



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Koncepcja władzy politycznej w teorii umowy społecznej Jeana Jacquesa Rousseau

Author: Zbigniew Kantyka.

Citation style: Kantyka Zbigniew. (1997). Koncepcja władzy politycznej w teorii umowy społecznej Jeana Jacquesa Rousseau. W: S. Wróbel (red.), "Władza polityczna : koncepcje i ujęcia zjawiska" (S. 9-25). Katowice : Uniwersytet Śląski



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH




Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Zbigniew Kantyka



Koncepcja władzy politycznej w teorii umowy społecznej Jeana Jacquesa Rousseau

Wszystkie niedorzeczności, które upodobniły dzieje ludzkie do długotrwałego delirium, korzeniami sięgają niedorzeczności podstawowej — to jest natury władzy.

Simone Weil

Ponad 25 wieków ludzkiej refleksji nad istotą życia społecznego i politycznego przyniosło ogromne bogactwo spostrzeżeń, uogólnień i teorii zmierzających do odkrycia prawidłowości rządzących tą sferą stosunków międzyludzkich. Pomysły z przeszłości rzutują w mniejszym bądź większym stopniu na stan naszej współczesnej wiedzy z tego zakresu. Obserwując aktualne przeobrażenia w sferze stosunków politycznych i rozwój najnowszych badań naukowych nad tym wycinkiem rzeczywistości, można czasem odnieść wrażenie, że — wbrew pozorom — odkrywczych idei jest niewiele, a wybuchające co pewien czas gorące teoretyczne dyskusje i ideologiczne spory wokół tak fundamentalnych pojęć, jak wolność, równość, demokracja, nie wykraczają poza argumenty znane z prac klasyków filozofii i historii idei minionych epok. Głęboki sens ma zatem rzetelne studiowanie tego dorobku, przede wszystkim by uniknąć tak często spotykanego i charakterystycznego zwłaszcza dla świata polityki wyważania otwartych drzwi i odkrywania na nowo prawd już dawno znanych oraz związanego z tym

podporządkowywania przekształconych w stereotypy pomysłów z przeszłości bieżącym ideologicznym celom.

Jean Jacques Rousseau zajmuje wysoką pozycję na liście myślicieli, których dorobek budzi do dziś głębokie kontrowersje — dla jednych to współtwórca demokracji społecznej i idei suwerenności politycznej ludu¹, dla innych skrajny kolektywista i ojciec współczesnego totalitaryzmu². Przyczyny ciągłego utrzymywania się tak diametralnie odmiennych ocen są bardzo złożone, stąd każda próba przewyżczenia tych różnic skazana jest raczej na niepowodzenie. Można jednak, poprzez bezpośrednie odwołanie się do źródeł, podjąć próbę uzupełnienia toczącej się dyskusji o dodatkowe argumenty, wykraczające przynajmniej częściowo poza powtarzane mechanicznie powierzchowne oceny utrwalane przez popularne podręczniki z zakresu historii myśli politycznej.

Określeniem „władza polityczna” — kluczowym dla siatki pojęciowej współczesnej politologii — J. J. Rousseau posługiwał się w swoich pracach dość oszczędnie, większą wagę nadając w swoim opisie systemu społeczno-politycznego innym kategoriom, takim jak: umowa społeczna, forma rządu, prawo, równość, własność, suwerenność czy wola powszechna. A jednak cała jego teoria umowy społecznej opierała się przede wszystkim właśnie na oryginalnej interpretacji zjawiska władzy politycznej — wynikające stąd wnioski określały sposób myślenia autora o mechanizmach rozwoju społecznego, zasadach struktury społecznej i istocie państwa. Przypomnienie najważniejszych założeń tej koncepcji może więc ułatwić jej współczesną interpretację. Taki jest jedyny cel przedstawionych poniżej rozważań.

Źródła władzy politycznej

„Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Za pana innych uważa się ten, kto nie przestaje być większym od nich niewolnikiem. Jak się ta zmiana dokonała? Nie wiem.” Tą szczerą, a jednocześnie niezwykle sceptyczną deklaracją rozpoczął J. J. Rousseau *Umowę społeczną*, sygnalizując tym samym, iż problem — z jakim zamierza się zmierzyć — nie należy do najłatwiejszych. Wbrew towarzyszącemu jego refleksji poznawczemu pesymizmowi spróbował jednak

¹ M. L. Goldschmit: *Rousseau on Intermediate Associations*. In: *Voluntary Associations*. New York 1969, s. 8; S. Ehrlich: *Oblicza pluralizmów*. Warszawa 1985, s. 7.

² R. A. Nisbet: *The Quest for Community*. New York 1953, s. 147; J. L. Talmon: *The Rise of Totalitarian Democracy*. New York 1960, s. 44; M. Buber: *Między społeczeństwem a państwem*. W: tenże: *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1992, s. 162; M. Borucka-Arctowa: *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*. Warszawa 1957, s. 142; J. Gray: *Liberalizm*. Kraków 1994, s. 34.

odpowiedzieć na postawione w ten sposób samemu sobie pytanie o źródło i istotę znajdujących odbicie w relacjach między ludźmi (jednostkami i grupami) stosunków zwierzchności i podporządkowania.

Władzę polityczną (jako pewną odmianę władzy społecznej) postrzegał przede wszystkim jako obiektywną konsekwencję rozwoju społecznego. Nie jest ona zjawiskiem naturalnym, wiecznym, lecz historycznym — pojawia się w momencie przejścia od stanu natury do stanu społecznego i jest związana bezpośrednio z ujawnieniem się i utwaleniem nierówności między ludźmi. Wzrost potrzeb człowieka powoduje konieczność współdziałania bliźnich, lecz wraz z tym pojawia się rywalizacja. „Postęp społeczeństwa tłumi człowieczeństwo w sercach, rozbudzając interes osobisty.”³ „Nierówność w stanie natury prawie że nie istniejąca, siłę i wzrost zawdzięcza rozwojowi naszych zdolności i postępom umysłu ludzkiego.”⁴ Mechanizm ten spowodował, że — wbrew swej własnej naturze — człowiek już we wstępnej fazie życia we wspólnocie został wplątany w system, w którym własność i władza skoncentrowane zostały w rękach niewielu. Ostoją tego układu i gwarancją jego trwałości stały się stworzone przez ludzi instytucje polityczne, z biegiem czasu coraz bardziej wyobcowane i działające zgodnie z interesami wąskich elit, a nie dla dobra całej wspólnoty.

