



Horyzonty Polityki  
2016, Vol. 7, N° 18

**ANNA KRZYNÓWEK-ARNDT**

Akademia Ignatianum w Krakowie  
Instytut Nauk o Polityce i Administracji  
anna.krzynowek@gmail.com  
DOI: 10.17399/HP.2016.071803

## **Suwerenność i zwierzchnictwo ludowe: egzystencja prywatna i egzystencja polityczna<sup>1</sup>**

*Streszczenie*

**CEL NAUKOWY:** Celem artykułu jest rozjaśnienie wewnętrznych napięć, jakimi naznaczone są nowożytnie kategorie suwerenności i zwierzchnictwa ludowego. Służy temu próba odczytania różnych znaczeń sprawowania zwierzchnictwa ludowego, jakie wywieść można z twórczości Jana Jakuba Rousseau interpretowanej z perspektywy neorepublikańskiej, humanizmu obywatelskiego, komunitarystycznej i liberalnopolitycznej.

**PROBLEM I METODY BADAWCZE:** Analiza głównych tekstów politycznych Jana Jakuba Rousseau z uwzględnieniem współczesnych kierunków interpretacyjnych pokazuje, że te – rozbieżne nieraz interpretacje – należy odczytywać w świetle przedstawionej przez Roberta Spaemanna tezy o nieodwracalnym rozbiću politycznej całości i rozdwojeniu egzystencji prywatnej i egzystencji politycznej u Rousseau.

1 Artykuł powstał w ramach realizacji projektu badawczego „Suwerenność – przemiany kategorii w ujęciu teoretycznym”. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/B/HS5/00756 z dnia 7 grudnia 2012 r.

**PROCES WYWODU:** Realizacji celu naukowego artykułu służy próba odczytania różnych znaczeń sprawowania zwierzchnictwa ludowego, jakie wywieść można z twórczości Jana Jakuba Rousseau interpretowanej z perspektyw neorepublikańskiej, humanizmu obywatelskiego, komunitarystycznej i liberalnopolitycznej. Problematyczna relacja między rozumną wolą powszechną i faktycznym konsensem większości jako jej reprezentacją wynika z prób połączenia dwóch tradycji określanych przez Spaemanna jako klasyczna i nominalistyczna.

---

---

**WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ:** Pozwala to ukazać we wnioskach ideę zwierzchnictwa ludowego jako instytucję naznaczoną napięciami wiążącymi się z mieszaną prywatno-polityczną egzystencją człowieka nowożytnego.

---

---

**WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE:** Projekt dobrze urządzonego społeczeństwa, którego opis odnaleźć można w *Umowie społecznej* i *Uwagach o rządzie polskim*, ujawnia dwuznaczności nowożytnej idei suwerenności ludu, która może być uwzględniona przy jej analizie jako naczelnej zasadzie ustrojowej państwa współczesnego.

---

---

#### **SŁOWA KLUCZOWE**

suwerenność, zwierzchnictwo ludowe, Rousseau, Spaemann, egzystencja prywatna i polityczna

## POPULAR SOVEREIGNTY: PRIVATE AND PUBLIC EXISTENCES

### *Abstract*

**RESEARCH OBJECTIVE:** The article is an attempt to highlight the inherent tensions and mutual contradictions that popular sovereignty perceived as a category of modern political thought is marked by.

---

---

**THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS:** Through the analyses of the crucial passages of Rousseau's political writings I show that different interpretations of popular sovereignty should be analyzed in the context of Robert Spaemann's reading of the rousseauian thesis of the irreversible disintegration of political unity and the separation of public and private.

---

---

**THE PROCESS OF ARGUMENTATION:** I argue that the thought of Jan Jakub Rousseau may be a basis for deriving different meanings of popular sovereignty according to different and sometimes mutually exclusive interpretations typical of neorepublicanism, civic humanism, communitarianism and political liberalism. Rousseau's idea of popular sovereignty may be perceived

as combining classical and nominalist traditions (an actual consensus of the majority as a representation of the general will).

---

---

**RESEARCH RESULTS:** The main conclusion of the article is that the tension implicit in the idea of popular sovereignty is inherently linked with a dual condition of the modern man who is incapable of both a political and private existence.

---

---

**CONCLUSIONS, INNOVATIONS AND RECOMMENDATIONS:** The idea of a well-ordered society as described in *The Social Contract* and *Considerations on the Government of Poland* shows the tensions and ambiguities in the modern idea of popular sovereignty, which can be taken into consideration while analyzing it as one of the main constitutional principles .

---

---

**KEYWORDS**

popular sovereignty, Rousseau, Spaemann, public and private existences

**WSTĘP**

Maurizio Viroli (1988) na samym wstępie pracy zatytułowanej *Jean-Jacques Rousseau and 'the well-ordered society'* zwraca uwagę, że wyjąwszy przywiązanie do idei sprawiedliwego ładu politycznego, nie sposób wskazać u Rousseau kwestii, która nie byłaby dyskusyjna i nie budziła sporów. W pismach Rousseau obecne są wątki, które pozwalają ich autora powiązać z republikanizmem, humanizmem obywatelskim, komunitaryzmem i liberalizmem politycznym. Owa zasadnicza nierozstrzygalność wskazywać może nie tyle na brak konsekwencji, ile niezbywalne napięcia w rozważaniach dotyczących również suwerenności rozumianej jako zwierzchnictwo ludowe i powiązanej z tym kwestii patriotyzmu. Bez względu jednak na to, czy suwerenność i zwierzchnictwo ludowe rozpatrywać u Rousseau z perspektywy neorepublikańskiej, komunitarystycznej, liberalno-politycznej, czy humanizmu obywatelskiego, mieszczą się one w ramach tego, co Rousseau nazywa „ustrojem publicznym i wspólnym”, przeciwstawia zaś „ustrojowi prywatnemu”. Judith Shklar (1969) mówi w tym kontekście o dwóch wykluczających się wzajemnie, a służących krytyce kondycji nowożytnego człowieka, projektach utopii, Robert Spaemann (2011, s. 21) zaś o „historycznych uwarunkowaniach rozdzielenia człowieka i obywatela”. Przedmiotem krytyki,

