

Jakub Kloc-Konkołowicz

Portret Rousseau. Próba porównania koncepcji „woli powszechnej” z filozofią moralną i historiozofią Kanta

Wśród wielu legend i biograficznych szczegółów z życia Immanuela Kanta nieodmiennie przewija się informacja, iż jedyną ozdobą jego gabinetu był osławiony portret Rousseau. Anegdota ta zdaje się niekiedy zastępować rzetelną analizę związków między koncepcjami Kanta i Rousseau, a szczególnie między Rousseauwską metaforą „woli powszechnej” a Kantowską zasadą autonomii woli z *Uzasadnienia metafizyki moralności*. A przecież mamy tu do czynienia z inspiracją szczególnie doniosłą, nie tylko dlatego, iż to właśnie Rousseau wraz z Humeem „obudzili” Kanta z „metafizycznej drzemki”¹, ale też i z tego powodu, że „przemyślany przez Kanta” Rousseau stał się jedną z najważniejszych inspiracji dla całej tradycji niemieckiego idealizmu, z Heglem i jego filozoficznym systemem na czele.

Nie znaczy to bynajmniej, że brak jest zupełnie prac, które zajmowałyby się interesującą nas kwestią. Odniesienia do Rousseau znaleźć można w niemal każdej rozprawie na temat Kanta i na odwrót — jednak większość z nich ma charakter fragmentaryczny². Niniejszy esej nie ma zresztą ambicji zastąpienia gruntownej i szczegółowej monografii, nie chodzi tu też o tropienie „wpływów” czy antycypacji. Celem, który będzie nam przyświecał, jest raczej próba konceptualizacji

¹ Wszędzie tam, gdzie Kant przeciwstawia abstrakcyjnym wywodom „szkoły” prymat rozumu *praktycznego* nad *spekulacją*, daje się rozpoznać ta Rousseauwska inspiracja.

² Literatura dotycząca obu filozofów jest tak bogata, że nie sposób tutaj wskazać tych wszystkich fragmentów, które odnoszą Rousseau do Kanta (i *vice versa*). Jeśli chodzi o samego Rousseau, ogromne zasługi położył tu Bronisław Baczko. Wśród literatury obcojęzycznej (Starobinsky, Fetscher, Brandt) wyróżniają się zwłaszcza dwie pozycje, poświęcone konkretnie stosunkowi obu filozofii. Mam tu na myśli klasyczną już rozprawę Ernsta Cassirera *Kant und Rousseau* oraz numer periodyku „Neue Hefte für Philosophie” zatytułowany *Rousseau i następstwa (Rousseau und die Folgen)*, a w szczególności rozprawę Klausa Reicha *Rousseau und Kant*.

pewnego nieodpartego wrażenia, jakie nasuwa się przy lekturze *Umowy społecznej* i *Uzasadnienia metafizyki moralności* (ale i *Krytyki rozumu praktycznego*): wrażenia pokrewieństwa, pojawiania się wspólnych wątków i metafor. Motywem przewodnim będzie dla nas pytanie: dlaczego podobna konstrukcja teoretyczna funkcjonuje u Kanta jako model namysłu *moralnego*, zaś u Rousseau jako centralna konstrukcja filozofii *politycznej*? Odpowiadając na to pytanie, spróbujemy jednocześnie uwyraźnić pojmowanie przez obu filozofów relacji opisywanych sfer: moralności i polityki, a przy okazji zastanowić się, czy Kant właśnie tam najwięcej czerpie z *magasin des idées* Rousseau, gdzie najczęściej przywołuje imię Jana Jakuba.

Przypomnijmy najpierw pokrótce, jaką funkcję w politycznej filozofii Rousseau pełni idea woli powszechnej. Zdaniem Rousseau, człowiek współczesny utracił naturalną spójność i poczucie jedności z samym sobą, „rozpadł się” na byt i pozór, przy czym stanowiąca warstwę „pozoru” sfera jego egzystencji rozrosła się tak bardzo, że czyni niemal niemożliwym dotarcie do tego, co autentyczne. Jednostki nie są już sobą, pozostają *poza* sobą, zależne od cudzej opinii, od pieniądza, wymiany towarowej, funkcji społecznych pełnionych w ramach podziału pracy itd. Ludzie przeniesieni poza samych siebie tracą swą pierwotną *autarkię*, a co za tym idzie — wolność. Jednostka nie jest kształtowana przez samą siebie, lecz przez spojrzenie innych — ta „obsesja spojrzenia”, która przewija się przez całą twórczość Rousseau, wydaje się kluczem do zrozumienia jego koncepcji alienacji³. Własny wizerunek komplikuje się pod wpływem świadomości bycia oglądanym, odniesienie do samego siebie zapośrednicza się przez wyobrażenie obrazu, jaki inni tworzą sobie na nasz temat. Sfera pozoru, w której porusza się współczesny człowiek, nie ogranicza się zresztą do potrzeby „jawienia się” innym; także interesy, którymi kierują się ludzie, są jedynie *pozorne*. Co za tym idzie, działanie na własną korzyść okazuje się w istocie szkodzeniem sobie. „Ludzie «bądź nie znają swych prawdziwych interesów, kierują się przesądem, błędem, bądź też — jeśli je nawet znają — kierowani są przez namiętności wywołane przez komplikacje stosunków, sztuczność potrzeb». Toteż [...] siły ludzkie zwracają się przeciw sobie”⁴. Można więc mówić o trzech podstawowych motywach Rousseauwskiej krytyki społeczeństwa: utrata *autarkii* fizycznej i moralnej, pozorność potrzeb i interesów, wreszcie wymykanie się procesu uspołecznienia spod kontroli jego uczestników. Te trzy motywy dają się zaś sprowadzić do idei podstawowej: utraty wolności, rozumianej jako niezależność i samowystarczalność. Krytyka ta jest zarazem radykalna: wyróżniając jako wartość funda-

³ Odnosimy to pochodzące z marksistowskiej tradycji pojęcie do myśli Rousseau z pełną świadomością anachronizmu — czynimy tak za Baczką, która podkreśla, że choć sam Rousseau posługuje się tym słowem w innym niż powszechny dziś sensie, to jednak przedmiotem jego opisu jest właśnie zjawisko społecznego wyobcowania.

⁴ Bronisław Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 25.

mentalną wolność, odmawia jej jednocześnie wszelkim istniejącym współcześnie społeczeństwom.

