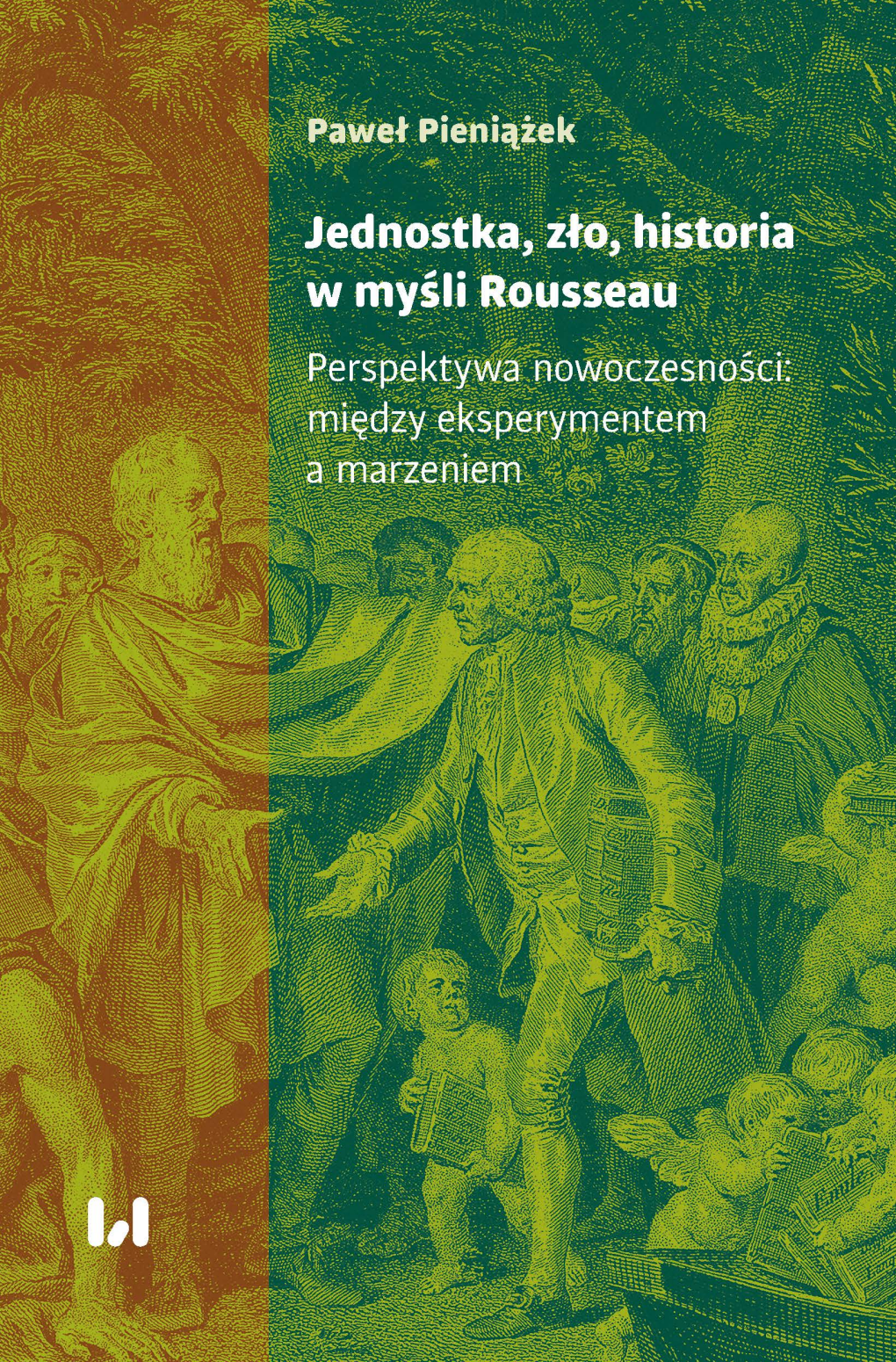




Paweł Pieniążek

Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau

Perspektywa nowoczesności:
między eksperymentem
a marzeniem



Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Paweł Pieniążek

Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau

Perspektywa nowoczesności:
między eksperymentem
a marzeniem

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2022

Paweł Pieniążek (ORCID: 0000-0002-5258-7005)
Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Filozofii Współczesnej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Henryk Benisz, Leszek Kleszcz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbial

