uznać za przekonujący dowód, że Rousseau gwarantował wolność sumienia i wyznania w państwie. Nawet gorliwy obrońca filozofa, John W. Chapman, przyznawał, iż „totalitarne aspekty politycznej teorii Rousseau tkwią w jego propozycjach dotyczących wzmocnienia instynktu społecznego” — wychowanie młodzieży, surowość obyczajów i religia obywatelska mają temu służyć⁶⁶.

IV. Analiza argumentów przedstawianych w długotrwałych sporach o znaczenie i treść teorii państwa Jana Jakuba Rousseau prowadzi do kilku wniosków. Pierwszy z nich jest banalny i nie dotyczy wyłącznie twórczości Obywatela Genewy: oto pisarz odczytywany jest przez pryzmat późniejszych doświadczeń historycznych, których ani nie mógł przewidzieć, ani tym bardziej chcieć. Przez całe swoje życie Rousseau walczył o swobodę myśli, przekonań i druku, uparcie na przykład odmawiał zgody na anonimowy druk swoich dzieł. Rousseau marzył o wolności i demokracji jako formie jej realizacji. Trudno chyba wyobrazić sobie lepszą formułę wolności politycznej niż ta pochodząca od Jana Jakuba: „posłuszeństwo prawu, które się samemu sobie przepisało”⁶⁷, które jest wyrazem woli powszechnej. Nie вина to Jana Jakuba Rousseau, że dyktatorzy w XIX i XX w. ubierali się w szaty trybunów ludu i wyrazieli woli powszechnej, i że termin „demokracja” został w wieku XX

⁶⁴ Por. C. J. Friedrich, o.c., s. 94: „It is even more astonishing that Rousseau should wish to decree the death sentence for some-one who having acknowledged them (dogmaty religii — M.Z.) should act in a way to suggest that he does not believe in them; in fact it is difficult to believe that he really meant it, since every breach of law constitutes such behavior and we know from other parts of his work that Rousseau was far from decreeing the death sentence for every such breach. It would seem to be one of those cases where Rousseau is carried away by his love for rhetorics”. Krytycznie o tej linii obrony pisał K. Brinkmann, o.c., s. 32.

⁶⁵ Por. E. H. Wright, o.c., s. 89 (przypis I): „The man is not put to death for his religion, or his lack of it, but for a lie about the most important of all things for the state, about his submission to the sovereign. He is executed as a traitor. We may wish his sentence were less harsh, but its very rigour is an instance of consistency; it shows above all things how much Rousseau meant when he spoke of surrendering our all to the supreme authority of the general will”.

⁶⁶ J. W. Chapman, o.c., s. 86.

⁶⁷ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 28.

wyposażony w najrozmaitsze treści, choćby wtedy, kiedy Hitler powoływał się na prawdziwą, germańską demokrację⁶⁸.

Z drugiej strony nie można nie dostrzec sprzeczności między definicją czy raczej formułą wolności politycznej a środkami, które Rousseau usiłuje znaleźć dla praktycznej realizacji tej formuły. Definicja jest nowoczesna, nowatorska, środki zastosowane czy zalecane w praktyce przez filozofa sięgają po wzorce tradycyjne, antyczne: Rousseau chciał zapewnić jednolitość myślenia i odczuwania obywateli. Jak dawno już zauważono — i sędzę, iż spostrzeżenie było trafne — „Rousseau jest najgorszym przewodnikiem, jeśli idzie o praktyczną realizację jego własnego ideału”⁶⁹. Wydaje się, że Rousseau nie wyszedł poza swoją epokę: miłość ojczyzny miała zapewnić realizację jego teorii prawa. Doszukiwanie się w postawie cytowanej Spartanki przejawu totalitarnego myślenia Rousseau jest przesadą; o tym, że dla świętej miłości ojczyzny „nie żał żyć w nędzy, nie żał i umierać” pisał także Ignacy Krasicki, idea była w oświeceniu powszechna.