Instytucjonalizacja jest warunkiem formalnej legitymizacji władzy politycznej. Sama siła to zbyt mało, gdyż „najsilniejszy nie jest nigdy dość silny, aby mógł zostać na zawsze panem, jeżeli nie przekształci swej siły w prawo i posłuszeństwa w obowiązek”⁵. Nie wystarczy także czysty autorytet, bowiem „władza płynąca z miłości ludów jest niewątpliwie największa, lecz jest niepewna i warunkowa; władcy nigdy nie poprzestaną na niej”⁶.

Optymizm J. J. Rousseau widoczny w pozytywnej charakterystyce właściwości pierwotnej natury ludzkiej i skrajnie pesymistyczna ocena ewolucji związanej z rozwojem cywilizacji sytuowały jego teorię w oczywistej opozycji m.in. wobec koncepcji Św. Augustyna⁷ i T. Hobbesa. Podczas gdy oni uważali, iż źródłem zła tkwiącego w instytucjach społecznych jest zło obecne od początku w naturze człowieka, J. J. Rousseau twierdził, iż jest dokładnie odwrotnie — to instytucjonalna nadbudowa utrwała egoistyczne skłonności jednostek, blokując pierwotną dobroć i skłonność do spontanicznego działania w zgodzie z interesem wspólnoty (utożsa-

³ J. J. Rousseau: *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*. W: tenże: *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim. Przedmowa do „Narcyza”. List o widowiskach. List o Opatrzności. Listy moralne. List do arcybiskupa de Beaumont. Listy do Malesherbes'a*. Opracował i wstępem oraz przypisami opatrzył B. Baczeko. Warszawa 1966, s. 170.

⁴ J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: tenże: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa 1956, s. 230.

⁵ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 13. Por. S. P. Huntington: *Trzecia fala demokratyzacji*. Warszawa 1995, s. 55.

⁶ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 86.

⁷ Por. G. Tinder: *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*. Warszawa 1995, s. 36—37.

mianym z interesem własnym). „Błąd Hobbesa — pisał — polega nie na tym, że stwierdził on stan wojny między ludźmi niezależnymi i znajdującymi się w stanie uspołecznienia, lecz że stan ten uznał za naturalny dla gatunku i wziął za przyczynę zła to, co jest tylko złą tego skutkiem.”⁸

Żaden człowiek nie może z jakiegokolwiek tytułu rościć sobie prawa do absolutnego panowania nad innymi — niewolnictwo i tyrania nie mają uzasadnienia w prawach natury. W ostrej polemice z H. Grocjuszem i T. Hobbesem J. J. Rousseau jednoznacznie odrzucił ich propozycję ładu społecznego opartego na podziale gatunku ludzkiego na stada bydła, z których każde ma na czele wyższego naturą od siebie przywódcę, pilnującego ładu i porządku, tylko po to jednak, aby w końcu je pożreć. Z podobnych, błędnych założeń wychodził jego zdaniem cesarz Kaligula⁹.

Kiedy rozproszeni ludzie zostają ujarzmieni przez jednostkę, nie ma ludu i naczelnika, istnieją tylko niewolnicy i ich pan. Jest to agregat (*agrégation*), a nie stowarzyszenie (*association*); w takim systemie nie ma dobra publicznego ani ciała politycznego. Wprawdzie despota zapewnia często swoim poddanym spokój w państwie, lecz inne przykre właściwości życia w takiej organizacji (przemoc i wyzysk) całkowicie ją dyskwalifikują. Przecież „żyje się spokojnie także w więzieniu; czyż to wystarcza, by czuć się tam dobrze?”¹⁰

Prawo niewoli (sformułowane przez Grocjusza, akceptowane przez Hobbesa¹¹) jako ewentualne naturalne źródło władzy politycznej zdaniem J. J. Rousseau jest nie do przyjęcia. Nie tylko dlatego, że jest nieprawowite i niesprawiedliwe, ale również dlatego, że „jest niedorzeczne i nie ma w ogóle sensu; wyrazy »niewolnik« i »prawo« są sprzeczne i wzajemnie się wykluczają”¹².

Rację bytu jako usprawiedliwienie modelu władzy opartej na nieograniczonym panowaniu utraciła również w koncepcji J. J. Rousseau teza o jej boskiej genezie. To ważne stwierdzenie, choć wcale nie takie oczywiste, gdyż czasem bywa on traktowany z sympatią przez przedstawicieli orientacji chrześcijańskiej jako filozof, który wprowadzał pewne elementy duchowe do chłodnych i czysto racjonalnych koncepcji oświeceniowych¹³. J. J. Rousseau nie odrzucił wprawdzie werbalnie generalnej zasady, odziedziczonej po średniowieczu, lecz zaprotestował przeciwko wyprowadzanym z niej konserwatywnym konsekwencjom, przy-

⁸ J. J. Rousseau: *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego...*, s. 176.

⁹ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 11—14.

¹⁰ Tamże, s. 15.

¹¹ H. Grocjusz: *O prawie wojny i pokoju*. T. 2. Warszawa 1957, s. 311—312; T. Hobbes: *Elementy filozofii*. T. 2. Warszawa 1956, s. 322—323.

¹² J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 19. Uzasadniając ten pogląd, twierdził: „Nie będą nigdy miały sensu takie słowa skierowane przez jednego człowieka do drugiego człowieka czy do całego narodu: »Zawieram z tobą układ na Twoją wyłączną szkodę, a na moją wyłączną korzyść i będę go dotrzymywał, dopóki zechcę, a ty będziesz go przestrzegał także, dopóki ja zechcę.«”

¹³ C. L. Becker: *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*. Poznań 1995, s. 65.

znając człowiekowi pełne prawo do zmieniania istniejącego systemu społecznego, do jego naprawy (w tym i rewolucji, jeśli istnieje taka konieczność). „Wszelka władza pochodzi od Boga, przyznaję to — pisał — ale wszelka choroba pochodzi od Niego również; czy wynika stąd, że nie wolno wzywać lekarza?”¹⁴

Wskazując na konieczność „uzdrowienia” systemu społecznego, J. J. Rousseau nie wierzył w możliwość eliminacji zła poprzez likwidację władzy politycznej i powrót do stanu natury. Był jednak przekonany, iż można ją oprzeć na nowej, całkowicie odmiennej od dotychczasowej, podstawie, zgodnej z naturalnymi zasadami równości i wolności wszystkich ludzi. Podstawowy problem polegał — jego zdaniem — na tym, by „znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka i dzięki której każdy łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem”¹⁵. Rozwiązaniem miał być *contrat social*, czyli umowa społeczna.