Opisana sytuacja w *Umowie* wyrażona zostaje lakoniczną formułą: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”⁵. Intencją Jana Jakuba jest odkrycie mechanizmów, dzięki którym będzie można przywrócić utracony naturalny ład. Dodatkowym założeniem jest jednak nieodwracalność procesu „wyjścia ze stanu natury”. „Denaturalizacja” człowieka jest nie tylko naturalna, ale i nieodwracalna: słynny „powrót do natury” (sam Rousseau nigdy tego sformułowania nie używa) jest przez autora *Rozprawy* wykluczony. „Nie można cofnąć «powolnego następstwa wydarzeń», cofać się w czasie”⁶. Złożoność tej sytuacji da się wyrazić w następującej formie: powrót do natury jest niemożliwy, a zarazem „stan natury” pozostaje normą niezmiennie przeciwstawianą *status quo*. Oznacza to, że jedyną drogą jest sztuczne ustanowienie warunków, w których mogłyby zostać przywrócone zasady stanu natury. Należałoby w takim razie wykorzystać dostarczone przez cywilizację środki przeciwko niej samej: istotnie, Rousseau głosi tutaj pogląd, który potem wykorzysta Kant, modyfikując go zresztą w istotny sposób: pogląd o autodestrukcyjności zła. Zło społeczne można spożytkować przeciwko niemu samemu: właściwe ustanowienie instytucji politycznych jest w stanie powstrzymać nieuchronny i spontaniczny bieg procesu denaturalizacji. Wzajemna zależność i podporządkowanie ludzi, będące istotą państwa, stanowi zło, skutek żywiołowego procesu denaturalizacji — zadanie brzmi zatem: skonstruować taki system polityczny, dzięki któremu podległość i zależność będzie mogła współistnieć z wolnością. Rozwiązaniem tego zadania jest zasada autonomii: podleganie prawu, jednak wyłącznie takiemu, które się samodzielnie ustanowiło. Jak słusznie zauważa większość interpretatorów, intencją Rousseau jest tutaj likwidacja zgubnego w skutkach podziału na rządzących i rządzonych. Jednak likwidacja tego podziału dokonuje się niejako za cenę jego internalizacji: każdy z członków ustanawianego mocą umowy społecznej „ludu” staje się w swoim wnętrzu istotą dwuwymiarową: każdy jest zarazem ustawodawcą i poddanym, „obywatelem” i „mieszczaninem”. Można zaryzykować twierdzenie, że to pęknięcie jest ceną zapłaconą za wyrugowanie ze świata publicznego „pozo-ru”, „jawienia się”, fałszywych potrzeb i interesów⁷.

⁵ Jan Jakub Rousseau, *Umowa społeczna*, w: *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim...*, Warszawa 1966, s. 9.

⁶ B. Baczko, *Rousseau*, dz. cyt., s. 537 (por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 186).

⁷ „Istotą tajemnicy wolności urzeczywistnianej w ramach republikańskiej konstytucji jest to, iż każdy człowiek jest tu zarazem «citoyen» i «sujet» (lub: suwerenem i poddanym)”. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt am Main 1975, s. 112). Wszystkie cytaty pochodzące z prac niedostępnych w języku polskim podane są w tłumaczeniu własnym autora eseju.

Wróćmy do momentu ustanowienia nowej wspólnoty społecznej, bowiem to właśnie tutaj pojawia się kluczowe, z naszego punktu widzenia, pojęcie „woli powszechnej”. Jan Jakub kładzie nacisk na relację obywatela (jednostki) do całości, jaka się z umowy wyłania. Całość ta jest niesprowadzalna do swych części, podporządkowanie się jej nie ma charakteru warunkowego („zgadzam się poświęcić część mojej wolności, o ile ty również...”), lecz jest aktem zrelatywizowania bytu wszystkich w stosunku do owej specyficznej politycznej jedności („ludu”), która nie tylko porównywana jest do organizmu (jego „komórkami” mieliby być obywatele), ale ma też swoją wolę — nieredukowalną do woli wszystkich tych, którzy weszli w skład ludu. Rousseau pisze: „Ten akt zrzeszenia tworzy natychmiast, zamiast prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne [...], uzyskujące przez ten akt swoją jedność, swoje wspólne «ja», swoje życie i wolę”⁸. Wola powszechna, nie jest zatem po prostu arytmetyczną sumą woli wszystkich obywateli. Kolejną istotną cechą woli powszechnej jest jej niezniszczalność: raz powołana do życia mocą umowy społecznej może jedynie zamilknąć i przestać się „objawiać”, ale można też odtworzyć warunki, w których stałaby się ponownie słyszalna. Przekonanie o niesprowadzalności ludu po prostu do swych członków jako „ludzi prywatnych” oraz nieredukowalności woli powszechnej do sumy woli wszystkich stanowi klucz do zrozumienia całej koncepcji Rousseau. Wola powszechna nie jest zasadą, w myśl której rację ma większość: nie jest ona wyrazem któregoś z przeforsowanych partykularnych interesów — jest wolą wspólnoty, której przedmiotem pozostaje niezmiennie ta sama wspólnota jako całość. Wola powszechna jest racjonalnością każdego z członków wspólnoty, która to racjonalność może być ukryta przed nim samym. Głos rozumu jest cichy, zbyt często zagłuszają go pozorne interesy i sztuczne potrzeby. Filozofię Rousseau można wręcz odczytywać jako propozycję społecznej terapii, w ramach której „chorym”, bo poddanym degenerującym wpływom cywilizacji, jednostkom przywraca się możliwość rozpoznania prawdziwych motywów ich działań oraz autentycznych interesów. W roli terapeuty występuje w *Umowie* prawodawca, który posługuje się podstępem w celu ustanowienia właściwych stosunków społecznych. Otacza się on aurą boskości, którą Rousseau przyznaje mu przede wszystkim dlatego, że przekształcenie kierujących się partykularnymi interesami mieszczan w wyrazicieli woli powszechnej graniczy nieomal z cudem. Całkiem wyraźnie widać tu antycypację marksistowskiej teorii, w myśl której świadomość proletariatu, jako politycznego „Prometeusza”, może zostać wniesiona z zewnątrz, przez intelektualistów i partyjnych działaczy, uzmysławiających tym samym ludowi jego autentyczny „interes”. Takie ujęcie funkcji prawodawcy pozwala zrozumieć, co miał na myśli Rousseau w owej słynnej formule o zmuszaniu do wolności: można sprzeciwiać się woli powszechnej, jest to jednak sprzeciwianie się

⁸ J.J. Rousseau, *Umowa...*, dz. cyt., s. 23.

własnej racjonalności. Podążanie za własnym, partykularnym interesem wbrew woli powszechnej jest tylko z pozoru realizacją własnych dążeń, w istocie jest szkodzeniem sobie. Jedyne wola powszechna, jako wola wspólnoty przywracającej ludzi im samym, jest „autentyczną” wolą każdego z osobna. Zmuszenie jednostki do podporządkowania się woli powszechnej jawi się więc jako wyzwolenie tej jednostki, uwolnienie jej od fałszywych celów i przekonań. Wraca zatem motyw wewnętrznego rozdwojenia: każdy sam zmusza się do wolności, podporządkowując swą „pozorną” wolę partykularną własnej racjonalności, objawiającej się w woli powszechnej.

Wróćmy do Kantowskiego *Uzasadnienia*. Powszechność jako możliwość uniwersalizacji jest właśnie tą cechą maksymy, kierującej działaniem jednostki, która tę maksymę czyni moralną. Imperatyw kategoryczny skonstruowany jest jako prosty test, działający zresztą głównie negatywnie — w celu odrzucania tych maksym postępowania, które nie poddają się uniwersalizacji. Idzie tu o to, czy nasza maksyma nie byłaby przeciwnie skuteczna, gdyby kierowali się nią wszyscy. Istotą imperatywu kategorycznego jest zatem zgodność podmiotu z samym sobą, czego nie należy rozumieć jako obojętnego względem innych podążania za ustanowionymi samowolnie regułami: fikcyjne ustanawianie prawa jest bowiem z założenia zanurzone w intersubiektywności. Ideał wewnętrznej spójności, gwarantujący zarazem zgodność i harmonię z innymi, jest także, jak zauważyliśmy powyżej, ideałem Rousseau. U Jana Jakuba owa spójność jako normatywny stan natury przeciwstawiona jest wyalienowanemu społeczeństwu współczesnemu: człowiek w stanie natury jest zawsze „u siebie”, niezależny od innych, autarkiczny i w tym sensie wolny. Zniszczenie tego stanu jest równoznaczne ze złem; zło, którego źródła są społeczne, może być przezwyciężone wyłącznie społecznymi środkami. Głos woli powszechnej, słyszany na zgromadzeniu obywateli, jest głosem utraconej niegdyś wolności, wydobywającym się spoza wolności pozornej, występującej w powstałych żywiołowo, wyalienowanych społeczeństwach. Wewnętrzna integralność przywraca człowiekowi godność. Tak też rozumuje Kant, kiedy człowieczeństwo w nas samych wiąże z szacunkiem dla prawa moralnego. Momentem, w którym owo intelektualne pokrewieństwo Kanta i Rousseau najbardziej rzuca się w oczy jest idea *państwa celów*⁹: każdy z nas powinien przedstawić sobie siebie samego jako członka *noumenalnej* republiki, w której wszyscy jesteśmy zarazem prawodawcami, jak i podporządkowanymi prawu obywatelami. Dzięki temu wykluczona zostaje heteronomia: każdy podlega prawu ustanowionemu przez samego siebie. Podobna jest polityczna konstrukcja Rousseau: dzięki umowie społecznej otrzymujemy natychmiast z powrotem to, czego się zrzekamy. Nie ma tu miejsca podporządkowanie obcemu prawu, wolność zostaje zachowana. Przekonanie o tym, iż cechą wolności jest *zdolność do samoogranic-*