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Oleg Aleksejczuk

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzcyk

PROJEKT OKŁADKI

Joanna Apanowicz

Na okładce wykorzystano ilustrację Jeana-Michela Moreau
(rytownik: C.F. Macret) przedstawiającą Rousseau witanego przez
Sokratesa, Montaigne'a i Plutarcha po przybyciu na Pola Elizejskie

© Copyright by Paweł Pieniążek, Łódź 2022

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.10364.21.0.M

Ark. wyd. 13,6; ark. druk. 21,0

ISBN 978-83-8220-829-0

e-ISBN 978-83-8220-830-6

<https://doi.org/10.18778/8220-829-0>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów cytowanych dzieł Rousseau	7
Wstęp	11
I. Zło oświeceniowej nowoczesności	29
I.1. Krytyka oświecenia – rzeczywistość	29
I.2. Krytyka oświecenia – myśl	60
I.3. Rousseau a dialektyka oświecenia	75
II. Zło historii a teodycea	99
II.1. Problem teodycei. Poprzednicy	99
II.2. Krytyka tradycyjnego chrześcijaństwa	116
II.3. Chrześcijaństwo autentyczne	120
II.4. Epistemologiczne podstawy deizmu	128
II.5. Deizm etyczny a zło	134
II.6. Kłopoty z genezą historii	148
II.6.1. Genealogia moralno-woluntarystyczna	149
II.6.2. Genealogia naturalistyczna	154
II.7. Historia i perspektywy moralne	160
II.8. Utracona szansa (wczesnej) historii – złoty wiek	176
III. Emancypacja – wyjście z historii w obrębie historii. Wprowadzenie	183
IV. Projekty emancypacyjne	189
IV.1. Projekty polityczne	192
IV.1.1. Projekt zachowawczy	193

IV.1.2. Projekt maksymalistyczny – utopijny eksperyment	196
IV.1.2.1. Trudności emancypacji politycznej – dialektyka, zależność, totalitaryzm	206
IV.1.3. Zapośredniczenia historyczne – uwiarygodnienie	220
IV.1.3.1. Wielki ustawodawca	222
IV.1.3.2. Wychowanie obywatelskie	224
IV.1.3.3. Religia obywatelska	230
IV.1.4. Podsumowanie	234
IV.2. Projekt pedagogiczny. <i>Emil</i>	236
IV.2.1. Spór o <i>Emila</i> – pedagogika indywidualistyczna czy polityczna?	239
IV.2.2. Trudności emancypacji pedagogicznej – dialektyka, zależność, kontrola	250
IV.3. Porażka projektów emancypacyjnych i dialektyka historii	256
V. Ucieczka z historii – „patologiczna” krytyka projektów emancypacyjnych	261
V.1. Zakwestionowanie cnoty racjonalnej	267
V.2. Poza historią – samotniczy zwrot ku naturze	281
V.3. Marzenie upadłe	283
VI. Ogólne podsumowanie	291
Zakończenie	317
Bibliografia	329

WYKAZ SKRÓTÓW CYTOWANYCH DZIEŁ ROUSSEAU

- D – *Rousseau juge de Jean Jaques. Dialogues*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959.
- E – *Emil*, t. I–II, przeł. F. Wnorowski, Ossolineum, Wrocław 1955.
- EG – *L'état de guerre*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964.
- EP – *Ekonomia polityczna*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- JPP – *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964.
- LAB – *List do arcybiskupa de Beaumont*, przeł. H. Rosnerowa, [w:] J.-J. Rousseau, *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 Malesherbesa*, przeł. B. Baczko, W. Bieńkowska, M. Pawłowska, A. Peretiatkowicz, J. Rogoziński, M. Staszewski, B. Strumiński, oprac. B. Baczko, PWN, Warszawa 1966.
- LdM – *Listy do Malesherbesa*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim [i inne pisma]*, PWN, Warszawa 1966.