Nowe źródło władzy politycznej stanowił zatem zdefiniowany przez J. J. Rousseau dość dokładnie układ między ludźmi, którego zasady i treść stanowią fundament całej proponowanej przez niego wizji ładu społecznego. W tym właśnie punkcie (a zwłaszcza w interpretacji pojęcia i zasady funkcjonowania „woli powszechnej”) tkwi — jak sądzę — podstawowe źródło niejasności i nieporozumień, jakie narosły przez lata wokół jego koncepcji. Trudno bowiem oddać jej istotę za pomocą kilku wyrwanych z kontekstu cytatów. Tą „metodą” można równie dobrze dowodzić, w zależności od potrzeb, iż proponowany przez J. J. Rousseau model państwa i władzy politycznej w swoich założeniach i konsekwencjach był zbliżony zarówno do „Lewiatana” T. Hobbesa, jak i „stróża nocnego” J. Locke’a (a wiemy przecież doskonale, jak istotne między nimi były różnice).

Zdając sobie sprawę z istniejącej obiektywnie trudności¹⁶, warto jednak wymienić trzy podstawowe klauzule, na jakich opierać się miała umowa społeczna — podstawa nowego systemu władzy:

1) zupełne oddanie się każdej jednostki ze wszystkimi uprawnieniami całej społeczności (efekt i cel: równość sytuacji);

2) zakaz wysuwania przez jednostki żądania nowych lub dodatkowych uprawnień;

3) dewiza: „każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu”.

Pierwszą i podstawową definicję tego kontraktu sformułował natomiast J. J. Rousseau następująco: „Každy z nas z osobna oddaje swą osobę i całą swoją moc (*puissance*) pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my

¹⁴ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 13.

¹⁵ Tamże, s. 21—22.

¹⁶ Niezbędnym warunkiem wyrobienia sobie samodzielnego poglądu na ten temat jest bezpośrednia lektura całej *Umowy społecznej* J. J. Rousseau, do czego oczywiście zachęcam.

pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości.”¹⁷

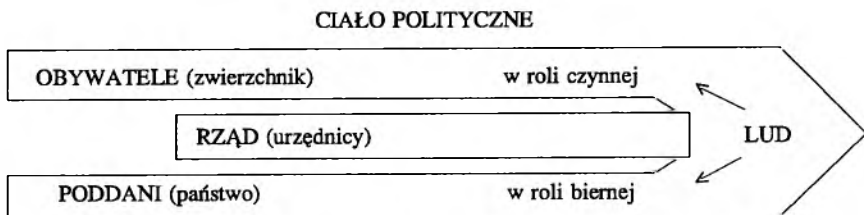
W rezultacie umowy społecznej powstać miała władza kierowana przez wolę powszechną, nosząca miano zwierzchnictwa. Był to — według J. J. Rousseau — układ spełniający kilka warunków: prawowity — bo opierający się na umowie społecznej, bezstronny — bo wspólny dla wszystkich, korzystny — bo przedmiotem jego było tylko dobro powszechne, i trwały — bo mający gwarancję w sile publicznej i władzy najwyższej¹⁸.

Powołanie do życia woli powszechnej (*volonté generalé*) oznaczało powstanie całkowicie nowego ustroju, przekreślającego wszelkie dotychczasowe typy państwowości¹⁹.

Struktura władzy politycznej

Któż jednak naprawdę miał sprawować władzę w tak zaprojektowanym państwie? Mówiąc najprościej — wola powszechna, czyli lud, rozumiany bardzo szeroko jako ogół członków państwa²⁰. Pełna odpowiedź na to pytanie wymaga odtworzenia, przynajmniej szkicowego, struktury społecznej, jaka miała powstać w państwie (*republice*) w wyniku aktu zrzeszenia. Na logiczny układ władzy składać się miały trzy podmioty²¹:

- **zwierzchnik**, czyli **obywatele** — lud w roli czynnej jako uczestnik władzy zwierzchniej;
- **poddani**, czyli **państwo** — lud w roli biernej jako podległy ustawom państwowym;
- **rząd**, czyli **książę** - urzędnicy, władcy, zarządcy, naczelnicy.



¹⁷ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 22—23.

¹⁸ Tamże, s. 40.

¹⁹ Por. H. Arendt: *O rewolucji*. Kraków 1991, s. 75—76.

²⁰ Abstrahuję w tym momencie od nie wyrażonych *explicite* przez Rousseau (a z pewnością akceptowanych przez niego) odstępstw od tej kategorycznej formuły. Wnikliwie analizuje ten problem Robert Dahl. Zob. R. A. Dahl: *Demokracja i jej krytycy*. Kraków 1995, s. 172—180.

²¹ Tamże, s. 23—24, 67—69.

Sprężynami działania ciała politycznego, podobnie jak każdego innego swobodnego działania, miały być: wola (władza ustawodawcza) przysługująca jedynie zwierzchnikowi i siła (władza wykonawcza) przypisana rządowi.

Władza zwierzchnia była suwerenna i niepodzielna, co wynikało z jej powszechności — podział władzy miał wyłącznie techniczny charakter. J. J. Rousseau odrzucił wprost zasadę reprezentacji — „zwierzchnik, będący istotą zbiorową, może być reprezentowany tylko przez samego siebie; przekazywana może być tylko władza, nie wola”²². Zanegował w ten sposób doktrynę średniowieczną, w ramach której niedemokratyczna (bez wyborów) reprezentacja legitymizowała monarchię absolutną. Zaproponował w to miejsce rozwiązanie skrajnie odmienne — wybory bez reprezentacji²³.

Rząd pojmował on jako „ciało pośredniczące, ustanowione między poddanymi a zwierzchnikiem dla wzajemnego porozumiewania się, obarczone wykonywaniem ustaw i utrzymywaniem wolności, zarówno cywilnej, jak i politycznej”²⁴. Wchodzący w jego skład urzędnicy byli jedynie wykonawcami władzy, którą złożył w ich ręce zwierzchnik — zakres ich kompetencji mógł zostać w każdej chwili zmieniony postanowieniem woli powszechnej²⁵.

Warunkiem stabilności systemu była właściwa relacja między wszystkimi wymienionymi elementami struktury społecznej. „Jeżeli zwierzchnik chce rządzić albo urzędnik wydawać ustawy, albo jeśli poddani odmawiają posłuszeństwa, wówczas chaos zastępuje ład, siła i wola nie działają już zgodnie, a rozkładające się państwo wpada w despotyzm lub anarchię.”²⁶

J. J. Rousseau wyraźnie podkreśla, że nie ma szczegółowej uniwersalnej formuły opisującej idealny system polityczny. Wiele zależy od specyfiki danego państwa i zmieniających się okoliczności. Potrzebna jest elastyczność — nawet najlepszy rząd może stać się najwadliwszy, jeśli działa w chorym organizmie politycznym²⁷. Odwołując się do wywodzącej się ze starożytności klasyfikacji form ustrojowych, wyróżniał on sześć podstawowych typów rządów²⁸:

²² Tamże, s. 32.