⁹ Zob. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 67-69.

czenia się, wspólne jest Kantowi i Rousseau. Tak jak dla Rousseau niemożliwa jest wolność polityczna, dopóki poddany nie jest zarazem ustawodawcą (czyli, by tak rzec, dopóki utrzymuje się heteronomia polityczna), tak dla Kanta niemożliwa jest wolność moralna, dopóki subiektywną pobudką postępowania jest coś innego niż szacunek dla prawa moralnego (zatem dopóki utrzymuje się heteronomia w określeniu pobudek woli). *Wolność jako autonomia* i *wolność jako integralność* — te dwie idee, wyznaczające fundament obu konstrukcji (Kantowskiej filozofii moralnej i Rousseauwskiej filozofii politycznej), zbliżają do siebie obu filozofów w największym stopniu. Za nimi następuje szereg kolejnych analogii. Jedną z nich jest ogólność, cechująca u Kanta prawo moralne, a u Rousseau — ustawy zgodne z wola powszechną. Zło moralne polega zdaniem Kanta na postawie „gapowicza”: podmiot działania czyni dla siebie wyjątek od prawa, zakładając jednocześnie, że wszyscy pozostali podporządkują się prawu. Co ciekawe, właśnie ta sama zła partykularność zagusza też wolę powszechną u Rousseau. Całość powinna być bowiem nie tylko podmiotem tej ostatniej, ale także jej przedmiotem. Wola powszechna nie odnosi się do jednostek, ani nawet do grup: nawet gdyby ustawa czyniła *wyjątek* choćby dla jednej osoby, przestawałaby być ustawą i nie byłaby już wyrazem woli powszechnej, miałaby co najwyżej charakter rozporządzenia. Zasada *izonomii*, równości wobec prawa, zarówno w obszarze podejmowania decyzji, jak i w sferze przedmiotowego odniesienia tych decyzji, jest i u Kanta, i u Rousseau skrupulatnie przestrzegana.

Kolejną zbieżnością między opisywanymi konstrukcjami teoretycznymi jest, pojawiająca się zarówno u Rousseau, jak i u Kanta, kwestia autorytetu prawa. Jak jest możliwe zainteresowanie w spełnianiu obowiązku ze względu na samo prawo? — pyta Kant. Jak jest możliwe, by ludzie kierujący się dotąd fałszywą wolą partykularną, podporządkowali się wymogom woli powszechnej? — pyta Rousseau. Kwestie te, co ciekawe, okazują się w obu przypadkach nierozwiązywalne. Wedle Kanta, możemy wiedzieć, że działanie z obowiązku jest możliwe, ale nie możemy wiedzieć, *jak* jest ono możliwe. Próba wyjaśnienia tego byłaby równoznaczna z próbą wyjaśnienia wolności. Jeśli jednak w obrębie doświadczenia obowiązuje zasada ścisłej determinacji przyczynowo-skutkowej, jako zasada fundująca obszar poznania (zgodnie z analogiami doświadczenia z pierwszej *Krytyki*), to próba teoretycznego poznania wolności jest z oczywistych względów niemożliwa. Wolność pozostaje czymś, czego środkami teoretycznego poznania nie można stwierdzić w świecie, zostaje ona umieszczona przez Kanta w sferze *noumenalnej*. Podobny problem pojawia się w konstrukcji Rousseau. Sam Jan Jakub zadanie „postawienia prawa ponad ludźmi” — nazywa „polityczną kwadraturą koła”. Zwróćmy uwagę, że idzie tu o podobną kwestię: o wyjaśnienie, jak możliwy jest autorytet autentycznej racjonalności — w jednym wypadku wśród motywowanych (dotychczas) zmysłowo podmiotów moralnych, w drugim —

wśród poddanych (dotychczas) alienacyjnym stosunkom podmiotów politycznych¹⁰. Zaznaczmy też od razu, że choć pytanie o autorytet zasad jest tu podobne, to sam charakter tych zasad może się jednak okazać zróżnicowany: w ten sposób sygnalizujemy zarzut sformułowany przez Klausa Reicha pod adresem wszelkich interpretacji poszukujących związków między Kantowskim imperatywem a Rousseauwską wolą powszechną. Zarzut ten da się sformułować następująco: Kantowska zasada moralna jest absolutnym *novum* w porównaniu z Rousseauwską wolą powszechną. Jakkolwiek bowiem Kant nie kwestionuje faktu, iż podmiot moralny ma swoje partykularne interesy (choćby w sensie wspólnego wszystkim ludziom dążenia do szczęścia), to jednak zakłada, iż podmiot ten może nie brać tych pobudek pod uwagę w momencie namysłu moralnego, a zatem, że subiektywną pobudką jego postępowania może stać się szacunek dla samego prawa moralnego. Natomiast w konstrukcji Rousseau tym, co skłania ludzi do powołania wspólnoty, jest ostatecznie ich własny, lecz tym razem dobrze pojęty, interes. Czym innym jest zmiana motywu ze złe pojętego, pozornego interesu na interes autentyczny, czym innym bezinteresowne wypełnianie obowiązku¹¹.

Przywołując tę ważną kwestię, wróciliśmy jednocześnie do tematu, który stanowi w pewnym sensie ukryty motyw przewodni filozofii Rousseau, mianowicie do wspomnianej już uprzednio „złej partykularności”. Otóż nieustanna walka z tym, co partykularne, dała wielu interpretatorom Rousseau asumpt do ścisłego powiązania jego teorii z praktyką jakobinów, a w szczególności z postacią Robespierre’a (który sam przyznawał się do fascynacji filozofią Jana Jakuba). Zwłasz-

¹⁰ Podobieństwa między Rousseau a Kantem można mnożyć. Kant pisze, że „[...] nie potrzeba żadnej nauki i filozofii, żeby wiedzieć, co należy czynić, aby być uczciwym i dobrym, a nawet mądrym i cnotliwym”. (I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 26). Podobnie Rousseau sądzi, iż dobrzy, nie zepsuci cywilizacją ludzie nie potrzebują skomplikowanych teorii politycznych, aby właściwie żyć. W tej sytuacji obaj filozofowie muszą uzasadnić w jakiś sposób własną praktykę filozofowania. Co ciekawe, czynią to znów podobnie, rozumiejąc swoje zadanie jako oświeceniową misję ostrzeżenia innych przed manipulacją. I tak swą filozofię polityczną pojmuje Rousseau jako demaskowanie oszustw i manipulacji, dokonywanych na jednostce przez wyalienowane społeczeństwo; zaś u Kanta czytamy: „Niewinność jest rzeczą wspaniałą, ale jest znowu bardzo źle, że nie da się ona prawdziwie zachować i łatwo ulega pokusom. Dlatego nawet mądrość [...] wymaga także nauki, nie po to, żeby się od niej uczyć, ale żeby jej przepisom wyjednać przyjęcie i trwałość im zabezpieczyć”. (I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 27). Por. również: I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, Toruń 1995, s. 53-60.