w której perspektywie należy rozpatrywać ideę zwierzchnictwa ludowego, jest wewnętrzne napięcie cechujące człowieka wiodącego egzystencję mieszaną. Jest ona sposobem życia, jaki prowadzi ten, kto nie jest „ani człowiekiem, ani obywatelem”; „kto chce, będąc członkiem układu społecznego, zachować pierwszeństwo uczuć przyrodzonych”; kto „nie wie, czego pragnie”, „zawsze w przeciwieństwie z samym sobą, zawsze wahający się między swymi skłonnościami a obowiązkami” (Rousseau, 1955, s. 12). Człowiek nowożytny jest człowiekiem dwoistym, który „pozornie myśląc o innych myśli tylko o sobie” (Rousseau, 1955, s. 13). Punktem odniesienia dla tej krytycznej oceny nowożytnej kondycji człowieka jest ideał bycia sobą, aby „z samym sobą nie być w sprzeczności” (Rousseau, 1956, s. 295) i „być zawsze jednolitym” (Rousseau, 1955, s. 12). To kryterium zgodności człowieka z samym sobą obnaża również kondycję nowożytnych instytucji politycznych, w tym zwierzchnictwa narodowego, bowiem „instytucje, które stawiają człowieka w sprzeczności z samym sobą, są na nic” (Rousseau, 2002, s. 102). Suwerenność polegająca na sprawowaniu woli powszechnej należy zatem rozpatrywać z perspektywy ustroju publicznego przeciwstawionego ustrojowi prywatnemu, egzystencji publicznej przeciwstawionej egzystencji prywatnej, wychowania publicznego przeciwstawionego wychowaniu domowemu, wreszcie z perspektywy religii obywatela przeciwstawionej religii człowieka, czyli chrystianizmowi Ewangelii. Z jednej strony zatem, zwierzchnictwo ludowe jest możliwe tylko w ustroju obywatelskim; z drugiej, „ustrój publiczny nie istnieje już dziś i istnieć nie może; tam bowiem, gdzie nie ma już ojczyzny, nie może być obywateli” (Rousseau, 1955, s. 13). Poza ustrojem obywatelskim, zwierzchnictwo ludowe, podobnie jak inne instytucje społeczne i polityczne, w tym instytucje wychowawcze, musi być instytucją naznaczoną tym samym wewnętrznym napięciem, jakie cechuje egzystencję człowieka nowożytnego. Antynomiczna i paradoksalna jest zatem nie tylko sytuacja człowieka nowożytnego, ale również instytucje, w tym instytucja zwierzchnictwa ludowego (Baczko, 1966).

## 1. SUWERENNOŚĆ I ZWIERZCHNICTWO LUDOWE Z PERSPEKTYWY WSPÓŁCZESNYCH TEORII POLITYCZNYCH

W dorobku autora *Umowy społecznej* splatają się bez wątpienia rozważania należące do tradycji klasycznego republikanizmu i kontraktualizmu opartego na nowożytniej teorii prawa naturalnego (Viroli, 1988), zgodnie z którym „zrzeszenie społeczne jest (...) aktem najzupełniej dobrowolnym” (Rousseau, 2002, s. 83). Jednostka nie układa się jednak z innymi jednostkami ani z suwerenem, lecz „niejako sama z sobą” (Rousseau, 2002, s. 20), umowa społeczna tworzy bowiem obywatela, a ten jest zarazem poddanym, czyli członkiem państwa, jak i zwierzchnikiem (*souverain*), czyli członkiem zwierzchnictwa (Bertram, 2004). Społeczeństwo obywatelskie powstaje dla „ochrony mienia, życia i wolności każdego członka przez ochronę wszystkich” (Rousseau, 1956, s. 294). Z perspektywy kontraktualistycznej, suwerenność, czyli sprawowanie woli powszechnej, polega na stanowieniu prawa materialnego w zgodzie z zestawem formalnych reguł określonych jednomyślnie w umowie społecznej (Noone, 1970). Zwierzchnictwo ludowe miałoby zatem zasadniczo znaczenie proceduralne; zwykłe nagromadzenie, masa (*une multitude, une agrégation*) przemieniałaby się w społeczeństwo polityczne, zrzeszenie (*une association*) w wyniku działania zgodnie z jednomyślnie ustaloną procedurą. Z kolei z punktu widzenia republikanizmu, zwierzchnictwo ludowe jest środkiem do realizacji zasadniczej wartości, jaką jest wolność, rozumiana jako niepodleganie arbitralnej woli innego człowieka; wolność polegająca na posłuszeństwu prawu, które w jednakowym stopniu nakłada ograniczenia na wszystkich. Suwerenność w pierwszej kolejności nie byłaby zatem przymiotem ludu sprawującego zwierzchnictwo ludowe, lecz praw gwarantujących republikańską wolność (Viroli, 2002). Republikami, jak głosi Rousseau (2002, s. 9), są te państwa, „w których panują ustawy”, prawo jest bowiem owym „głosem niebiańskim”, któremu ludzie zawdzięczają sprawiedliwość i wolność, a które zatem poucza, jak „z samym sobą nie być w sprzeczności” (Rousseau, 1956, s. 294-295). Formą zabezpieczenia suwerenności prawa jest patriotyzm republikański, miłość republiki i miłość do współobywateli (*caritas reipublicae* i *caritas civium*), patriotyzm ujmowany zatem jako polityczna namiętność

ufundowana na dobrym rządzie i obywatelskiej partycypacji w życiu publicznym (Viroli, 2002).