- LEM – *Lettres écrites de la montagne*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964.
- LM – *Listy moralne*, przeł. M. Pawłowska, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- LO – *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- LP – *Lettre de J.-J. Rousseau à Monsieur Philopolis*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1966.
- LPG – fragment z *Lettres écrites de la Montagne*, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia*, seria: Wybrane teksty z historii filozofii, red. B. Baczek, PWN, Warszawa 1961.
- LW – *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. W. Bieńkowska, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- NH – *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządowska, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.
- OKP – *Odpowiedź królowi polskiemu*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- PN – *Przedmowa do Narcyza*, przeł. B. Baczek, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- PSM – *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.
- PSM/Sz – *Szkice do Przechadzek samotnego marzyciela*, [w:] J.-J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.
- RN – *Rozprawa o nierówności*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

- RNS – *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- SPJ – *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001.
- URP – *Uwagi o rządzie polskim*, przeł. M. Staszewski, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- US – *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- US/OSP – *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, przeł. B. Strumiński, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- W – *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1956.

Po skrócie podajemy ew. numer tomu (cyfry rzymskie) oraz numer strony (cyfry arabskie); w wypadku odwołania się do niepublikowanych w przekładzie polskim fragmentów *Nowej Heloizy* czy *Wyznań* podajemy po skrócie przekładu polskiego skrót OC (*Oeuvres Complètes*, wyd. Pléiade), tom oraz stronę.

WSTĘP

Rousseau jest myślicielem oświecenia, a zarazem tym, który rozpoznał jego przejściowy (określenie Bronisława Baczki¹) charakter i który usiłował wyjść poza jego horyzont, by przezwyciężyć jego sprzeczności i ograniczenia. Ich źródłem była niewątpliwie konstytuująca oświecenie próba zneutralizowania konsekwencji związanego z pojawieniem się nowożytnego przyrodoznawstwa dualizmu nowej – opartej na nim – mechanicystyczno-deterministycznej wizji świata i nowożytnych procesów upodmiotowienia człowieka. Występując przeciwko racjonalistycznej, idealistycznej metafizyce XVII wieku, oświecenie przenosi bowiem ciężar istnienia ludzkiego w sferę doczesną i wpisuje tę ostatnią w naturalny – rozumiany deistycznie lub materialistycznie – ład świata, w obrębie którego człowiek doskonali się poprzez urzeczywistnienie swej natury w społeczno-historycznym porządku swego istnienia. Podsumowując, za sprawą oświecenia porządek ten wchłania ład metafizyczny, stając się jedynym horyzontem ludzkiego doświadczenia świata. Niemniej jednak myśl oświeceniowa, zwłaszcza w swych skrajnych przejawach, przesuwając trudności zniesionego dualizmu metafizycznego w sam ten porządek, odtwarza je i zarazem mistyfikuje na gruncie właściwego mu światopoglądu. Zaczernięty z nowożytnego

¹ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 297.

przyrodoznawstwa model racjonalności przenosi na rozumienie życia ludzkiego, nie potrafiąc ugruntować tegoż swoistości i wyższego powołania, stając wobec licznych sprzeczności, które Rousseau w swym dziele ujawnia. Sprzeczności te to m.in. sprzeczność między wolnością ludzką, zakładaną przez ideę postępu i racjonalizacji świata społecznego a determinizmem natury, między wolnością jednostki a implikowanym przez naturalistyczno-sensualistyczne rozumienie człowieka wpływem środowiska, między empiryzmem a racjonalizmem, między kierującą się egoizmem jednostką a wspólnotą, z natury swej do egoizmu jednostek niesprowadzalną². Rozpoznając wszystkie te sprzeczności, wyrażające opozycję konkretności i abstrakcji, Rousseau szuka zarazem nowego obszaru ich genezy – historii. Jeśli oświecenie znało historię jako, najogólniej mówiąc, proces mniej lub bardziej zakłócanego urzeczywistniania natury stanowiącej źródło i normę istnienia ludzkiego, to Rousseau wyprowadza historię poza osadzonego w metafizycznym ładzie świata porządek natury, przeciwstawia ją naturze jako siłę wobec niej antagonistyczną, swoistą w swej odrębności, stworzoną przez człowieka, lecz podlegającą już swej własnej, alienacyjnej logice. Dla Rousseau historia, tożsama z procesem uspołecznienia i nabywania przez człowieka w pełni dopiero konstytuujących go cech, jest zarazem i przede wszystkim historią jego wyobcowania, wynaturzenia i upadku. Właśnie w jej horyzoncie Rousseau poddaje krytyce oświecenie jawiące się mu