²³ Wylewając tym samym, zdaniem G. Sartoriego, dziecko wraz z kąpielą. Por. G. Sartori: *Teoria demokracji*. Warszawa 1994, s. 47.

²⁴ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 69. Takie sformułowanie zadań rządu wykazuje podobieństwo do założeń teorii J. Locke’a. Zaskakujące, zważywszy na mocno zakorzoną w naszej świadomości skłonność do przeciwstawiania obu tych ujęć.

²⁵ Zupełnie odmiennie niż w projektach umowy Locke’a czy Hobbesa. „Akt ustanawiający rząd — pisał Rousseau — nie jest wcale umową, lecz ustawą; [...] depozytariusze nie są bynajmniej panami ludu, lecz jego funkcjonariuszami; [...] lud może ich ustanowić lub oddalić, kiedy zechce; [...] nie jest ich rzeczą umawiać się, lecz słuchać; [...] podejmując się czynności nałożonych na nich przez państwo, spełniają tylko obowiązek obywatelski i żadną miarą nie mają prawa spierać się o warunki”. J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 119.

²⁶ Tamże, s. 70.

²⁷ Tamże, s. 74—75.

²⁸ Tamże, s. 105.

PRAWIDŁOWE

demokracja
arystokracja
monarchia

anarchia

(stan przejściowy)

NIEPRAWIDŁOWE

ochłokracja
oligarchia
tyrania

Tylko formy prawidłowe mieściły się w ramach systemu, będącego efektem umowy społecznej. Bardziej szczegółowa ich charakterystyka przedstawiała się następująco:

a) demokracja — zwierzchnik powierza rządy całemu ludowi lub największej części ludu w taki sposób, że więcej jest obywateli-urzędników niż obywateli jako „zwykłych jednostek prywatnych”;

b) arystokracja — zwierzchnik powierza rządy niewielkiej liczbie w ten sposób, że więcej jest zwykłych obywateli niż urzędników;

c) monarchia (władza królewska) — zwierzchnik skupia cały rząd w rękach jednego tylko urzędnika, od którego otrzymują władzę wszyscy inni.

Klasyfikacja ta i towarzyszące jej definicje nie zamykały możliwości istnienia licznych wariantów specyficznych — pod tym względem trudno zarzucić J. J. Rousseau brak elastyczności. „Należy zauważyć — pisał — że wszystkie te formy, a przynajmniej dwie pierwsze, ulegają stopniowaniu i mają nawet dość znaczną rozciągłość; demokracja może bowiem obejmować cały lud albo też zredukować się do jego połowy tylko. Arystokracja z kolei może zredukować się od połowy ludności aż do nieokreślonej liczby najmniejszej. Nawet monarchia może ulegać pewnemu podziałowi [...] Choć istnieją trzy tylko nazwy rządów, w rzeczywistości rząd może przybierać tyle różnych form, ilu obywateli ma państwo.”²⁹

Toczący się od wieków spór o to, która z tych form rządów jest najlepsza, uważał J. J. Rousseau za nierozstrzygnięty, tym niemniej miał swe własne wyobrażenie na temat ich przydatności w określonych warunkach społecznych.

Demokrację uznawał on za ustrój najmniej stabilny, najbardziej narażony na zaburzenia wewnętrzne. Było to jego zdaniem rozwiązanie niezbyt korzystne ze względu na zlanie się władzy ustawodawczej i wykonawczej („Nie jest dobrze, aby ten, kto wydaje ustawy, wykonywał je i aby cały lud odwracał swą uwagę od celów ogólnych, pochłonięty celami partykularnymi.”) i z przyczyn technicznych w zasadzie utopijne („Nie można sobie wyobrazić, by lud był ustawicznie zgromadzony dla załatwiania spraw publicznych.”). Nie wykluczał jednak przydatności tej formy ustrojowej, gdy zostaną spełnione określone trudne warunki wstępne:

1) małe państwo — by lud łatwo mógł się gromadzić, a obywatele znali się wzajemnie;

2) wielka prostota obyczajów — by nie mnożyć problemów i łagodzić debaty;

²⁹ Tamże, s. 78—79.

3) wielkie wyrównanie pozycji społecznych i majątków — bez czego równość praw i władzy nie może długo istnieć;

4) mało zbytku lub zupełny jego brak — bo to deprawuje bogatych (posiadają) i biednych (pożądata).

Końcowa ocena brzmiała następująco: „Gdyby istniał lud złożony z bogów, miałyby rząd demokratyczny. Tak doskonały rząd nie nadaje się dla ludzi.”³⁰

Arystokracja wymaga mniej cnót niż rząd ludowy. Rząd sam reguluje swobodnie swoją organizację wewnętrzną, generalnie podlegając jednak zwierzchnikowi. J. J. Rousseau wymieniał trzy rodzaje arystokracji: naturalną (właściwą jedynie ludom pierwotnym), obieralną (najlepszą) i dziedziczną (najgorszą). Niechęci do klasycznej arystokracji rodowej towarzyszyła próba znalezienia nowego kryterium „arystokratyczności”. J. J. Rousseau widział najchętniej podstawę pierwszeństwa nie w bogactwie czy w urodzeniu, lecz w zasługach (autorytecie). Było to bezpośrednie nawiązanie do tęsknot sokratejsko-platońskich, a także antycypacja pewnych pomysłów współczesnych³¹.