Obok słusznie wskazywanego powinowactwa Rousseau z myśleniem neorepublikańskim (republikanizmem obywatelskim) odnaleźć również u niego można wątki bliskie nurtom określanym jako humanizm obywatelski i komunitaryzm. W interpretacji Jürgena Habermasa (2005), roussovskie zwierzchnictwo ludowe ma wymiar bardziej etyczny niż moralny, służy nie tyle republikańskiej wolności, ile etycznemu samookreśleniu konkretnej wspólnoty, zintegrowanej przez wspólne tradycje. Istota suwerenności ludu polegałaby wówczas na realizacji autonomii politycznej, zwierzchnictwo ludowe nie pełniłoby funkcji służebnej wobec wolności, rozumianej jako brak podporządkowania arbitralnej woli innych, lecz jako wyraz konkretnego sposobu istnienia danej wspólnoty stanowiłoby wartość samą w sobie, zgodnie z określeniem wolności jako „posłuszeństwa prawu, które się sobie przypisało” (Rousseau, 2002, s. 23). Wątki te są widoczne u Rousseau (2002, s. 44) tam, gdzie wspomina on o ludzie „już połączonym pewną jednością pochodzenia”. Patriotyzm zaś będący warunkiem realizacji zwierzchnictwa ludowego nie jest zgodnie z powyższą interpretacją patriotyzmem republikańskim, lecz jest bliski temu, co Alasdair MacIntyre (2004, s. 300) określa „moralnością patriotyzmu” będącą moralnością partykularnych więzi i solidarności. Patriotyzm jest cnotą lojalności wobec historycznie określonego narodu, jego cech, zasług i osiągnięć. Jawi się jako nie do pogodzenia z moralno-liberalnym punktem widzenia, neutralnym wobec kulturowych, historycznych i etycznych partykularyzmów. W *Uwagach o rządzie polskim*, we fragmentach dotyczących wychowania patriotycznego, Rousseau (1966, s. 191) upatruje podstawę zachowania dobrze urządnego państwa w utrzymywaniu i przywracaniu dawnych obyczajów, a także kształtowaniu nowych, ale takich, które są „zawsze wyłączne i narodowe”, czyli obyczaje, prawa i rytuały, specyficzne dla obywateli danego państwa-ojczyzny i podtrzymujące ich narodową odrębność. „Młodych Polaków powinni uczyć tylko Polacy” (Rousseau, 1966, s. 201), zaś wychowanie powinno obejmować narodową sztukę i historię, a także geografię i prawa kraju.

Na biegunie przeciwnym do republikańsko-komunitarystycznej interpretacji zwierzchnictwa ludowego i patriotyzmu odnaleźć

można interpretacje liberalno-polityczne. W opozycji do radykalnie demokratyczno-etycznej interpretacji Habermasa zdają się one wskazywać na symboliczny charakter suwerenności ludu i zasadniczą obrzędowość zwierzchnictwa ludowego (Shklar, 1969). Suwerenność, czyli sprawowanie woli powszechnej, nie jest w tym przypadku neutralną procedurą prawodawczą, atrybutem praw zabezpieczających wolność republikańską czy też etycznym samookreśleniem konkretnej politycznej formy życia. Suwerenność ucieleśnia interes powszechny, interes ogółu, a zatem nie jest w pierwszym rzędzie kwestią etyczno-politycznego samookreślenia lub instytucjonalizacji rozumnego kształtowania opinii i woli publicznej, lecz legitymizacji decyzji politycznych (Shklar, 1969). Suwerenność ludu oznacza punkt widzenia sprawiedliwości rozumianej jako bezstronność (*fairness*). W interpretacji Johna Rawlsa (2010, s. 307) wola powszechna jest „formą deliberującego rozumu (*a form of deliberative reason*), który każdy obywatel podziela ze wszystkimi innymi obywatelami na podstawie podzielanej przez nich koncepcji ich dobra wspólnego”. Zwierzchnictwo ludowe wymaga zatem, aby obywatele, rozważając lub głosząc nad zagadnieniami, które Rawls określa jako podstawowe elementy konstytucji i kwestie sprawiedliwości, kierowali się osądem dotyczącym tego, które prawa najlepiej sprzyjają realizacji fundamentalnych interesów wszystkich. Russowska wola powszechna sprowadzałaby się zatem do interesu wspólnego, którego treść wyznaczają interesy fundamentalne wszystkich obywateli. Są nimi naturalny dobrobyt i środki potrzebne do życia; ochrona naszej osoby i własności; akceptacja u innych i poszanowanie na zasadzie wzajemności potrzeb i aspiracji wszystkich; warunki społeczne umożliwiające rozwój naszych możliwości; wreszcie, wolność realizowania naszych celów w granicach wolności społecznej (Rawls, 2010). Rawls odnajduje tym samym w twórczości Rousseau ideę rozumu publicznego, czyli ideę dotyczącą rodzaju racji i metod rozumowania, które są właściwe, gdy obywatele rozważają (osądzają, debatują i głoszą) konstytucyjne kwestie dotyczące zdobywania i sprawowania władzy politycznej oraz tak zwane kwestie sprawiedliwości podstawowej.