² W kwestii tych sprzeczności i ogólnej charakterystyki myśli oświeceniowej zob. B. Baczek, *Filozofia francuskiego oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 11–100.

jako fatalne dopełnienie i kres historycznego, uznanego przezeń za wadliwy procesu uspołecznienia, w którym właśnie szuka genezy właściwych mu sprzeczności i ograniczeń. Oświecenie staje się dla Rousseau epoką kryzysu, stanem zapalnym historii, w którym z całą siłą ujawniają się i nabrzmiewają wszystkie sprzeczności procesu uspołecznienia. W oświeceniu rozpoznaje narodziny nowoczesności, choć samej tej kategorii jeszcze nie teoretyzuje; diagnozuje jej dystynktywne i strukturalne cechy, i zasadnicze problemy związane z określającymi ją procesami modernizacji społecznej oraz ich społecznymi, kulturowymi i egzystencjalnymi skutkami. Rozpoznając kryzys oświecenia, Rousseau przynosi mu, wbrew tegoż historiozoficznej, progresywnej samoświadomości, samoświadomość nowoczesną, krytyczno-negatywną – świadomość kryzysu. W tym sensie jest pierwszym w pełni myślicielem nowoczesności, w dwojakim tego słowa znaczeniu. Właśnie w tej historycznej perspektywie uznaje oświecenie za epokę przejściową, poza którą należy wyjść w imię odzyskania autentycznego kształtu istnienia ludzkiego. Stawiając problem jednostki i historii jako jeden z kluczowych dla świadomości nowoczesnej, a zarazem uznając, że historia w swym regresywnym ruchu się kończy, Rousseau, niejako u jej kresu, podejmuje próbę przezwyciężenia kryzysu oświecenia jako wczesnej nowoczesności poprzez dostarczenie jego wolnościowym ideałom nowych filozoficznych podstaw, dzięki którym miałyby ono uzyskać swą nowoczesną, pozytywną samoświadomość.

Zasadnicza trudność emancypacyjnych prób Rousseau i ugruntowania ich normatywnych podstaw polega jednak na próbie wyjścia z historii w obrębie samej – uznanej za przejaw upadku człowieka – historii, a zatem wyzwolenia

się z historii za pomocą jej zasobów i środków. Próby te są więc dwuznaczne, naznaczone ich usytuowaniem niejako na samej krawędzi historii, w jej obrębie i zarazem poza nią – w samej przestrzeni napięcia, i w ruchu, między „w” i „poza”. Historia okazuje się ostatecznie ambiwalentna; denaturalizuje człowieka, ale i go uspołecznia, kształtując go jako człowieka poprzez wykształcenie jego istotowych cech i własności (samoświadomość jednostkowa, język, struktury społeczne) mających umożliwić wyjście poza nią. Z jednej więc strony wskazanie na historyczne przesłanki emancypacji zawiązuje wątplą, opartą na idei doskonalenia się więź ciągłości między naturą i historią, i tym samym osadza myśl Rousseau jeszcze w horyzoncie świadomości oświeceniowej, w którym po części odtwarza jej problemy i trudności. Z drugiej jednak strony nie może on odwołać się ani do zmierzchającej historii, ani też do natury, zdradzonej i nieodwołalnie już opuszczonej. W swej radykalnej krytyce historycznego oświecenia i historii chce dokonać niemożliwej syntezy natury i historii – wykraczając poza historię, faktycznie w samej tej historii usiłuje, paradoksalnie, powtórzyć naturę. Wychodząc poza historię, by przywrócić naturę w jej przyszłości, Rousseau nie dysponuje zasadą mediatyzującą historię i naturę, poszukiwaną później przez idealizm niemiecki i romantyzm, znajduje się niejako zawieszony w otchłani czy nicości, i ma po części tego świadomość. Stąd wyczuwalny w jego dziele właściwy nowoczesności duch niepokoju i poszukiwań, świadomość ich nieostateczności. Z tego względu można postawić tezę, korygując ustalenia Jeana Starobinskiego, że przedstawiając swe pozytywne projekty i pomysły, w swych poszukiwaniach, właściwych swemu dziełu dojrzałemu, Rousseau nie tyle marzy, nie tyle przedstawia utopię i nadaje idealny kształt