Monarchia to najsilniejsza forma rządu, ale i najbardziej narażona na zwycięstwo woli partykularnej. Nadaje się tylko dla państw wielkich, ale i tam nie jest rozwiązaniem najlepszym. Wadą ustroju monarchicznego jest brak szerszej opinii publicznej, co powoduje, że do władzy dochodzą często jednostki bezwartościowe, intryganci, zamiast ludzi oświeconych. „Lud — zdaniem J. J. Rousseau — znacznie rzadziej myli się w wyborze niż władca.”³²

Zgodnie z obiegowym przekonaniem, opartym na kilku wybranych wypowiedziach z *Umowy społecznej*, J. J. Rousseau był przeciwnikiem jakichkolwiek ciał pośrednich i organizacji grupowych³³. To prawda, lecz bez przytoczenia towarzyszącej temu stanowisku argumentacji prawda niepełna. Otóż podstawowym warunkiem sprawności systemu politycznego było dla niego swobodne, niczym nie zakłócone funkcjonowanie woli powszechnej. Tylko w niej bowiem mógł znaleźć odbicie rzeczywisty interes wspólnoty. W tym kontekście każda próba organizowania się obok woli powszechnej musiała jawić się jako krok w stronę odstępstwa od interesu zbiorowego na rzecz wąskich interesów grupowych. Stąd tak ostra krytyka tego typu działań. „Kiedy powstają intrygi, zrzeszenia cząstkowe kosztem wielkiego, wola każdego z tych zrzeszeń staje się powszechna w stosunku do jego członków, a partykularna w stosunku do państwa [...] Jeżeli jedno z tych zrzeszeń jest tak wielkie, że bierze górę nad wszystkimi innymi, nie mamy już w wyniku sumy małych różnic, ale różnicę jedną; nie istnieje już wówczas wola powszechna, a pogląd który triumfuje, jest tylko poglądem partykularnym.”³⁴

³⁰ Tamże, s. 82.

³¹ Tamże, s. 83—84. Por. G. Sartori: *Teoria demokracji...*, s. 207—217.

³² J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 88.

³³ Por. M. Buber: *Między społeczeństwem a państwem...*, s. 162; S. Ehrlich: „*Grupy nacisku*” w *strukturze politycznej kapitalizmu*. Warszawa 1962, s. 21—23.

³⁴ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 36—37.

A zatem nie arytmetyczna liczba głosów jest wyrazem woli powszechnej, tylko stopień odzwierciedlenia w niej interesu wspólnoty. Stąd wniosek, iż krytyka J. J. Rousseau skierowana była wyłącznie przeciwko organizacjom rozbijającym ten interes, wszelkie inne uważał natomiast za pożyteczny element systemu politycznego³⁵.

Granice władzy politycznej

Polemizując z koncepcją T. Hobbesa, w której nieodwołalnie jedynym suwerenem zostaje wyłoniony w wyniku umowy społecznej władca, J. J. Rousseau zakwestionował jednoznacznie każdy system władzy oparty na niewolnictwie lub poddaństwie. A jednak to właśnie jego poglądy bywają częściej uznawane za podwaliny późniejszych totalitaryzmów. W jakiej mierze ta powszechna dość opinia jest rzeczywiście zasadna?

Ustanowiona w wyniku umowy społecznej wola powszechna jest rzeczywiście władzą potężną. „Podobnie jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami — pisze J. J. Rousseau — tak umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami.” Ale jednocześnie „władza zwierzchnicza, mimo że absolutna, święta i nietykalna, nie przekracza i nie może przekroczyć granic układów powszechnych, [...] każdy człowiek może całkowicie rozporządzać tym, co mu zostało pozostawione na mocy tych układów z jego dóbr i wolności”³⁶. Już w samej umowie zasadniczej są zawarte pewne gwarancje wolności jednostki — wolności społecznej, którą J. J. Rousseau rozumiał zupełnie odmiennie od przyrodzonej wolności indywidualnej (jak u J. Locke’a). Między siłą woli powszechnej a wolnością jednostki stanowiącej jej część nie ma — jego zdaniem — sprzeczności: włączenie się jednostki we wspólnotę, wraz z posiadanymi przez nią dobrami, umacnia jej własność dzięki temu, iż zostaje ona usankcjonowana przez prawo i moralność (które zastępują pierwotną jej podstawę — siłę). Tak oto „umowa zasadnicza zamiast niszczyć wolność naturalną, przeciwnie, zastępuje będącą dziełem natury nierówność fizyczną między ludźmi równością moralną i prawną, a ludzie, mogąc być nierówni co do siły lub zdolności umysłowych, stają się wszyscy równi przez układ i przez prawo”³⁷. Wolność i równość pojmował zatem J. J. Rousseau

³⁵ Por. S. Ehrlich: *Oblicza pluralizmów...*, s. 23—24, 232—233. Charakterystyczna jest zmiana stanowiska autora w tej kwestii w porównaniu z oceną zawartą w *Grupach nacisku*. Jej motywy on sam szczegółowo wyjaśnia, przyznając, iż pierwotnie uległ obowiązującym powszechnie stereotypom.

³⁶ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 37—38, 41.

³⁷ Tamże, s. 31.

jako zasady wzajemnie się wspierające — to właśnie one powinny stanowić fundament ładu politycznego, a gwarancję ich przestrzegania miało stanowić prawo³⁸.

System prawa, wynikający z ustawodawczych rozstrzygnięć woli powszechnej, określał precyzyjnie zasady relacji między ludźmi w społeczeństwie zgodnie z nadrzędną zasadą dobra wspólnoty, wyznaczając tym samym konkretne ramy działania władzy wykonawczej. Składały się nań:

- 1) prawa polityczne (fundamentalne), regulujące działanie całego ciała politycznego względem samego siebie;
- 2) prawa cywilne, regulujące relacje między jednostkami oraz między nimi a całością;
- 3) prawo karne, regulujące stosunki posłuszeństwa;
- 4) obyczaje, nie spisane, wyrte w sercach obywateli, przesądzające o rzeczywistym ustroju państwa³⁹.

Były one dla wszystkich jednakowe. Obywatel miał obowiązek wykonać to, czego zażąda od niego lud, ale lud nie mógł wymagać niczego, co nie służyłoby wspólnocie. Ten, tak często przywoływany przez krytyków koncepcji J. J. Rousseau, nakaz bezwzględnej podporządkowania się każdego człowieka woli powszechnej, postulat „zmuszenia go do wolności”, nie miał być nową formą tradycyjnej represji nastawionej na umocnienie jednostki w poddaństwie wobec jakiejś, całkowicie zewnętrznej wobec niej, władzy zwierzchniej. Konstrukcja ta miała jedynie legalizować pewną nową zasadę społeczną: obowiązek działania każdego obywatela zgodnie z dobrem całej społeczności, a co za tym idzie, likwidować niebezpieczeństwo zdominowania woli powszechnej przez indywidualne lub grupowe interesy partykularne (czego J. J. Rousseau bardzo się obawiał).