## 2. PARADOKSY SUWERENNOŚCI I ZWIERZCHNICTWA LUDOWEGO

Myśl Rousseau zdaje się obejmować i łączyć z sobą poglądy i perspektywy sprzeczne, co wiedzie do wieloznacznych i zdaje się wykluczających interpretacji współczesnych. Wgląd w owe zrazu wykluczające się wizje pozwala jednak dostrzec niejednoznaczność i wewnętrzne napięcia, jakimi naznaczona jest współcześnie kategoria suwerenności i zwierzchnictwa ludowego. Dla problemu konstytuowania się ludu, w powiązaniu z równie jak kategorie ludu i suwerenności problematycznym zagadnieniem, analiza roussovskiej miłości do państwa-ojczyzny może być pomocna dla zrozumienia kwestii konstytuowania się ludu. Zasadnicze znaczenie zdaje się mieć bowiem rozstrzygnięcie dotyczące tego, co powoduje przekształcenie nagrodzenia (*agrégation*) w stowarzyszenie, zrzeszenie (*association*) czy społeczność (*communauté*) będące ciałem publicznym skojarzonym z dobrem publicznym. „Osobę publiczną” nazywa Rousseau (2002, s. 20) „ciałem moralnym i zbiorowym” mającym „swoją jedność, swoje ja wspólne, swoje życie i swą wolę”. W zależności od przyjętego punktu widzenia, ciało polityczne opatruje on mianem państwa (*Etat*), zwierzchnika, czyli suwerena (*souverain*) lub ludu (*peuple*). Suwerennością, czyli istotą zwierzchnictwa, jest zaś władza ciała politycznego polegająca na kierowaniu się przez nie wolą powszechną. Pytanie o istotę suwerenności staje się tym samym pytaniem o wolę powszechną, o jej istotę i źródło. Bliższe określenia woli powszechnej znajdujące u Rousseau są związane i niejednoznaczne. Wolę powszechną przeciwstawia on woli prywatnej. Tę ostatnią posiada człowiek ujmowany jako jednostka, tę pierwszą zaś, jako obywatel. W swojej egzystencji prywatnej, jednostkowej, człowiek jest „zupełnie samoistną całością”, „bytem fizycznym i niezależnym”. Jako obywatel staje się on częścią większej całości, „bytem częściowym i moralnym”, który od ciała politycznego otrzymuje „swoje życie i swój byt” (Rousseau, 2002, s. 37). Obywatelstwo nie jest jedynie czymś dodanym do egzystencji prywatnej, jednostkowej; jest kondycją, która zmienia ustrój człowieka, która „ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła istotą rozumną i człowiekiem” (Rousseau, 2002, s. 23). Wola powszechna wiąże się z wolnością: tylko w swojej egzystencji obywatelskiej człowiek jest panem samego



siebie, jest wolny, ponieważ posłuszny tylko prawu, które jako część ciała politycznego na siebie nałożył. Stąd, może twierdzić Rousseau, że jednostka, będąc zmuszona do posłuszeństwa woli powszechnej, zmuszana jest do wolności. Treścią woli powszechnej jest zatem dobro publiczne, interes wspólny, korzyść wspólna. Nie jest to jednak ani empiryczna, przygodna wola większości, ani wola jednomyślna. Aby była powszechną, potrzeba, żeby „wszystkie głosy zostały policzone”, zarazem jednak „upowszechnia wolę nie liczbą głosów, ale interes wspólny” (Rousseau, 2002, s. 27, 31). Wola powszechna jest zawsze prawa i zawsze słuszna. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że słuszne jest zawsze to, co postanowi lud: „lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze sam przez się je widzi” (Rousseau, 2002, s. 36). Choć aktami woli powszechnej są ustawy, dla powszechności woli potrzeba, aby opierały się one na poglądach oświeconych co do interesu powszechnego. Racjonalistyczne kontynuacje myśli Rousseau odseparują suwerenność rozumnej woli powszechnej od empirycznego wymiaru zwierzchnictwa ludowego. Zostaną one skojarzone z „zasłoną niewiedzy” w kontraktualizmie Johna Rawlsa, z rozwijaną później przez niego ideą rozumu publicznego oraz z „idealną sytuacją porozumiewania się” Jürgena Habermasa (Bertram, 2004, s. 201-202). Jednostronność takich interpretacji widać w zestawieniu z uwagami Rousseau (2002, s. 38, 71) odnośnie do tego, że tylko „wolne głosowanie ludu” daje pewność zgodności woli partykularnej z wolą powszechną, zaś istotą państwa jako takiego jest władza ustawodawcza, czyli zgromadzony lud działający w roli zwierzchnika (suwerena).

Do tego, by treść woli była powszechna, warunkiem koniecznym jest istnienie ludu jako podmiotu suwerenności. To w pojęciu ludu u Rousseau spleta się moment rozumny, normatywny (wola powszechna) z momentem faktyczności rzeczywistego prawodawstwa (zwierzchnictwo ludowe). Istnienie ludu pozwala na to, by w faktycznym prawodawstwie ujawnił się moment rozumowy, czyli treść woli powszechnej. Lud, zdaniem Rousseau (2002, s. 80), istnieje wówczas, gdy „pewna liczba zjednoczonych ludzi uważa się za jedno ciało”. W takiej sytuacji treść dobra ogólnego jawi się jako oczywistość i „wymaga tylko zdrowego rozsądku, aby je dostrzec”. Treść woli powszechnej rozmija się natomiast z treścią woli wszystkich wówczas, gdy „węzeł społeczny zaczyna się rozluźniać”, „państwo

staje się słabe”, do głosu dochodzą interesy prywatne, pojawiają się sprzeczki, dyskusje i spory. Dość swoisty węzeł społeczny będący podstawą istnienia ludu ma jednak na myśli Rousseau. Pożądana przez niego jednomyślność nie jest bowiem wynikiem ucierania poglądów, wyklucza on też sytuację, by treść woli powszechnej ustalana była intersubiektywnie. Domaga się on wręcz, aby „każdy obywatel był całkiem niezależny od wszystkich innych”, absolutnie natomiast zależny od ciała politycznego, czyli ludu rozumianego jako całość. Głosowanie ludu ujawnia treść woli powszechnej, jeśli w społeczeństwie nie ma żadnych form stowarzyszeń obywatelskich („społeczeństwa częściowego”), obywatele wcześniej nie porozumiewali się między sobą, a każdy, głosując, udziela w sposób nieuprzedzony i nieprzedyskutowany odpowiedzi na to, co leży w interesie ogółu. Wówczas, jak głosi Rousseau (2002, s. 82), spełnia się wymóg, by wola powszechna „była zawsze pytana i zawsze dawała odpowiedź”. Lud, którego głosowanie ujawnia treść woli powszechnej, istnieje wówczas, gdy „w umysłach obywateli sprawy prywatne ustępują miejsca sprawom publicznym”; gdy egzystencja prywatna zostaje całkowicie wyparta przez egzystencję polityczną, obywatelską; gdy służba publiczna jest głównym zadaniem obywateli, którzy nie tylko nie posuwają się do powoływania swoich przedstawicieli, ale nawet sami gotowi są ponosić koszty w zamian za możliwość osobistego wypełniania obowiązków obywatelskich (Rousseau, 2002).