¹¹ „[Nie jest prawdą], jakoby [Rousseau] był prekursorem *Uzasadnienia metafizyki moralności i Krytyki praktycznego rozumu*. [...] Zasada autonomii woli ustanowiona zostaje dopiero wraz z pojawieniem się czystego racjonalizmu w etyce, kiedy tematem namysłu czyni się uzasadnienie [*Grundlegung*] tej ostatniej. [...] Takie uzasadnienie etyki stanowi w odniesieniu do Rousseau całkowite *novum*”. (Klaus Reich, *Rousseau und Kant*, w: *Rousseau und die Folgen*, „Neue Hefte für Philosophie” 29, 1989, nr 80-96, s. 95).

cza od czasu interpretacji zaproponowanej przez Marksa¹² dominuje przekonanie, iż Rousseau jest swoistym fanatykiem polityki, rozumianej jako bezwzględne i gwałtowne, jeśli trzeba, nawet posuwające się do gilotyny, przekształcenie „prywatnych ludzi interesu” w „aktywnych politycznie obywateli”. Nie tylko sfera publiczna byłaby sferą zwalczania wszystkiego tego, co prywatne, partykularne, szczegółowe, ale też w każdym z osobna toczyłaby się nieustanna walka między wolą powszechną, wyrazem prawdziwej wolności i godności ludzkiej, a wolą partykularną, wyrazem zniewolenia, wyalienowanych stosunków i pozornych interesów. Wszystkie interpretacje pokrewne Marksowskiej podkreślają przede wszystkim rolę *cnoty obywatelskiej* w Rousseauwskiej konstrukcji *Umowy*. Jeśli restytucja naturalnego dobra, cechującego bezrefleksyjnego (i właściwie pozamoralnego) człowieka w stanie natury, jest już niemożliwa, jedynym, co pozostaje, jest substytut owego nieosiągalnego dobra w postaci politycznej cnoty. Zasluga obywatela byłaby zatem tym większa, im większą pokusę (w postaci sprzecznego z wolą powszechną interesu partykularnego) musiałby on przezwyciężyć¹³. Paradoks polega na tym, że konflikt woli powszechnej z wolą prywatną jest warunkiem *sine qua non* percepcji wymagań tej pierwszej; konflikt byłby zatem czymś dobrym, świadczyłby o tym, że cnota nie jest „uśpiona”. Nie trzeba wielkiego wysiłku, by dostrzec w tym wizerunku analogię do filozofii moralnej Kanta. Jak słusznie zauważył Łuków, konflikt moralny jest czymś, bez czego nie można pojąć Kantowskiej etyki¹⁴. Kant wyżej stawia ten podmiot, który ulega pokusom, choć zdaje sobie sprawę ze swego występku, od tego podmiotu, który postępuje zgodnie z obowiązkiem niejako „automatycznie”. W tym pierwszym bowiem świadomość prawa moralnego nie wygasła, choć nie ma on wystarczającej siły, by temu prawu się podporządkować; co do drugiego zaś, nie wiadomo, czy w ogóle jeszcze jest on podmiotem moralnym, a nie tylko kimś, kto z punktu widzenia legalności pozostaje bez zarzutu. Koniec konfliktów moralnych nie byłby zatem osiągnięciem ostatecznej doskonałości, lecz końcem moralności jako takiej i jej przeistoczeniem się w samą tylko legalność. Widzimy więc, że im bardziej stylizuje się Rousseau na swoistego „ascetę politycznego”, w im większym stopniu przypisuje się mu fanatyczne uwielbienie prawa, im bardziej podkreśla się jego niechęć do tego, co partykularne, do przemycania własnych interesów, do uciekania od obywatelskich obowiązków, tym bardziej przypomina on Kanta, który nie wahał się powtórzyć: *Fiat iustitia, pereat mundus* („[...] trochę wprowadzie samochwalczo brzmiące [...], lecz prawdziwe zdanie [...], stanowi dzielną

¹² Karol Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1962, s. 432.

¹³ „[...] Słodki głos natury nie jest już dla nas niezawodnym przewodnikiem [...] [Gdyby nie umowa społeczna – J.K.-K.] nigdy nie zazналиbyśmy najrozkoszniejszego uczucia duszy, jakim jest umiłowanie cnoty”. (J.J. Rousseau, *Umowa...*, dz. cyt., s. 169).

¹⁴ Paweł Łuków, *Wolność i autorytet rozumu*, Warszawa 1997, s. 97.

zasadę prawną, przecinającą wszelkie podstępem i przemocą wytyczone drogi”¹⁵. Sam Kant chce odczytywać Rousseau właśnie w perspektywie tak wyrażonego kultu prawa, a wraz z nim potęgi „sztucznych”, samodzielnych ustanowień ludzkich (jako szeroko pojętej kultury), dlatego też formułuje swoje słynne *dictum*: „Oto cały zamysł Rousseau: za pomocą sztuki przywieść człowieka do tego, by mógł pogodzić wszystkie zalety kultury ze wszystkimi zaletami stanu natury”¹⁶. Jednak fakt, iż Kant tak właśnie chciał czytać Rousseau, nie znaczy, rzecz jasna, że kantowskie odczytanie jest trafne.

Przyjrzyjmy się dokładniej owemu domniemanemu Rousseauwskiemu fanatyzmowi cnoty, prawa, kultury i tego, co ogólne. Idealnym państwem byłaby, zdaniem Rousseau, taka wspólnota, w której wszyscy znalazłby się osobiście (uniknięto by w ten sposób alienacyjnych stosunków międzyludzkich typowych dla dużych organizmów państwowych i przywrócono by „przejrzystość” relacjom międzyludzkim), lud zbierałby się jak najczęściej w celu wydawania ustaw, tak że rząd (będący jedynie wykonawcą woli powszechnej) nie mógłby się usamodzielniać i uzurpować sobie praw należących wyłącznie do ludu itd. Osobiste, konkretno-znaczące („jakościowe”, a nie „ilościowe”) stosunki międzyludzkie, a także możliwość częstego obradowania ludu czynią w zasadzie zbędną instytucję rządu. Jeśli bowiem „z chwilą gdy lud zgromadził się jako ciało zwierzchnicze, ustaje wszelka jurysdykcja rządu [...]”¹⁷, to w takim razie stan permanentnej możliwości zwołania obrad czyni zbędnym istnienie rządu. Doskonale państwo zniosłoby samo siebie. Zdaniem Jana Jakuba to *liberalne* państwo (przede wszystkim państwo Hobbesa) zainteresowane jest w ciągłym podtrzymywaniu i reprodukcji konfliktu, dzięki któremu mogło powstać. Zadaniem państwa projektowanego przez Rousseau jest natomiast stworzenie warunków, w których ono samo stawałoby się zbędne¹⁸. Eliminacja państwa i eliminacja konfliktu implikuje jednak jakościową zmianę charakterów obywateli: ci, którzy działają w obrębie wspólnoty nie są już tymi, którzy zostali w tę wspólnotę przekształceni przez prawodawcę. Państwo Rousseau to nie gwarant liberalnej wolności, lecz instytucja pełniąca misję wychowawczą i redukująca tym samym swą misję polityczno-prawną¹⁹. Nie bez kozery nasuwa się tu skojarzenie z platońską *paideia* —

¹⁵ Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: *O porządku...; Do wiecznego pokoju*, Toruń 1995, s. 87.