Równowagę w państwie mogło zapewnić jedynie swobodne działanie woli powszechnej, czemu odpowiadał określony układ sił między trzema zasadniczymi elementami systemu władzy politycznej: zwierzchnikiem (Z), państwem (P) i rządem (Rz). Ten stan opisał J. J. Rousseau za pomocą matematycznego wzoru:

$$Z : Rz = Rz : P$$

Każde odstępstwo od proporcji zawartych w tym równaniu musiało oznaczać destabilizację, której konsekwencją mógł być w ostateczności nawet rozpad państwa. Niebezpieczeństwo takie pojawiało się w dwóch okolicznościach:

³⁸ Pisał o tym wprost: „Jeśli zbadamy, na czym mianowicie polega największe dobro wszystkich, które powinno być celem każdego systemu prawodawczego, to zobaczymy, że sprowadza się ono do dwóch rzeczy głównych: wolności i równości; wolności, ponieważ wszelka zależność partykularna odejmuje siły państwu; równości, ponieważ bez niej nie może istnieć wolność”. J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 62.

³⁹ Tamże, s. 65—66.

a) gdy $Z : Rz > Rz : P$

— wówczas władza zwierzchnicza, w sytuacji całkowitej niewydolności rządu, wychodzi poza kompetencje ustawodawcze i bezpośrednio przejmuje władzę wykonawczą;

b) gdy $Z : Rz < Rz : P$

— rząd (bądź też poszczególni jego funkcjonariusze) w sytuacji osłabienia władzy zwierzchniej przywłaszcza sobie jej kompetencje ustawodawcze.

Oceniając te dwie różne sytuacje, nadmierne osłabienie władzy wykonawczej uważał J. J. Rousseau za problem zdecydowanie mniej poważny. Podstawowe zagrożenie dla państwa opartego na mechanizmie woli powszechnej widział, wbrew powszechnie przypisywanej mu opinii, właśnie w nadmiernej koncentracji władzy w rękach rządu. „Podobnie jak wola partykularna działa bez ustanku przeciw woli powszechnej, tak rząd ciągle występuje przeciw zwierzchnictwu — pisał. Im bardziej wzmaga się ten wysiłek, tym bardziej ustrój się psuje [...] Musi prędzej czy później dojść do tego, że rząd zacznie uciskać suwerenny lud i złamie umowę społeczną. Jest to nieunikniona wada wewnętrzna, która od chwili powstania ciała politycznego dąży bez przerwy do zniszczenia go, podobnie jak starość i śmierć niszczą w końcu organizm człowieka.”⁴⁰

Podstawową receptą na te kryzysowe sytuacje była propozycja regulowania siły rządu przez władzę zwierzchnią w zależności od istniejącej sytuacji. Technicznym zabiegiem służącym osiągnięciu tego celu mogła być np. świadoma zmiana struktury władzy wykonawczej — m.in. podział rządu. Zabieg ten najczęściej osłabiał jego pozycję wobec suwerena. Natomiast okresowe wyodrębnienie w jego ramach specjalnych komórek o szczególnych uprawnieniach (*tribunaux*) mogło powodować w razie potrzeby wzmocnienie władzy wykonawczej.

J. J. Rousseau — jak widać — nie tracił z oczu niebezpieczeństwa tyranii lub despotii⁴¹. Widział je jednak w zupełnie innym miejscu niż T. Hobbes i J. Locke, a mianowicie w unikaniu przez członków społeczeństwa pełnienia ról obywatelskich (czyli władczych, kontrolnych). Stąd pomysł, że należy ich do tego przymusić. W tym punkcie ideał osobowości proponowany przez niego przypominał bardzo wizję człowieka-obywatela w wydaniu starożytnogreckim, zgodnie z którą aktywność polityczna była podstawowym kryterium oceny wartości jednostki.

⁴⁰ Tamże, s. 102.

⁴¹ Rousseau wyraźnie różnicował te dwie formy ustrojowe. Tyran był według niego uzurpatorem władzy królewskiej, który zagarnął władzę wbrew prawom, aby rządzić według praw. Despota natomiast to uzurpator władzy zwierzchniczej, który nie tylko złamał prawa, ale i stanął ponad nimi. „Tyran więc może nie być despota, a despota jest zawsze tyranem”. J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 106.

Cele władzy politycznej

J. J. Rousseau zyskał sławę dzięki pracy wysłanej na konkurs ogłoszony przez Akademię w Dijon (1750 r.), w której poddał miazdzącej krytyce popularną w Oświeceniu tezę, iż rozwój cywilizacji prowadzi nieuchronnie do postępu duchowego ludzkości. Taki punkt wyjścia musiał mieć wpływ na definicję celów państwa obecną w jego teorii politycznej. Stąd właśnie zadaniem numer jeden miało być zahamowanie moralnej degradacji człowieka, czyli próba pogodzenia postępu cywilizacyjnego (ekonomicznego, technicznego) z postępem duchowym (szczęście i doskonałość człowieka). Wolność, której poszukiwał, była wolnością rekonstrukcji naturalnego ładu, „przywrócenia równowagi ludzkiego świata, reintegracji człowieka w spontaniczną wspólnotę postaw i wartości”⁴². Punkt wyjścia J. Locke’a był zupełnie inny (teza o symetrycznym postępie w obu sferach), dlatego — być może — cele i zadania, jakie stawiał przed państwem w swoim własnym projekcie politycznym, były odmienne.

Podobny pesymizm łatwo dostrzec u G. Hegla. On też nie wierzył w to, iż żywiłowy egoizm, chaotyczne ścieranie się indywidualizmów, na którym opiera się tzw. społeczeństwo obywatelskie, może być na dłuższą metę twórczy społecznie (czyli — dla niego — propaństwowy). Spoglądając na tę historyczną kontrowersję z dzisiejszej perspektywy, trudno nie dostrzec, że — wbrew optymizmowi ortodoksyjnych liberałów wciąż święcie wierzących w magiczną potęgę wolnego rynku — wczesny pesymizm J. J. Rousseau znajduje w XX w. wyraźne potwierdzenie.

Sytuacja powstała po wejściu człowieka ze stanu natury w stan społeczny wymaga — według J. J. Rousseau — instytucjonalnej i moralnej sanacji. Należy wykorzystać naturę ludzką, rozum i uczucia, do naprawy świata. Cel — to społeczeństwo bez nienawiści, synchronizujące interesy jednostek i ogółu. Nie pomoże jednak:

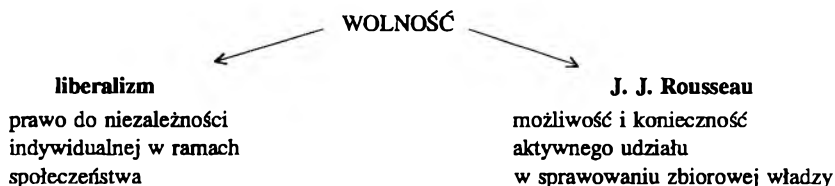
- ani odwołanie się do głosu wewnętrznego, ponieważ ten jest w znacznym stopniu zmodyfikowany przez otaczający świat społeczny, a więc chory, a poza tym groziłoby to wybuchem niekontrolowanej namiętności;
- ani odwołanie się do prawa, które w istniejącym kształcie dalekie jest od „zdrowych idei prawa naturalnego i braterstwa wszystkich ludzi”⁴³.