Jeśli istnienie ludu jest warunkiem koniecznym do pojednania momentu suwerenności (woli powszechnej) z momentem zwierzchnictwa narodowego, problem zorganizowania ludu przez rozumnego prawodawcę jawi się jako zasadniczy z punktu widzenia teorii Rousseau. Nie jest to projekt czysto polityczny, ale egzystencjalny, dla swojego powodzenia wymaga on bowiem – przypomnijmy – by zmienić ustrój człowieka, by jednostkę przekształcić w obywatela, by egzystencja prywatna została nie tyle uzupełniona, ile przekształcona w egzystencję polityczną. W *Umowie społecznej* pisze Rousseau (2002, s. 47) o „prawdziwej konstytucji państwa”, którą są obyczaje i przyzwyczajenia wryte w sercach obywateli. Proces organizowania ludu może się powieść tylko w sprzyjających warunkach, gdy z jednej strony istnieją już pewne więzi łączące jednostki, z drugiej strony jednak są one wystarczająco słabe, by lud pozostał materia giętką i plastyczną w rękach prawodawcy. Powinien być to lud, który

z jednej strony „już jest połączony pewną jednością pochodzenia, interesu lub układu”, z drugiej, „który nie ma silnie zakorzenionych zwyczajów ani przesądów” (Rousseau, 2002, s. 44). Jest to warunek paradoksalny, ale niezbędny do tego, by utworzyć lud pojęty jako monadyczna jedność, z własną wolą i życiem, złożony jednak z obywateli nawzajem sobą niezainteresowanych i niezależnych od siebie, choć absolutnie skupionych na interesie powszechnym. Nie jest to, jak mogłoby się wydawać, idea silnego państwa ze słabym społeczeństwem, lecz idea całkowitego utożsamienia państwa i społeczeństwa, jednostki z obywatelem.

### 3. KONSTYTUOWANIE LUDU A MIŁOŚĆ DO PAŃSTWA-OJCZYZNY

W *Uwagach o rządzie polskim* wspomina Rousseau (1966) wielkich prawodawców, którzy starali się tworzyć więzy obywateli z ojczyzną i pomiędzy nimi samymi, poprzez ceremonie religijne, zabawy wzmacniające dzielność i siłę, dumę i szacunek dla nich samych, wreszcie poprzez widowiska przypominające historię, cnoty i zwycięstwa. Wspomina również o cnotcie obywateli i ich gorliwości patriotycznej jako właściwej zaporze przed wrogimi siłami. Ubolewa, że

nie masz już dzisiaj Francuzów, Niemców, Hiszpanów, Anglików nawet; są tylko Europejczycy. Wszyscy mają te same zamiłowania, te same namiętności, te same obyczaje. (...) Wszyscy będą się podawali za bezinteresownych (...) wszyscy będą mieli na ustach dobro publiczne, a myśleli tylko o sobie (Rousseau, 1966, s. 194).

Tym, co zaleca Polakom Rousseau (1966, s. 196), jest „dodać blasku wszelkim cnotom patriotycznym”, „ustawicznie zaprzętać umysły obywateli ojczyzną”, „z ojczyzny zrobić najważniejszą dla nich sprawę”. Ważne, by poprzez instytucje polityczne i obyczaje wzbudzać miłość ojczyzny i „naturalną odrazę do mieszania się z cudzoziemcami”.

Bez wątpienia patriotyzm Rousseau jest patriotyzmem republikańskim. Jest w pierwszym rzędzie miłością republiki. Miłość ojczyzny to „uczucie pełne słodyczy a żywe, łączące potęgę miłości własnej z całym pięknem cnoty”, „najbardziej bohaterska ze wszystkich

namiętności” (Rousseau, 1956, s. 304). Jak zauważa Ernst Kantorowicz (2008, s. 7), bohaterska śmierć *pro patria*, będąca najwyższym przejawem miłości ojczyzny, oznaczała „śmierć za *res publica Romana*, za Rzym i za wszystko, co Rzym reprezentował: za jego bogów (...), za cezara – *pater patriae* czy w ogólności za rzymskie wychowanie i za rzymski styl życia – ale nie za terytorium”. Jeżeli w średniowiecznej Europie śmierć za ojczyznę odzyskała swoje szlacheckie znaczenie, to dlatego, że utożsamiono *corpus mysticum* z *corpus morale et politicum* ludu, że śmierć za ojczyznę zaczęła oznaczać śmierć za ciało zbiorowe, ciało polityczne, w którym mieszały się kategorie ludu i państwa. Podobnie u Rousseau, zauważmy, nie ma jasnego rozgraniczenia pomiędzy ciałem politycznym, państwem i ludem. To, że idzie tu głównie o patriotyzm w jego klasycznym, republikańskim znaczeniu, potwierdza zdanie z *Uwag o rządzie polskim*, w którym Rousseau (1966, s. 202) określa miłość ojczyzny jako miłość praw i wolności, tylko bowiem ludzi wolnych wiąże „wspólność bytu” i „wiążą naprawdę prawa”. Jest to głównie patriotyzm starożytnych, którzy nauczali „gorliwości patriotycznej” i „dzielności duszy”, czyli cnót obywatelskich.