swym nieznanym pewnego oparcia teoretycznego fantazjom i fantazmatom, lecz również, i może przede wszystkim, eksperymentuje. Z dwóch korelatywnych względów, pozwalających mówić niejako o miękkim eksperymencie teoretycznym. Po pierwsze, Rousseau świadom jest przeciwności, niemożliwych ostatecznie do pogodzenia tendencji swej myśli, relatywizujących znaczenie wszelkich przedstawianych rozwiązań. Po drugie, świadom jest właśnie prowizorycznego charakteru tych rozwiązań, a przede kruchości ich założeń oraz ich hipotetycznego statusu wobec niepewnej i wymykającej się jasnemu oglądowi, gdyż jeszcze teoretycznie nierozpoznanej, rzeczywistości (nawet w *Dialogach*, dziele szaleństwa, zaczyna od postawienia hipotezy spisku³). Błądząc jeszcze po omacku wśród swych, składających się na opis dialektyki oświecenia wglądów i rozpoznań, łączy w swej myśli wiele różnych dyskursów, stąd też jej sprzeczności oraz brak w niej wypracowanego aparatu pojęciowego, adekwatnego wobec nowej problematyki filozoficznej, stąd też jej niespójności i niekonsekwencje terminologiczno-pojęciowe⁴, nieprzystające właśnie do głębokich, wykraczających poza jego czas intuicji.

Na obu tych poziomach (diagnostycznym i normatywnym) myśl Rousseau rozdzierana jest właśnie przez sprzeczności, znane i dobrze opisane, stanowiące źródło sporów interpretacyjnych⁵, a czasami i oskarżeń myśli tę

³ Zwraca na to uwagę R. Osmont, *Dialogues* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. LVII.

⁴ Zob. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 51–52.

⁵ W kwestii historii tychże sporów do czasu pojawienia się publikacji Cassirera zob. P. Gay, *Introduction*, [w:] E. Cassirer,

dezawuuujących – a więc między indywidualizmem i kolektywizmem, jednostką i społeczeństwem, wolnością i tyranią polityczną, deizmem i protestantyzmem, racjonalizmem i irracjonalizmem, społeczeństwem i naturą, optymizmem a pesymizmem i wreszcie między życiem Rousseau a jego dziełem. Na bardziej ogólnym poziomie można je sprowadzić do sprzeczności między statycznymi strukturami metafizycznymi a dynamicznymi strukturami historii⁶ i otwieraną przez nie nowoczesną przestrzenią nowych doświadczeń, problemów i rozwiązań.

Sprzeczności te mają charakter strukturalny, niezależnie, czy też pomimo tego, że sam Rousseau bronił jedności i koherencji swego dzieła⁷. Toteż od czasów Gustava Lanson'a w jego myśli szuka się intencji unifikującej je i wyrażającej się, jak zauważa Ernst Cassirer, nie tyle w systemie, lecz w „systematycznym duchu i ciągłym ruchu myśli”, w jej „jedności dialektycznej, a nie statycznej”⁸. Sam Cassirer źródło tej jedności myśli Rousseau

The Question of Jean-Jacques Rousseau, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 4–17, zob. też B. Baczek, *Hegel a Rousseau*, [w:] *Człowiek i światopoglądy...*, s. 106–108.