Każda jednostka, by stać się obywatelem nowego państwa, musi trwale zbuntować się przeciw swej partykularności, budząc w sobie własnego antagonistę, czyli wolę powszechną. Bez woli powszechnej, której trzeba się częściowo świadomie podporządkować, człowiek zawsze będzie egoistą, a jego działanie będzie sprzeczne z celami wspólnoty.

⁴² M. Siemek: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984, s. 257.

⁴³ J. J. Rousseau: *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego...*, s. 175.

Na liście podstawowych celów realizowanych przez władzę polityczną umiejscowił J. J. Rousseau wolność. Nie rezygnując z tej wartości w systemie opartym na primacie woli powszechnej, musiał jednak nadać jej nowe — odmienne od liberalnego — znaczenie. Przeciwstawił on wolności rozumianej jako zagwarantowana sfera niezależności osobistej jednostek wolność jako prawo do udziału w rządach, powracając tym samym — zdaniem B. Constanta — do idei starożytności⁴⁴. Używając określeń M. Duvergera, w miejsce *liberté resistance* zaproponował *liberté participation*.



Radykalny sprzeciw J. J. Rousseau wobec negatywnych stron indywidualizmu, choć motywowany szlachetną troską o prymat w działaniu człowieka interesu powszechnego nad interesem partykularnym, miał bardziej emocjonalne niż racjonalne uzasadnienie. Wynikał ze zbyt pochopnego utożsamienia bezinteresowności i współczucia (uczucie) z dobrem, a samolubności (rozum) ze złem⁴⁵. Z tej perspektywy np. każda rewolucja odwołująca się do humanistycznych wartości mogła jawić się jako rozwiązanie pozytywne, niezależnie od jej obiektywnych skutków. Nietrudno zauważyć, że taki schemat myślenia doskonale przystaje do postawy politycznej określonej przez Maxa Webera mianem etyki przekonania (miernik wartości: natężenie dobrych intencji), którą krytykował on ostro, przedstawiając jako alternatywę postawę opartą na etyce odpowiedzialności (miernik wartości: skuteczność w realizacji dobra).

Nie był model J. J. Rousseau koncepcją statyczną, zawierającą drobiazgową definicję optymalnego systemu społecznego, w której każdy szczegół odgrywa równie istotną rolę. To odróżniało go od wielu innych utopijnych projektów, które akcentowały nie generalną zasadę, lecz precyzyjne rozwiązania techniczne, ulegając tym samym szybkiej dezaktualizacji. Jednolitość woli powszechnej nie jest równoznaczna z jej stabilnością — w związku z tym, że nie jest ona niczym ograniczona, może w każdej chwili zmienić kierunek działania, nie tracąc tożsamości. „Niedorzecznością jest — pisał J. J. Rousseau — żeby wola powszechna nakładała na siebie więzy na przyszłość.”⁴⁶ H. Arendt dostrzega w tym wyłącznie wady — zwłaszcza niebezpieczeństwo manipulowania przez rewolucyjne rządy w sposób niemal dowolny tzw. racją stanu⁴⁷, ale przecież brak zdefiniowanej

⁴⁴ Por. J. Gray: *Liberalizm...*, s. 34—35.

⁴⁵ Por. H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 80—82.

⁴⁶ J. J. Rousseau: *Umowa społeczna...*, s. 33.

⁴⁷ Por. H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 76.

dogmatycznie wizji przyszłego optymalnego ładu (na wzór np. projektów niektórych socjalistów utopijnych czy komunistów) może być także plusem. Tylko koncepcja elastyczna, zawierająca wkomponowaną w swą strukturę zasadę dynamiki celów, może być zdolna do rozwoju wbrew obiektywnej skłonności każdej struktury społecznej do kostnienia i stagnacji.

Wszystko wskazuje, że w samej teorii J. J. Rousseau — podobnie jak u J. Locke'a — nie ma założenia o konieczności totalnej represji w celu realizacji jakiejś z góry nakreślonej absolutnej dogmatycznej idei — i tym różni się ona od innych projektów np. Tomasza z Akwinu i zwolenników Reformacji, gdzie tolerancja (nawet ograniczona) zostaje całkowicie zakwestionowana bez konieczności odwoływania się do czegokolwiek poza samą wiarą. U niego weryfikatorem ma być zawsze doświadczenie — w ten sposób J. J. Rousseau sparafrazował Kartezjański aksjomat, twierdząc: „czuję, więc jestem”⁴⁸. Wiąza się z tym jednak nie tylko pozytywne konsekwencje.

Myślę, że podstawowy błąd J. J. Rousseau — na co zwracają uwagę A. Camus i H. Arendt — polegał na wyprowadzeniu całej koncepcji społecznej i politycznej z zasady **współczucia (litości)** dla biednych i ciemniejących, a nie z zasady **solidarności**. Błąd ten powtórzyły rewolucje francuska i rosyjska. Takie ujęcie pociągało za sobą wiele problemów, m.in. kłopoty ze sformułowaniem sprawiedliwego prawa i sprawiedliwych zasad gry politycznej — skłonność do faworyzowania tych, nad którymi się litujemy, którym współczujemy, i represjonowania wbrew zasadzie równości tych, którzy zajmowali pozycję uprzywilejowaną (materiałnie, klasowo, rasowo). Kto wie, czy to właśnie nie stanowiło poważniejszej słabości tego projektu niż wszystkie inne sprzeczności wewnętrzne samego modelu politycznego.

Czy koncepcja władzy politycznej J. J. Rousseau ma jakieś znaczenie współcześnie? Wielkim optymistą w tym względzie był jakiś czas temu A. Peretiatkowicz, wyrażając przekonanie, iż wraz z rozwojem demokracji wzrastać będzie znaczenie teorii woli powszechnej⁴⁹. Odminną opinię jednak mieli tradycyjnie wszyscy przedstawiciele orientacji liberalnej — im przede wszystkim zawdzięcza projekt J. J. Rousseau totalitarną etykietkę. Czy uzasadniona? W pierwszej poważnej pracy na temat totalitaryzmu i do dziś chyba jednej z najbardziej istotnych — w *Korzeniach totalitaryzmu* H. Arendt — jego nazwisko nie pojawia się ani jeden raz, choć autorka nie unika analizy historii idei, omawiając np. bardzo wnikliwie teorię polityczną T. Hobbesa.