Aby ciało polityczne faktycznie miało ową „władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami”, aby każdy obywatel „był niezmiernie zależny od całości”, suwerenność, czyli sprawowanie woli powszechnej, musi mieć podwójny charakter związany i z patriotycznymi namiętnościami, i z polityczną rozumnością. Warunkiem tego, by racjonalny interes własny był zgodny z racjonalnym interesem powszechnym, jest panowanie miłości ojczyzny posuniętej aż do wyeliminowania osoby prywatnej i powstania w jej miejsce obywatela. Nie jest przypadkiem, że dla Rousseau (2002, s. 75) „osłabnięcie miłości ojczyzny” jest równoznaczne z „działaniem interesów prywatnych”. Moment racjonalny i emocjonalno-wolitywny nieustannie przeplatają się u Rousseau, sprawiając nieraz faktycznie wrażenie dualizmu dwóch woli publicznych – raz woli rozumnej, upowszechnionej racjonalnym interesem wspólnym, raz znowu woli upowszechnionej wspólnotą uczucia miłości ojczyzny (Bernard, 1984). Z jednej strony, „zrzeszenie społeczne (...) jest aktem najzupełniej dobrowolnym” (Rousseau, 2002, s. 83), a zatem opartym na racjonalnej decyzji. Jak twierdzi Rousseau (2002, s. 34), to umowa społeczna, nie intensywność uczuć patriotycznych, nadaje ciału politycznemu „byt i życie”.

Z drugiej strony, przy założeniu zwierzchnictwa narodowego, rozumna, supraempiryczna wola powszechna może się ujawnić tylko tam, gdzie panuje duch społeczny, cnota obywatelska i miłość ojczyzny posunięte do eliminacji interesów prywatnych. Przeplatanie się tych dwóch momentów: racjonalnej kalkulacji i miłości ojczyzny, która jest „stokroć żywsza i stokroć więcej niosąca z sobą rozkoszy aniżeli miłość kochanki”, która „da się pojąć tylko przez jej odczucie” (Rousseau, 1956, s. 304), widać, gdy Rousseau rozważa ideę śmierci za ojczyznę. W *Umowie społecznej* (2002, s. 32) konieczność narażenia własnego życia w obronie ojczyzny jest rezultatem życia w ramach dobrowolnego stowarzyszenia, które gwarantuje bezpieczeństwo wszystkim członkom: „wszyscy muszą w potrzebie walczyć za ojczyznę”, skoro „za to nikt nie potrzebuje walczyć sam za siebie”. W *Ekonomii politycznej* (1956, s. 307) wprowadza natomiast postać „godnego, pełnego cnót patrioty”, który „dobrowolnie i z poczucia obowiązku idzie na śmierć dla dobra ojczyzny”. Nie ma zgody co do tego, jak traktować te dwa momenty upowszechniające wolę: racjonalny i patriotyczny, czy jako uzupełniające się, czy też jako odrębne i mogące potencjalnie wchodzić z sobą w konflikt. Frederick Bernard w tekście z 1984 roku wydaje się traktować je jako dwa odrębne momenty upowszechnienia woli, jako konsens oparty na racjonalnej kalkulacji i konsens oparty na sile przywiązania uczuciowego, które mogą prowadzić do dwóch różnych treści woli powszechniej, co nie do końca, zdaniem Bernarda, uświadamiał sobie Rousseau. Podobnie Bronisław Baczko (2009) zdaje się skłaniać ku rozróżnieniu obydwu momentów, dostrzegając formalną i anonimową więź współobywatelską opartą na zasadach prawa zabezpieczającego wzajemne potrzeby jednostkowe i więź osobową opartą na umiłowaniu wspólnego prawa. Jakkolwiek te dwie więzi uzupełniają się – więź prawna stanowi ramy dla rozwijania i kształtowania więzi wspólnotowych – to

chodzi tu jednak o różne jednostki – inaczej rozumiejące swą wolność i swe cele życiowe. Jednostki zawierające umowę kierują się dążeniem do zabezpieczenia swej własności, bezpieczeństwa, życia, wolności przekonań religijnych itd. (...) Państwo-ojczyzna wznosi jednostkę do cnoty i umiłowania ojczyzny, wznosi ją ponad partykularny interes, przewycięża jej egoizm, przekształca jednostkę pod względem moralnym

innymi słowy, czyni z człowieka prywatnego obywatela (Baczko, 2009, s. 306). Antoni Peretiatkowicz (1921, s. 177) w swoich rozważaniach nad istotą woli powszechnej stwierdzał, że Rousseau „stawiając pewną zasadę społeczno-etyczną, szukał środków do jej urzeczywistnienia w życiu faktycznym”. Dalej konstatuje on, że zwierzchnictwo ludowe jest empirycznym przejawem woli powszechnej rozumianej jako filozoficzna idea regulatywna. W interpretacji Peretiatkowicza zwierzchnictwo narodowe ma się zatem do woli powszechnej jak forma do treści, formą jest empiryczny fakt zwierzchnictwa narodowego, treścią zaś wola powszechna ujmowana jako czysto rozumowa i postulatyczna. Obydwa elementy pozostają z sobą we wzajemnej relacji. Bliższa analiza momentów rozumowego i faktycznego w teorii Rousseau może jednak skłaniać do twierdzenia, że jest ona nie tyle poszukiwaniem warunków możliwości realizacji woli powszechnej, ile konstatacją o nieodwracalnym rozbiciu całości politycznej, a zatem niemożności organizowania ludu, a tym samym realizacji suwerenności pojmowanej jako wykonywanie woli powszechnej.

#### 4. ŹRÓDŁA SPRZECZNOŚCI NOWOŻYTNEJ IDEI ZWIERZCHNICTWA LUDOWEGO

Robert Spaemann (2006, s. 289), analizując relację, jaka w *Umowie społecznej* zachodzi między rozumną i faktyczną zgodnością woli partykularnych, zauważa, że koncepcja Rousseau, ześrodkowana na woli powszechnej, współobejmuje jeszcze dwie różne tradycje. Pierwsza z nich to polityczny nominalizm, który „wgląd w to, co stanowi o wspólnym dobrym życiu”, zastępuje ideą godzenia partykularnych interesów jednostek. Druga to „klasyczna idea prawdziwego chcenia”, czyli chcenia tego, co dobre, zakładająca jeszcze istnienie tego, co „w sobie i dla siebie prawdziwe”. Tradycja nominalistyczna odpowiada za to, że – jak zauważa Spaemann (2006, s. 287) – „nikt nie może rościć sobie prawa do reprezentowania *volonté generale* wbrew większości obywateli”. Jednocześnie idea woli powszechnej „zakłada jeszcze dobro w sobie, o którym można powiedzieć coś w sposób rozumny (...)”. Jeśli dobrem człowieka nowożytnego jest stanowienie o sobie, to – paradoksalnie – w sferze politycznej może się ono zrealizować tylko w ramach państwa-ojczyzny i ludu