Rousseau nie wyobrażał sobie, iżby wspólnota obywatelska mogła zaistnieć w społeczeństwie otwartym, z daleko posuniętym podziałem pracy, pluralistycznym i nowoczesnym — dlatego wybierał model państwa małego i autarkicznego. Nie odpowiedział na pytanie, jak kształtować się ma wola powszechna w sytuacji, gdy nie istnieje jedność wyznania ani poglądów politycznych obywateli. Max Imboden podkreślał słusznie, że Rousseau jest nam dłużny odpowiedź na to pytanie. Ale dodał przy tym, iż właściwie jest to zadanie pozostawione przez genewskiego filozofa następnym pokoleniom: mianowicie stworzenia takiej formy ustroju, w której wszyscy słuchaliby prawa, a zarazem tylko samych siebie, jak głosił Rousseau⁷⁰. Sędzę, że w każdym razie takie odczytanie Rousseau jest bardziej płodne niż odrzucenie go jako ojca totalitaryzmu. Czy realizacja zadania będzie kiedykolwiek w pełni możliwa — to zupełnie odrębne zagadnienie. Można tylko zadać sobie pytanie, czy Rousseau

⁶⁸ A. Hitler, *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe 57. Aufl., München 1933, s. 96. A. J. P. Taylor w serii wykładów w BBC stwierdził, że „Hitler and 'the new democracies' of Eastern Europe have both a most respectable ancestry; both represent different forms of the General Will, which Rousseau invented” (cytuje za J. W. Chapmanem, o.c., s. 74).

⁶⁹ A. D. Lindsay, *Karl Marx's Capital: An Introductory Essay*, London 1925, s. 111, tu cyt. za J. W. Chapmanem, o.c., s. 139, który to stanowisko popiera

⁷⁰ M. Imboden, *Rousseau und die Demokratie*, w: *Recht und Staat in der Geschichte und Gegenwart*, 267, Tübingen 1963, passim, zwłaszcza, s. 19: „Wer nach den Möglichkeiten realer demokratischen Gestaltung sucht, wird von Rousseau da verlassen, wo die praktische Aufgabe beginnt”. Podobnie argumentuje M. Forstner, o.c., s. 117: „Wenn Rousseau auch keinerlei Recht des Individuums jenseit des Staates anerkennt, so kan doch seine Logik des Staatsbegriffs das Recht des Individuums implizieren”.

nie był przypadkiem świadom sprzeczności swego dzieła, które po dziś dzień jest tak rozmaicie rozumiane? Czyż nie zamieścił we wstępie do pierwszej z rozpraw tych oto słów Owidiusza: *Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis* ⁷¹?

JEAN JACQUES ROUSSEAU — INTERPRÊTE DU TOTALITARISME OU DE LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE?

Résumé

Le problème de l'influence des idées de Rousseau sur l'oeuvre de la révolution française est objet des querelles des historiens et des philosophes. Pour certains, l'influence était évidente; les autres la niaient. Certains savants croyaient que l'auteur du „*Contrat social*” avait influé plus sur des contre-révolutionnaires que sur des hommes de la révolution. L'exemple d'une opinion toute opposée est celle de Heinrich Heine.

Le problème consiste dans le fait que l'oeuvre de Rousseau ne se montre pas, jusqu'à présent, susceptible d'interprétation uniforme. On peut en énumérer plusieurs raisons. L'une est une hétérogénéité de cette oeuvre et son individualité particulière. L'atmosphère d'une incompréhension fut propre à Rousseau depuis longtemps; c'était lui même qui réclama, dans ses derniers ouvrages, une approche due de ses idées.

Les critiques de Rousseau s'en prirent en premier lieu à la formule même de contrat social où l'individu aurait renoncé à tous ses droits dont il avait joui se fonde également sur l'analyse de son concept de volonté générale. Un autre sous le droit naturel. Le reproche fait à Rousseau d'être un partisan du totalitarisme grave reproche que l'on lui fait résulte d'une analyse critique de sa thèse sur l'indispensabilité de l'existence dans l'Etat d'une religion civique, établie par le souverain. Les interprètes des thèses démocratiques, qu'ils découvrent dans l'oeuvre de Rousseau, sont également nombreux. Ils mettent en relief ce que la formule de „contrainte à la liberté” s'accorde absolument avec l'Etat libéral, en étant même nécessaire pour que cet Etat puisse exister, et que Rousseau ne rejeta ni la liberté de l'individu ni l'idée de ses droits.

⁷¹ J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 13.