¹⁶ Immanuel Kant, *Ausgewählte Reflexionen aus dem Nachlaß zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Historiographie*, w: I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1992, s. 233.

¹⁷ Rousseau, *Umowa...*, dz. cyt., s. 110.

¹⁸ „Dobre państwo dąży w pewnym sensie [...] do przezwyciężenia tych warunków społecznych, które uczyniły koniecznym jego zaistnienie. Natomiast złe państwo funkcjonuje w oparciu o stale zaostrzające się konflikty”. I. Fetscher, *Rousseaus politische*, dz. cyt., s. 58.

¹⁹ „Cały wysiłek projektowanego przez Rousseau [...], pełniącego misję wychowawczą państwa [*des Erziehungsstaates*] zmierza do tego, by poprzez republikańskie wychowanie i wy-

Państwo było ulubioną lekturą Rousseau. Wspólne dla obu filozofów jest przekonanie o tym, że praw potrzebują tylko narody zepsute. Upraszczając nieco, można by powiedzieć, że dla Platona prawodawca jest lekarzem: organizm zdrowy nie wymaga praw²⁰. Podobnie dla Rousseau: „Jak starzejący się człowiek wspiera się na lasce, tak narody nie mogą się obejść bez praw i rządów”²¹.

Przywołajmy teraz Kanta. Jego państwo nie dąży do uczynienia praw zbędnymi, a samo pojawienie się prawa nie jest świadectwem moralnej słabości narodu. Zakładając, że ustrój republikański nie ma na celu ustanowienia szczęścia wszystkich (bowiem szczęścia każdy może poszukiwać — w granicach prawa — na własną rękę), za podstawowy rys i obowiązek państwa Kant uznaje bezwzględne przestrzeganie prawa. Natomiast traktować prawo elastycznie i urzeczywistniać je w zależności od zewnętrznych wobec samego prawa warunków oznacza *de facto*: mieć na uwadze większe od prawa „dobro”. W modelu Kantowskim dobro, jako heterogeniczne wobec prawa, określane jest (jeśli w ogóle) wtórnie wobec prawa. Dostosowywanie wymagań prawnych do określonej wcześniej koncepcji dobra jest podleganiem narzuconym z zewnątrz okolicznościom: zatem heteronomią w kantowskim tego słowa znaczeniu. Z perspektywy Kanta mniej istotne staje się, *co* konkretnie ma stanowić owo fundamentalne dobro: czy będzie to maksymalizacja szczęścia jak największej grupy obywateli, czy wyzwolenie obywateli od alienacyjnych stosunków społecznych. Pod względem sposobu (owego „*jak*”) traktowania tego różnie określanego dobra — propozycje Platona, Rousseau czy utyitarystów sytuują się w gruncie rzeczy na jednej płaszczyźnie. Z tego punktu widzenia więc, Rousseau byłby rzecznikiem *politycznej heteronomii*.

Kolejna sprzeczność między koncepcjami obu filozofów dotyczy samego funkcjonowania republikańskiego modelu społeczeństwa: Kant nie tylko jest przekonany, że wolność słowa pozostaje jedynym *palladium* praw narodu, ale też własną filozofię teoretyczną opiera na metaforze, która zakłada możliwość wolnej i nieskrępowanej dyskusji. Rozum to debata wolnych obywateli. Przyjrzyjmy się więc debacie wolnych obywateli u Rousseau. „Państwo [dobrze] rządzone potrzebuje niewielu praw [...] Nie potrzeba zabiegów ani wymowy, by przeprowadzić jako prawo to, co każdy już postanowił czynić, z chwilą gdy się upewni, że inni będą postępowali tak samo [...] Kiedy jednak więzy społeczne zaczną się rozluźniać,

wieranie wpływu na moralność [*Sitten*] uczynić prawa jeśli nie w ogóle zbędnymi, to przynajmniej przekształcić je w takie przepisy, które dla swego urzeczywistnienia jak najrzadziej wymagać będą stosowania przymusu”. (Tamże, s. 58).

²⁰ Pogląd taki da się utrzymać przynajmniej w odniesieniu do *Gorgiasza* i *Państwa*, w mniejszym stopniu do *Praw*. Jest on zbliżony do tego, co o Platońskim *Państwie* pisze w swej klasycznej *Paidei* Werner Jaeger (zob.: Werner Jaeger, *Paideia*, Warszawa 1962, t. 2, s. 246-325, zwłaszcza s. 286).

²¹ Cyt. za: I. Fetscher, *Rousseaus politische...*, dz. cyt., s. 117.

[...] kiedy interesy prywatne dają się odczuwać [...], jednomyślność przestaje panować w głosowaniach, wola powszechna nie jest już wolą wszystkich, powstają sprzeczki, dyskusje i nawet najlepsze zdanie nie przechodzi bez sporów. [...] długie rozprawy, niezgoda, zgiełk oznaczają przewagę interesów prywatnych i chylenie się państwa ku upadkowi”²². Dyskusja jest zatem oznaką słabości, najlepsze państwo to takie, w którym wystarczają same spojrzenia: dobrzy obywatele obywają się bez słów. „Dziwny to obywatel, który stroni od ludzi” — napisał o Rousseau Diderot. Parafrazując, moglibyśmy powiedzieć: dziwni to obywatele, którzy w przestrzeni polityki obywają się bez słów. Dialog i debata, w myśl klasycznych koncepcji politycznych, stanowią przecież istotę sfery publicznej. Cóż zatem wobec przytoczonych powyżej cytatów począć z ową Rousseauowską „cnotą polityczną”, która tożsama jest z „wysiłkiem przewycięzania”, która przynosi tym większą zasługę, im trudniej jest ją zdobyć i która tak bardzo przypominała nam etyczną konstrukcję Kanta?

Zdaniem Reinharda Brandta, podstawowym błędem Marksowskiego odczytania Rousseau jest przyjęcie za dobrą monetę sztafazu prawno-politycznych pojęć, którymi Jan Jakub posługuje się w swej *Umowie*. Platowska idea państwa opartego na dobru zostaje tu zaprezentowana w nowożytnej, hobbesowsko-locke’owskiej szacie pojęciowej. Baczko stwierdza: „Używając terminologii Tönniesa możemy powiedzieć, że utopia państwa-ojczyzny niemal pokrywa się [...] z typem idealnym społeczeństwa jako *Gesellschaft*. Ale cała złożoność tej utopii ujawnia się w tym, że równocześnie idealizuje ona więź społeczną typu *Gemeinschaft*, przeciwstawiając się atomizacji społeczeństwa, panowaniu w nim «pozorów», kalkulacyjnej gry, racjonalno-egoistycznych interesów”²³. To właśnie ukrycie treści związanych z ideałem wspólnoty pod formą związaną z ideałem stowarzyszenia wprowadziło i wprowadza do dziś w błąd wielu interpretatorów. Przyjrzyjmy się ponownie choćby Rousseauowskiej woli powszechnej i sprawdźmy, czy w istocie przypomina ona Kantowski imperatyw kategoryczny (ujęty w formułę „państwa celów” i rozumiany jako procedura namysłu etycznego). W przywołanym powyżej cytacie, Rousseau jednoznacznie wskazuje, iż „dobrzy” obywatele spontanicznie proponują ustawy, które zgodne są z wolą powszechną. Dzieje się tak, ponieważ „dobrzy” obywatele sami chcą dobra ogólnego i dbają o *swój* partykularny interes wyłącznie w ten sposób, że pojmując siebie jako „częstki organizmu”, którym jest lud, spontanicznie i bez przymusu dbają o *jego* interes. Jednocześnie Rousseau opisuje techniczny proces głosowania jako proces wyłaniania się woli powszechnej. Brzmi to tak, jak gdyby wola powszechna mia-

²² J.J. Rousseau, *Umowa...*, dz. cyt., s. 122-125.