zjednoczonego tak węzłem racjonalno-prawnym, jak i namiętnością patriotyczną. Zgodnie z tradycją, nazwaną przez Spaemanna (2006) idealistyczną, Rousseau „odróżnia [jeszcze] dobry i zły porządek polityczny”, kryterium tego rozróżnienia czyniąc dobro publiczne, interes powszechny. Gdy nie ma już ojczyzny, gdy nie ma ludu będącego realnie uchwytą wspólnotą, brak jest momentu treściowo-etycznego; stąd obraz ustroju politycznego zarysowany w *Umowie społecznej* i *Uwagach o rządzie polskim* jawi się Spaemannowi (2011, s. 26) nie jako przyszłościowy projekt dobrze urządzonego państwa, lecz jedynie jako „podzwonne dla rzeczywistości”. Kryterium „dobrego i złego porządku politycznego” skojarzone być może tylko z procedurą dochodzenia do porozumienia: „rozumność konsensu wynika raczej ze sposobu jego realizacji, a jego treścią nie jest nic innego, jak to, co go umożliwia, tj. zgodność wolności wszystkich. (...) Miejsce idei rozumnego i sprawiedliwego panowania zajmuje idea wolnego od panowania konsensu” (Spaemann, 2006, s. 289).

We wskazane przez Spaemanna dwie tradycje uwikłane są wszystkie przywołane na wstępie, nieraz konkurencyjne względem siebie, propozycje interpretacji russoistycznej suwerenności i zwierzchnictwa ludowego. Odczytane przez pryzmat humanizmu obywatelskiego bliskiego tradycji greckiej zwierzchnictwo ludowe przybliża się do „wspólnego wglądu w to, co stanowi o wspólnym dobrym życiu” (Spaemann, 2006, s. 286); wglądu, który dokonuje się jednak zawsze w ramach konkretnie uchwytnej wspólnoty. W patrzaniu na Rousseau z perspektywy neorepublikańskiej i liberalno-politycznej uwydatniony zostaje „polityczny nominalizm” kosztem „klasycznej idei prawdziwego chcenia”. Zwierzchnictwo ludowe w perspektywie neorepublikańskiej traci swój integralny związek z artykulacją treści dobrego życia i staje się środkiem zabezpieczającym wolność jednostki integralnie związanej z wolnością ciała politycznego. Tym samym pojawia się jednak problem relacji woli jednostkowych, prywatnych do woli powszechnej będącej prawodawczą wolą całości. Dlatego Rousseau zdaje się wahać między rozumieniem woli powszechnej jako faktycznym konsensem i jako interesem publicznym mogącym być potencjalnie różnym od błędzącej woli większości. Z jednej strony tylko rzeczywiste „wolne głosowanie ludu” daje pewność, że prywatne wole jednostek są zgodne z wolą całości. Z drugiej, większość może wszak mylić się w odniesieniu do treści

interesu powszechnego. Faktyczna wola większości wyraża zatem wolę powszechną, jeśli – przywołując sformułowanie Johna Rawlsa (1998, s. 202) – „można rozsądnie oczekiwać, że znajdzie to poparcie wszystkich obywateli, oceniających rzeczy w świetle wspólnego im ludzkiego rozumu”. W tym kierunku zmierza też interpretacja charakterystyczna dla liberalizmu politycznego, wedle której, w przypadku Rousseau, głosowanie sprowadza się do tego, by „wyrazić w sposób idealny naszą opinię” odnośnie do rozstrzygnięcia, które najbardziej sprzyja pożytkowi powszechnemu (Rawls, 1998, s. 302). Zwierzchnictwo ludowe tym samym przechodzi w liberalną zasadę legitymizacji. Co prawda, władza polityczna jest postrzegana jako władza obywateli stanowiących ciało zbiorowe, i to obywatele wyrażają swoją demokratyczną wolę poprzez ustalone procedury, jednak zasadniczą wagę ma pytanie o to, na co zgodziliby się wszyscy rozumni obywatele (treści, jakie przyjęto by w ramach wolnego od przymusu, rozumnego konsensu).

Jeżeli na Roussofską koncepcję suwerenności ludu jako wykonywania woli powszechnej spojrzeć przez pryzmat godzenia tradycji „idealistycznej” z „nominalistyczną”, to widać, że próba owego pogodzenia ma również na celu to, by „nie stawiać człowieka w sprzeczności z samym sobą” (Rousseau, 2002, s. 202). Jeżeli nowożytność odrzuciła możliwość „wspólnego wglądu w to, co stanowi o wspólnym dobrym życiu”, a zarazem dobro zaczęła pojmować jako „stanowienie o sobie”, to życie egzystencją mieszaną jest czymś, czego nie sposób uniknąć. Opisu kondycji człowieka wiodącego egzystencję „mieszaną” dokonał Rousseau (1966b, s. 613) w *Liście do arcybiskupa de Beaumont*: „każdy (...) udaje, że własne interesy chce poświęcić interesom publicznym, i wszyscy kłamią. Każdy pragnie dobra publicznego wtedy tylko, kiedy jest ono zgodne z jego własnym, dobrem”. Pogodzenie dwóch tradycji może u Rousseau dokonać się tylko za cenę „wypaczenia człowieka”, które „odbiera mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne i przeniesienia jego ja do jednostki zbiorowej, tak aby człowiek poszczególny nie czuł się więcej jednostką, ale częścią jednostki” (Rousseau, 1955, s. 11-12). Dlatego obywatele powinni ćwiczyć się w tym, „żeby swą osobę widzieli zawsze tylko w jej powiązaniu z całością państwa i swój własny byt (...) rozpatrywali tylko jako część państwowego” (Rousseau, 1956, s. 311). Dzięki temu mogą oni „utożsamiać się z ową