⁶ B. Baczek, *Rousseau...*, s. 348–349.

⁷ „Wszystko, co mogłoby się wydać zbyt śmiałym w *Umowie społecznej*, mieściło się już poprzednio w *Rozprawie o nierówności*, wszystko, co jest śmiałego w *Emilu*, było poprzednio w *Julii* [pierwotny tytuł *Nowej Heloizy*]”, W, II, 164, też D, III, 935; zob. P. Gay, *Introduction...*, s. 3.

⁸ E. Cassirer, *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, przeł. z franc. A. Rink, Dinter, Köln 1998, s. 20, 49. „Nie istnieje żadna podstawowa sprzeczność, lecz całkiem jawna rozbieżność różnych konceptualnych elementów. Pomimo braku systematycznego przedstawienia i systematycznej argumentacji

znajduje w idei podmiotowej, moralnej autonomii człowieka⁹. Jako neokantysta, patrzący na myśl Rousseau z perspektywy Kantowskiej, zasadnie przy tym wskazuje na decydujący wpływ Rousseau na krytyczną myśl Kanta. Dokonywał się on w atmosferze właściwego myśli Rousseau wolnościowo-emancypacyjnego patosu, jaki naznaczył jej recepcję i jej wpływ na rewolucję francuską i jaki, już na głębszym, spekulatywnym poziomie, określał zapoczątkowaną przez Kanta, historyczno-filozoficzną samoświadomość idealizmu niemieckiego. Wskazując na tę ostatnią, Hegel widzi w Rousseau tego, który sformułował zasadę, że „człowiek ma w swoim duchu wolność jako coś bezwzględnie absolutnego”, że wolność jest istotą człowieka, który dzięki niej „uzyskał w sobie nieskończoną siłę”¹⁰, stał się podmiotem samego siebie – podmiotowością odnajdującą w sobie samej zdolność racjonalnego określania swego istnienia i czerpiącą tegoż racje z samej siebie: „wolność, powie Rousseau, jest przymiotem człowieka najszlachetniejszym” (RN, 214). W Rousseau idei

jestem przekonany, że te oba aspekty tworzą prawdziwą całość, całość w sobie zamkniętą”, *ibidem*, s. 78, też s. 49. W tej kwestii zob. krytyczne stanowisko R. Spaemanna, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 13–19.

⁹ Poprzednikami Cassirera byli w tym względzie Lanson (*Histoire de la littérature française*, Paris 1895) oraz E.H. Wright (*The Meaning of Rousseau*, Oxford University Press, London 1929), obok kilku innych wspomnianych przez samego Cassirera; zob. omówienie prac Lansona i Wrighta, [w:] P. Gay, *Introduction*, s. 17–21.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 475–477.

racjonalnej, moralnej autonomii człowieka z całą siłą doszły do głosu nowożytny procesy indywidualizacji i upodmiotowienia jednostki. Z pewnością idea ta, pominiawszy fakt, że nie została sformułowana przez Rousseau w sposób spójny i systematyczny, jest ważną składową jego myśli, niemniej jednak jest tylko jedną z jej możliwości teoretycznych i nie uwalnia doktryny Rousseau od wewnętrznych napięć, pozostając w sprzeczności z jej innymi istotnymi składowymi.

Sprzeczność między jednostką a społeczeństwem oraz próby jej zniesienia strukturują myśl Rousseau od samego jej początku, są więc obecne nie tylko w jego późniejszych, emancypacyjnych dziełach (zwieńczających niezwykle gorączkowy, twórczy okres życia Rousseau): w *Emilu* (1762) i *Umowie społecznej* (1762); zaznaczają się również w jego pierwszych rozprawach, poświęconych zasadniczo diagnozie i historycznej genezie kryzysu oświecenia, czyli w *Rozprawie o naukach i sztukach* (1750) oraz w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności społecznych* (1754). Siłą napędową tych prób Rousseau było właśnie usiłowanie urzeczywistnienia natury w historii, czyli urzeczywistnienia – wzorowanego na samowystarczalności człowieka w stanie natury – ideału autonomii w świecie historii, w różnych aspektach ludzkiego istnienia (jednostkowym i społecznym). Próby te, kwestię tę na razie sygnalizujemy, zakończyły się – i jest to jedna z tez tej książki – porażką myśli Rousseau i wyprowadziły ją poza historię i jej alienacyjne dialektyki, i ostatecznie zwróciły ją eskapistycznie ku naturze. Uznajemy też, że Rousseau porażkę tę uświadomił sobie w swym końcowym, autobiograficznym dziele, naznaczonym narastającą manią prześladowczą, w którym prawda tej porażki, prawda krytyczna i oskarżycielska wobec świata