²³ B. Baczko, *Rousseau*, dz. cyt., s. 617. Podobnie Fetscher: „kiedy redukuje się elementy formalne [*konstruktivistische*] u Rousseau, dociera się do myśli czysto konserwatywnej, gdy się zaś owe elementy wyolbrzymia — do myśli socjalistycznej. «Przeciwnikiem» wydaje się jednak za każdym razem teoria liberalna”. (I. Fetscher, *Rousseaus politische...*, dz. cyt., s. 256).

ła proceduralny, formalny, a nie „materialnie określony”, charakter. Rousseau sam jednak zastrzega: wola większości nie musi być wolą powszechną. Zależy to od tego, jak duża część obywateli dba o publiczne dobro; jeśli większa część rozumie i strzeże interesu publicznego, wolę większości można uznać za koekstensjonalną z wolą powszechną. Założenie Rousseau jest proste: „dobra” większość wyrazi opinię zgodną z wolą powszechną, zaś przeciwne interesy „złej” mniejszości zniosą się nawzajem, jak znaki plus i minus (znów motyw samounices-twienia zła). Jednak jeśli pochłonięci prywatnymi interesami obywatele zaczną przeważać we wspólnocie, głos woli powszechnej będzie w nieunikniony sposób milknąć. Wynikają z tego dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, głosowanie nie jest wyłanianiem woli powszechnej, lecz referendum, w którym wyraża się odpowiedź na pytanie: czy dana ustawa jest zgodna z wolą całego organizmu państwowego, czy nie. Głosowanie nie jest „potrzebne” ani woli powszechnej (jeśli wolno użyć takiego sformułowania), ani nie jest potrzebne „dobrym” obywatelom. Może natomiast pomóc tym, którzy owładnięci są pogonią za realizacją własnej „złej” partykularności: może im pomóc wyklarować w sobie przytłumiony głos woli powszechnej, a tym samym przywrócić ich samym sobie. Jeśli ta interpretacja jest słuszna, to przestaje dziwić ów słynny fragment *Umowy*: „Gdy więc przeważy [podczas głosowania — J.K.-K.] zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia zrobiłbym coś innego; wtedy właśnie nie byłbym wolny”²⁴. Poddani manipulacji obywatele, usiłujący zrealizować swoje partykularne interesy, nie czynią tego, co naprawdę chcą; są więc podobni — by uciec się tu do Freudowskiej terminologii — do pacjentów, których motywy działania są jedynie pozornymi motywami, a realizowane w tych działaniach interesy nie są ich własnymi interesami²⁵.

Drugą ważną konsekwencją naszej interpretacji byłby wniosek, iż — wedle Rousseau — żadna konstrukcja polityczna, żadna „machina polityczna” nie zastąpi „cnotliwości” obywateli. Jeśli zabraknie „cnotliwości”, państwo skazane jest na upadek. W tym właśnie miejscu widać największe podobieństwo koncepcji Jana Jakuba do Platonskiego *Państwa* i największą rozbieżność z teoriami liberalnymi. Teorie te nie muszą zakładać, że obywatel kiedykolwiek kieruje się „interensem ogólnym”, wręcz przeciwnie, zakładają one zazwyczaj taką lub inną formę egoizmu w zakresie motywów i próbują jedynie skonstruować system, w którym owe egoizmy przyczyniają się do dobra wszystkich. Nie trzeba tu zakładać, że w dobrym państwie większość obywateli musi spontanicznie kierować się interesem ogółu i poświęcać na jego rzecz swe partykularne dążenia.

²⁴ Rousseau, *Umowa...*, dz. cyt., s. 127.

²⁵ Freud jest, obok Nietzschego i Marksa (tak bardzo filozoficznie zadłużonego u Rousseau), jednym z „mistrzów podejrzeń”. Wobec całej wymienionej trójki Rousseau spełnia rolę prekursora właśnie pod względem swej demaskatorskiej pasji.

Wróćmy teraz do Kanta, bowiem jest to niezwykle istotny moment. Jego zdaniem, nawet dobrze skonstruowana wspólnota (etyczna) nie zagwarantuje, że człowiek nie będzie miał skłonności do zła, ale co najwyżej, iż nie będzie jej ulegał. *Żadne społeczne instytucje nie zlikwidują nawet możliwości popadnięcia w zło.* Teza ta wpisuje się w cały szereg antyutopijnych, republikańskich przekonań Kanta. Zdaniem Rousseau, doskonała konstrukcja państwowa wyklucza (przynajmniej przez pewien czas) wszelkie zło. Jest to konsekwencja założenia, że człowiek z natury jest dobry i że demoralizuje go jedynie złe społeczeństwo. Kant nie czyni żadnych metafizycznych założeń co do natury człowieka: ma on w równej mierze radykalną skłonność do zła, jak i predyspozycję do dobra. Sfera publiczna zaś („społeczeństwo”) jest probierzem moralności, nigdy jednak jej nie zastąpi. Kant bowiem niezwykle konsekwentnie trwa przy swoim podziale na sferę legalności i sferę moralności. O ile ta ostatnia jest sferą intencji, ukrytych nie tylko przed zewnętrznym obserwatorem, ale często nawet przed samym podmiotem moralnym, o tyle w tej pierwszej da się jedynie zaobserwować, że ktoś postąpił *zgodnie z obowiązkiem*, ale nie, że *uczynił to z obowiązku*. Podział na to, co legalne i to, co moralne nie jest u Kanta podziałem przygodnym: jest on zakorzeniony w najgłębszych partiach Kantowskiej filozofii i ma ontologiczne podstawy. Będąc spontanicznym podmiotem działań moralnych, zawsze wyprzedzam siebie jako empiryczny przedmiot poznania: poznanie samego siebie, nie jest, jak u Kartezjusza, uprzywilejowane. Podmiot jest dany samemu sobie na sposób dyskursywny — dlatego Kant musi przekreślić wszelkie marzenia o przywróceniu jakiejś mitycznej „przejrzystości”, „jednoznaczności stosunków”, „autentyczności” itd. W tym właśnie punkcie rysuje się największe chyba przeciwieństwo między Rousseau i Kantem. Znajduje ono wyraz w wielu innych kwestiach: jak już wspominaliśmy, Kant nigdy nie zgodziłby się na budowanie państwa opartego na jakiejś koncepcji „dobra”. Zgodnie z jego liberalnym poglądem, każdy ma prawo poszukiwać szczęścia na swój sposób, państwo zaś nie ma prawa narzucać nikomu ogólnej koncepcji szczęścia²⁶. Kiedy Kant ogłasza, iż „z drzewa tak rosochatego, z jakiego zrobiony jest człowiek, nie można wyciosać czegoś zupełnie prostego”²⁷, jest to tylko kolejny wyraz jego przekonania o nieusuwalności podziału na to, co da się zewnętrźnie zaobserwować i uregulować i to, co pozostaje jedynie sferą domniemania samego działającego. Kant musi więc także odrzucić ideę państwa (czy prawodawcy) jako podmiotu *paidei* — istotnie czyni tak, gdy pisze, że „problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny nawet

²⁶ „Przeciwnikami Rousseau będą ci, którzy sceptycznie lub agnostycznie odnoszą się do możliwości wykrycia powszechnych reguł osiągania szczęścia — dla których szczęście jest tym, co każda jednostka pod pojęciem szczęścia rozumie.” (Reinhard Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973, s. 98).