większą całością, poczuć, że są członkami ojczyzny, umiłować ją tym wyjątkowym i nieporównywalnym uczuciem, które człowiek w odosobnieniu ma tylko dla siebie samego" (Rousseau, 1956, s. 312). Związany z tradycją nominalistyczną fakt jednostkowego „istnienia tylko dla siebie”, bycia „jednością, całością bezwzględną” (Rousseau, 1955, s. 11) zostaje przeniesiony na jedność i całość ciała politycznego i w jego ramach zrealizowany tak, że „wskazania rozumu publicznego”, rozumności publicznej są zgodne z wymaganiami rozumu partykularnego każącego dbać o własne mienie, życie i wolność (Rousseau, 1956, s. 295). To ze sprzeczności dwóch tradycji „powstaje sprzeczność, którą odczuwamy stale w samych sobie (...). W ciągłej walce z sobą, chwiejni w ciągu całego życia, dobiegamy kresu nie wiedząc, co to zgoda wewnętrzna” (Rousseau, 1955, s. 13-14). Dlatego Rousseau (1955, s. 13) głosi także, iż „ustrój publiczny nie istnieje dziś już i istnieć nie może, tam bowiem, gdzie nie ma już ojczyzny, nie może być obywateli”.

## ZAKOŃCZENIE

Człowiek nowożytności jest „w sprzeczności z samym sobą”. Aby sprzeczności tej zaradzić, bezpowrotnie utracony stan naturalnej samozależności i naturalnego samoposiadania i samostanowienia może zastąpić tylko absolutne uspołecznienie i całkowita identyfikacja jednostki z ciałem politycznym. Indywidualną samozależność i samostanowienie zastępuje dobrowolna zależność od ciała politycznego i samostanowienia w ramach i poprzez samostanowienie ciała politycznego, czyli suwerenność jako wykonywanie woli powszechnej. Nie sposób pojednać tego, co prywatne, z tym, co publiczne (Zaborowski, 2010). Całowładność indywidualna i naturalna może przejść tylko w całowładność całości określanej jako lud, państwo, suweren, ciało moralne i zbiorowe. Z nauki Rousseau wynika, że suwerenna może być tylko całość bezwzględna i jednolita. Zwierzchnik, suweren, składa się co prawda z jednostek, ale jednostki te jako obywatele są utożsamione ze zwierzchnikiem. Z tego powodu ciekawe jest nie tyle to, w jakich warunkach może się urzeczywistnić suwerenność ludu, bo ta zawsze pozostanie utopią polityczną, ile konsekwencje, jakie z rozeznania tej sytuacji wynikają dla człowieka nowożytnego, który nie jest ani

w pełni człowiekiem prywatnym, ani obywatelem, stoi jednak w obliczu konieczności zawsze niepełnej i niedoskonałej egzystencji politycznej, bez względu na to, czy egzystencję tę postrzega się przez pryzmat neorepublikanizmu, humanizmu obywatelskiego, komunitaryzmu, czy liberalizmu politycznego. Mieszanej, publiczno-prywatnej egzystencji człowieka nowożytnego i jego mieszanej publiczno-prywatnej tożsamości odpowiada wewnętrzne napięcie, jakim naznaczona być musi nowożytna idea zwierzchnictwa ludowego.

#### BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B. (1966). Paradoxy russoistyczne. W: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o Rządzie Polskim* [i inne pisma], tłum. B. Baczko i in., oprac i wstępem opatrzył: B. Baczko. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Baczko, B. (2009). *Rousseau: samotność i wspólnota*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Bernard, F.M. (1984). Patriotism and Citizenship in Rousseau: A Dual Theory of Public Willing? *The Review of Politics*, Vol. 46, No. 2, 244-265.
- Bertram, Ch. (2004). *Rousseau and 'The Social Contract'*. London, New York: Routledge.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kantorowicz, E.H. (2008). *Pro patria mori w średniowiecznej myśli politycznej*, tłum. R. Pawlik. *Kronos*, 4, 5-22.
- MacIntyre, A. (2004). Czy patriotyzm jest cnotą?, tłum. T. Szubka. W: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 285-304.
- Noone, J.B. (1970). The Social Contract and the Idea of Sovereignty in Rousseau. *The Journal of Politics*, Vol. 32, No. 3, 696-708.
- Peretiatkowicz, A. (1921). *Filozofja społeczna J.J. Rousseau'a*. Poznań: Fiszer i Majewski.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (2010). *Wykłady z historii filozofii polityki*, tłum. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Rousseau, J.J. (1955). *Emil czyli o wychowaniu*, t. 1, tłum. W. Husarski, wstępem i komentarzem opatrzył J. Legowicz. Wrocław: Zakład imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

- Rousseau, J.J. (1956). *Ekonomia polityczna*, tłum. H. Elzenberg. W: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, oprac. i wstęp: H. Elzenberg. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.J. (1966a). Uwagi o rządzie polskim i jego projektowanej naprawie, tłum. M. Staszewski. W: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o Rządzie Polskim* [i inne pisma], tłum. B. Baczeko i in., oprac. i wstępem opatrzył: B. Baczeko. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.J. (1966b). List do arcybiskupa de Beaumont, tłum. H. Rosnerowa. W: J.J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o Rządzie Polskim* [i inne pisma], tłum. B. Baczeko i in., oprac. i wstępem opatrzył: B. Baczeko. Warszawa: PWN.
- Rousseau, J.J. (2002). *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Shklar, J. (1969). *Men and Citizens. A study of Rousseau's social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spaemann, R. (2006). Utopia wolności od panowania. W: R. Spaemann, *Granice*, tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 275-302.
- Spaemann, R. (2011). *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Viroli, M. (1988). *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, M. (2002). *Republicanism*, trans. A. Shugaar. New York: Hill and Wang.
- Zaborowski, H. (2010). *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.