Wiele wskazuje na to, że w ostatnich latach następuje stopniowe odchodzenie od dominujących dotąd stereotypów — poglądy J. J. Rousseau coraz częściej pojawiają się jako istotny punkt odniesienia, poważniej też są traktowane jego

⁴⁸ Por. J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1994, s. 294—295.

⁴⁹ A. Peretiatkowicz: *Filozofia społeczna Jana Jakuba Rousseau*. Poznań 1921. Por. także M. Szyszkowska: *Europejska filozofia prawa*. Warszawa 1993, s. 144—145.

konkretne propozycje teoretyczne. Metamorfozie ulega także nowoczesna myśl liberalna. Przykładem może być *Teoria sprawiedliwości* J. Rawlsa, który — tworząc swoją własną koncepcję, akceptowaną przez wielu teoretyków o orientacji liberalnej jako bliską klasycznemu liberalizmowi (bliższą nawet niż sztandarowy wręcz utilitaryzm J. Milla⁵⁰) — czerpie inspirację nie tylko z teorii J. Locke'a (co oczywiste), ale i J. J. Rousseau, wielokrotnie stawiając ich pomysły bezpośrednio obok siebie, a nawet częściowo utożsamiając⁵¹. Podobnie często zdarza się abstrahować od różnic między nimi R. Dahlowi⁵².

Kilka lat temu w słynnym eseju F. Fukuyama ogłosił ostateczny i globalny triumf liberalizmu. Jeśli miał rację, powrót do idei J. J. Rousseau nie ma sensu. Wiele wskazuje jednak na to, że potencjał cywilizacyjnego rozwoju, opartego na konstruktywnym zwalczaniu się indywidualnych egoizmów, uległ wyczerpaniu. Coraz boleśniej ujawniają się w życiu społeczeństw problemy globalne (zanieczyszczenie środowiska, zbrojenia, wojny, głód), których rozwiązanie za pomocą tradycyjnych mechanizmów (prosta ekonomiczna racjonalność wolnego rynku) wydaje się niemożliwe. Demokracja współczesna, oparta na zbiurokratyzowanych, oderwanych od społeczeństwa instytucjach, też nie pełni właściwie swej funkcji — potencjalna możliwość kontroli i uczestnictwa, za którą nie kryje się rzeczywista aktywność, nie spełnia właściwie swej funkcji. Zmiana istniejącego stanu rzeczy wymaga wyjścia poza obowiązującą dotąd polityczną formułę. Pewne przesłanki ku temu już istnieją — nowe techniczne możliwości wyrażania interesów (otwarte sieci komputerowe), umacnianie się wspólnot lokalnych i rosnąca pozycja opinii publicznej. Być może w tych nowych warunkach wolna od naiwnego hurrarewolucjonizmu polityczna utopia J. J. Rousseau odegra jeszcze jakąś rolę.

⁵⁰ J. Gray: *Liberalism...*, s. 72.

⁵¹ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości...*, m.in. s. 294, 346, 352, 364, 624.

⁵² R. A. Dahl: *Demokracja i jej krytycy...*

Zbigniew Kantyka

**Das Konzept der politischen Macht
in der Theorie des Gesellschaftsvertrags
von Jean Jacques Rousseau**

Zusammenfassung

Jean Jacques Rousseau ist einer der wichtigsten Denker, dessen Schaffen bis heute sehr umstritten ist — für einige ist er der Mitbegründer der gesellschaftlichen Demokratie und der Idee von der politischen Unabhängigkeit der Massen; für die anderen ist er ein extremer Kollektivist und Vater des modernen Totalitarismus. Die Ursache einer solchen großen Diskrepanz in der Bewertung ist nicht einfach

festzulegen, daher ist jeder Versuch, diese Diskrepanz aufzuheben von vornherein aussichtslos. Man kann jedoch versuchen, durch das unmittelbare Zurückgreifen auf die Quellen, die Diskussion um zusätzliche Argumente zu erweitern, die zumindest teilweise die automatisch wiederholten, in den Lehrbüchern über die Geschichte der Politik vorhandenen, oberflächlichen Urteile sprengen.

Den Begriff „politische Macht“, der in der modernen Lehre über Politik der wichtigste ist, gebrauchte J. J. Rousseau in seinen Arbeiten recht selten; er konzentrierte sich in seiner Beschreibung der gesellschaftlich-politischen Systeme auf andere Kategorien, solche wie: der Gesellschaftsvertrag, die Regierungsform, das Recht, die Gleichheit, der Besitz, die Unabhängigkeit und der allgemeine Wille. Und jedoch beruhte seine ganze Theorie des Gesellschaftsvertrags vor allem auf der originellen Interpretation des Phänomens der politischen Macht, und die daraus resultierenden Schlußfolgerungen bestimmten die Denkweise des Autors über die Mechanismen der gesellschaftlichen Entwicklung, die Prinzipien der gesellschaftlichen Struktur und das Wesen des Staates.

Ziel der Erwägungen in diesem Ausatz ist der Versuch, die Grundlagen dieses Konzeptes, unter besonderer Berücksichtigung der mit der modernen Interpretation verbundenen Probleme näherzubringen.

Zbigniew Kantyka

**The Conception of Political Power
in the Theory of Social Agreement
by Jean Jacques Rousseau**

S u m m a r y

Jean Jacques Rousseau occupies a high position among thinkers whose production arouses deep controversies up to now — for some he appears as co-originator of social democracy and idea of people's political sovereignty, for others — as radical collectivist and originator of contemporary totalitarianism. The reasons of continuous remaining of such diametrically differentiated estimations are very complex. Therefore, every attempt of overcoming those differences is rather doomed. However, one can try — by direct adducing — to complete the discussion carrying on the subject with additional arguments at least partially exceeding mechanically repeated, perfunctory estimations consolidated by generally used handbooks on history of political thought.

The expression "political power" — crucial for notional schedule of modern political science — was used by J. J. Rousseau in his works sparingly, indicating more strongly other categories present in his description of political social system: social agreement, form of government law, equality, ownership, sovereignty or general will. However, all his theory of social agreement based, first of all, on original interpretation of political power phenomenon — conclusions resulted from it expressed the author's way of thinking about mechanisms of social development, principles of social structure and essence of state.

The basic aim of considerations presented in the paper is to remind the most important assumptions of the conception with special regard to the problems connected with its modern interpretation.