²⁷ Immanuel Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii...*, dz. cyt., Toruń 1995, s. 42.

dla inteligentnego narodu diabłów. [...] Problem taki jak ten, musi być rozwiązywalny, bo nie chodzi tu o moralne ulepszanie człowieka, lecz o mechanizm natury [...]”²⁸. Czy znaczy to, że cywilizacja nie przyczynia się w żaden sposób do moralnego udoskonalenia człowieka? Wręcz przeciwnie — Kant jest głęboko przekonany o tym, iż „przyroda” realizując swój „ukryty zamysł” wykorzystuje cechującą człowieka „aspołeczną towarzyskość” (a wraz z nią wszystkie wady, takie jak zazdrość, chciwość, żądza sukcesu itd.) i wbrew intencjom samych działających realizuje dzięki owym wadom ostateczne przeznaczenie człowieka, jakim jest rozwój wszystkich zadatków i talentów w perspektywie gatunkowej²⁹. Podobnie jak u Rousseau, zło jest tu więc autodestrukcyjne, jednak — inaczej niż u Jana Jakuba — to nie boski prawodawca w dowolnym momencie wykorzystuje tę autodestrukcyjność do powołania idealnej wspólnoty. U Kanta to „artystka przyroda” wykorzystuje to, co szczegółowe, do ustanowienia tego, co ogólne. Co więcej, na gruncie filozofii Kantowskiej boski prawodawca jest w tym znaczeniu niemożliwy, że jego „podstęp” (otoczenie się nimbem świętości i boskości w celu narzucenia właściwych praw) nie daje się pogodzić z transcendentną formułą publicznego prawa, odmawiającą słuszności wszelkim maksymom, które dla swej skuteczności muszą unikać ujawnienia.

Przypomnijmy, że państwo Jana Jakuba odwlekało tylko nieunikniony upadek, zaś pozostawione sobie zło ludzkich wad i przywar mogło prowadzić jedynie do coraz większej degeneracji, nigdy zaś, samo z siebie, do dobra. Rousseau postuluje przechwycenie przez ludzi kontroli nad procesem uspołecznienia, Kant pozostawia proces uspołecznienia samej „przyrodzie” (chciałoby się niemal powiedzieć „historii”). Nie znaczy to, iż Kant nie uznaje możliwości pogodzenia polityki i moralności: wręcz przeciwnie — nieustannie podkreśla, że polityka musi składać hołd moralności, a idealna wspólnota moralna pozostaje niedoścignionym wzorcem dla wszelkich ziemskich wspólnot politycznych. Kant uważa nawet, że możliwe jest rozbudzenie moralności poprzez legalność: pierwotnie wymuszana zgodność z prawem może (choć nie ma tu żadnej konieczności) z czasem doprowadzić do postępowania nie tylko zgodnego z obowiązkiem, ale też z obowiązku. Jestem jednak przekonany, że Kant nigdy nie rezygnuje z twierdzenia o niesprowadzalności do siebie sfer legalności i moralności i dlatego nigdy nie zgodziłby się z twierdzeniem Rousseau, iż w zepsutym społeczeństwie wszyscy z konieczności postępują źle.

Podsumujmy zatem tę partię rozważań. Choć moralność u Rousseau zależy bezwzględnie od legalności, to zarazem nie istnieje możliwość uchronienia właściwej konstrukcji państwowej przed stopniową degeneracją. Jest się więc albo „dobrym” w stanie natury, albo dobrym we właściwie skonstruowanej wspólnocie, albo złym w żywiołowo ukształtowanych stosunkach społecznych. Właściwy

²⁸ I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, dz. cyt., s. 74.

²⁹ Zob.: I. Kant, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 39-41.

ustroj społeczny gwarantuje zarazem, że decyzje moralne przychodzą z łatwością. Zupełnie inaczej u Kanta: brak konfliktów moralnych oznaczałby koniec moralności. Dobrym można pozostać nawet w źle urządzonym i źle rządzonym państwie. Sama przyroda wreszcie dba o to, by ludzkie wady przyczyniły się — jak najbardziej żywiołowo — do rozwinięcia w gatunku ludzkim wszystkich ukrytych talentów i zdolności³⁰. Pod taką tezę Rousseau nigdy by się nie podpisał. Rousseau sądzi, że kultura wiedzie jedynie do upadku, Kant — że realizuje się w niej ukryty, dobry zamysł; Rousseau wierzy, że tylko autarkiczne, małe republiki mogłyby zapewnić światowy pokój — Kant jest przekonany, iż kiedyś powstanie światowa federacja powiązanych ze sobą republik; Rousseau sądzi, że obywatele trzeba najpierw uformować, by państwo mogło przetrwać; Kant uważa, że dobrze skonstruowane państwo stopniowo przekuje „prywatnych ludzi” w obywateli; Rousseau zakłada, że państwo powinno określić wspólny cel dążeń swoich członków — Kant sądzi, że każdy ma prawo do określenia i poszukiwania szczęścia (w granicach prawa) na własnych zasadach; wreszcie dla Rousseau tam, gdzie zaczyna się debata, tam zaczyna się spór i upadek, a wspólnota polityczna ginie — zaś dla Kanta sam rozum ludzki jest w swej istocie debatą³¹.

Pomimo wszystkich tych sprzeczności Kant nieustannie powołuje się na Rousseau, widząc go już niejako przez pryzmat własnych kategorii. Doskonała sztuka staje się znów naturą — zdanie to, choć przez Kanta ustawicznie odnoszone do filozofii Rousseau, jest tak naprawdę podsumowaniem historiozofii samego autora *Krytyk*.

Podkreślmy jeszcze raz, że kluczem do zrozumienia podstawowej sprzeczności między politycznymi koncepcjami Kanta i Rousseau wydaje się nam podział (lub brak podziału) na sferę publiczną (legalną) i prywatną (moralną). Interpretacja ta wydaje się w sporej mierze zbieżna z odczytaniem Arendt: dostrzega ona w filozofii Jana Jakuba niebezpieczną tendencję do zbliżania owych sfer, manifestującą się w wydobywaniu na światło dzienne prawd serca, które nie tylko na tym świetle blakną, ale stają się wręcz podejrzane. Obsesja czystych intencji — oto, co było, wedle Arendt, źródłem zbrodniczej dyktatury Robespierre’a. Lecz ideał ten pochodzi jej zdaniem właśnie z filozofii Rousseau. Najgroźniejszą tezę Rousseauwskiej filozofii politycznej jest jednak dla Arendt, opisywane już przez nas przekonanie o wewnętrznym rozbiciu każdego obywatela, polegającym na konieczności znalezienia we własnym wnętrzu dwu przeciwstawnych zasad: czystej, bezinteresownej woli wspólnoty oraz subiektywnej, partykularnej woli jednostki. „Jeśli tylko każdy poszczególny człowiek powstanie przeciwko sobie

³⁰ „Toteż dzięki niechaj będą przyrodzie za niezgodę, za zawistną rywalizację próżności, za nigdy nie zaspokojoną żądę posiadania, a nawet władzy!” (I. Kant, *Pomysły...*, dz. cyt., s. 40).

³¹ Trzeba tu jednak pokreślić, że polityczne koncepcje Rousseau są na tyle ambiwalentne, iż zarówno ich „prawno-proceduralne”, jak i „substancjalno-wspólnotowe” odczytanie ma w sobie nieuchronnie coś jednostronnego.

w swej partykularności, wówczas będzie mógł w sobie obudzić własnego antagonistę, czyli wolę powszechną, a tym samym stanie się prawdziwym obywatelem państwa opartego na narodzie. [...] Teoria terroru od Robespierre'a po Lenina i Stalina zakładała, że interes całości musi automatycznie, i zaiste bez ustanku, klócić się z poszczególnym interesem obywatela"³².

Kantowski obywatel nie musi spontanicznie pragnąć dobra powszechnego, ani wyrzekać się dążenia do realizacji własnej koncepcji szczęścia. Powiedzieliśmy wyżej, że czym innym jest zmiana interesu ze złe pojętego na właściwy, a czym innym bezinteresowne postępowanie ze względu na samo prawo. Dodajmy teraz, że czymś innym jest spontaniczne chcenie dobra ogólnego, a czymś innym postępowanie wedle własnej maksymy, którą *można* zuniwersalizować i która nie boi się publicznego światła.

Konkludując, Kantowska koncepcja państwa jest zdecydowanie bliższa Hobbesowi czy Locke'owi niż Rousseau. Pojawiają się też poważne wątpliwości dotyczące sugerowanej pierwotnie zbieżności Kantowskiego imperatywu moralnego i Rousseauwskiej woli powszechnej. Kantowski imperatyw to czysto formalna procedura, test, przez który powinny przejść maksymy postępowania. Rousseauwska wola powszechna okazała się nie wynikiem proceduralnych kroków i obliczeń, nie czymś, co jak Kantowski imperatyw zanurzone jest od początku w „debacie wolnych obywateli”. Okazała się raczej nieredukowalnym do poszczególnych woli bytem, którego nie można zniszczyć, a co najwyżej zagłuszyć, którego „głos” słyhać najlepiej, gdy ustaje polityczna debata i który z zasady zwrócony jest przeciwko partykularnym interesom. Jak pisze Fetscher, „Rousseauwska wola powszechna *nie jest bynajmniej fikcją prawną, lecz moralno-metafizycznym bytem*”³³. Czy znaczy to zatem, że Kant całkowicie się pomylił, dostrzegając w Rousseau swego poprzednika? Czy portret Rousseau przypominał choć trochę swój pierwowzór?

Spróbujmy jednak przyjrzeć się jeszcze raz tezie o związkach między *Umową* a filozofią moralną Kanta. Wspominaliśmy już, i temu, jak sądzę, nie da się zaprzeczyć, że wspólne Kantowi i Rousseau są dwa ideały: ideał wolności jako autonomii oraz ideał wewnętrznej integralności podmiotu³⁴. Można jednak zaryzykować tezę, że Kant dostrzegł w filozofii Rousseau nie tylko owe ważne ideały autonomii i integralności. Chodzi tu o coś więcej. W pewnym sensie można by powiedzieć, że Rousseau żąda od swych obywateli *zbyt wiele*. Chce od nich pragnienia ogólności, uznając, iż bez tego niemożliwe jest powstanie i utrzymanie

³² Hannah Arendt, *O rewolucji*, Kraków 1991, s. 78-79.

³³ I. Fetscher, *Rousseaus politische...*, dz. cyt., s. 120.

³⁴ Integralności nie należy tu mylić z autentycznością: pierwsza jest ideałem praktycznym, ważnym ze względu na działanie — druga jest ideałem poznawczym, postulującym przywrócenie „przejrzystości” i „bezpośredniości”. Pierwszy dzielią obaj filozofowie, z drugim z ważnych powodów nie zgadza się Kant.

się dobrego państwa. Takiego założenia nie czyni w swej doktrynie politycznej Kant; w pewnym sensie czyni je jednak w swej filozofii moralnej. Przejrzystość pobudek, której nie da się jednoznacznie zrealizować w sferze publicznej, pozostaje przecież — być może nigdy nieosiągalnym, lecz godnym wysiłku — ideałem dla sfery moralnej³⁵. Patos wzniesienia się ponad racjonalność czysto instrumentalną, umiejętność dostrzeżenia czegoś wyższego od wąsko pojętego, prywatnego dobra — wszystko to nieustannie przypomina nam o Rousseauowskiej woli powszechnej, kiedy zagłębialiśmy się w Kantowską filozofię moralną, niezależnie od wszelkich różnic dzielących obu filozofów. Można powiedzieć, że Kant potraktował polityczną metaforę z *Umowy Jana Jakuba* jako model³⁶, na którym przedstawić można namysł moralny nie jako pasywne podporządkowywanie się obcym autorytetom, bierne wpisywanie się w narzucony z zewnątrz porządek, lecz jako zanurzoną w intersubiektywności praktykę ustanawiania prawa, któremu się potem podlega. Bycie prawodawcą i obywatelem państwa celów — ten polityczny model ma nas skłonić do zmiany sposobu myślenia o moralności³⁷. Wyjaśnić coś za pośrednictwem pewnego modelu, nie znaczy jednak: sprowadzić czy zredukować wyjaśniany fenomen do owego modelu³⁸. Kant, uzmysławiając nam za pośrednictwem modelu politycznego, czym jest namysł moralny, nie sprowadza zarazem moralności do polityki, respektując rozdział tego, co legalne i tego, co moralne. Budując swój model pozbawia Kant Rousseauowską wolę powszechną jej substancjalności i materialnej określoności, odbiera jej „metafizyczny” byt i przeistacza ją w formalną procedurę, w test, przez który przejść muszą — z początku jak najbardziej szczegółowe — maksymy.

Kiedy wykorzystuje się metaforę do stworzenia nowego modelu rozumienia jakiegoś fenomenu, nie trzeba przejmować owej metafory w całości. Pewne jej elementy można podkreślić, inne usunąć w cień lub zupełnie pominąć. Podobnie postępuje się przy malowaniu portretu: taki czy inny rys staje się w nim bardziej widoczny, niż był w rzeczywistości. Kantowski portret Rousseau nie jest tutaj wyjątkiem.

³⁵ Zob.: Immanuel Kant, *O porządkach*: „To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce”, w: I. Kant, *O porządkach...*; *Do wiecznego pokoju*, Toruń 1995, s. 13.

³⁶ W sprawie roli modeli w filozofii Kantowskiej zob.: Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge 1989.

³⁷ Nie tylko zresztą filozofia moralna królewieckiego filozofa bogata jest w polityczne i prawne metafory, dotyczy to także filozofii teoretycznej (*trybunał rozumu*, *dedukcja* itd.), sam rozum wreszcie, traktowany jest jako debata wolnych obywateli.

³⁸ Takie rozumienie pojęcia modelu zapożyczam od Güntera Figala, który przedstawił je w ramach swoich wykładów z filozofii języka na Uniwersytecie w Tybindze (w semestrze zimowym 1999/2000).

A Portrait of Rousseau; *La volonté général* in the light of Kant's philosophy

The main objective of the article is to examine the commonly acknowledged and seemingly indubitable affinity between Rousseau's political theory and Kant's moral philosophy. In the respective concepts of the general will and the categorical imperative they rely on freedom understood as autonomy and integrity. But there are also differences. Kant's political and moral philosophy is closer to the liberal model, whereas Rousseau's ideas are informed by some Platonic ideas. The author claims that Kant reshapes the concept of the general will to turn it into a procedure of moral consideration. In so doing he uses a political model to explain moral considerations, though he never goes so far as to reduce morality to politics.