nowoczesnego, ujawnia się w patologicznej sublimacji. Teza ta, mająca swoje przesłanki w niektórych interpretacjach myśli Rousseau, jest próbą odpowiedzi na proste pytanie, dlaczego myśl ta się wyczerpała, dlaczego Rousseau porzuca swe wysiłki teoretyczne nakierowane na przezwycięzenie sprzeczności oświecenia i pisze narracyjnie spójne autobiografie, w których znajdujemy mniej lub bardziej uświadomione i patologicznie zdyskursywizowane odpowiedzi na jego wcześniejsze problemy i pytania. Dopiero w świetle tych odpowiedzi z całą ostrością zarysowują się trudności jego teoretycznej myśli, a zarazem aporie i dylematy nowoczesnego świata. Być może tylko w języku szaleństwa Rousseau mógł wyrazić swe krytyczne prawdy i rozpoznania.

Włączenie biografii w dzieło, i odwrotnie, stawia problem związku między myślą i życiem Rousseau. Nie sposób – i fakt ten jest powszechnie w interpretacjach jego myśli podnoszony – oddzielić jego życia i jego dzieł – np. Cassirer, przywołujący Rousseau krytykę myślenia abstrakcyjnego, uznaje, że jego myśl wypływała z jego osobistego życia, lecz zarazem do niego się nie redukowała, mając znaczenie obiektywne¹¹; i przekonanie to, już wbrew Cassirerowi¹², w niemniejszym stopniu odnosi się do szaleństwa Rousseau. Nie sposób ani sprowadzić jego

¹¹ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 39–40, zob. s. 37–38.

¹² Broniąc politycznego kształtu emancypacji w myśli Rousseau, Cassirer uznaje – w kontekście krytyki indywidualistycznych wykładni myśli Rousseau i w odniesieniu do jego życia, jego ekscentrycznego wycofania się ze społeczeństwa i negacji jego konwencji – że jego „rebelia przeciwko społeczeństwu nie doprowadziła do wyzwolenia, lecz do autodestrukcji”, E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 95.

dzieła do jego życia, ani też czytać pierwszego bez znajomości i uwzględnienia drugiego. Rousseau nie tylko podaje świat refleksji, ale i go przeżywa; jego myśl wyrasta z doświadczenia biograficznego, jest refleksją przeżytą i angażującą: „nie należę do tych, «którzy spokojnie filozofują w swoich gabinetach»”¹³. Nie wdając się w ważny, lecz teoretycznie nierozwiązywalny spór o biografizm i antybiografizm, o związek między empiryczną (psychologiczną i też socjologiczną) genezą dzieła a obiektywną czy intersubiektywną idealnością i ważnością jego sensu, o to zatem, czy subiektywne przeżycie może mieć ogólne znaczenie, uznajemy, że w wypadku Rousseau życie i dzieło stanowią jedność. Rousseau angażuje się w swoje dzieło, wyraża w nim swoje biograficzne doświadczenia, a jednak jest ono dla nas ważne, gdy bowiem czytamy jego dzieła, również te autobiograficzne, pisane już pod wpływem choroby, nadal odnosimy wrażenie, że nie pisze on wyłącznie o sobie i swych doświadczeniach, przez współczesnych jeszcze niezrozumianych, lecz również o nas (choć od jego wystąpienia upłynęło już dobrze ponad dwieście pięćdziesiąt lat), że jego dzieło w znacznej mierze wyraża również i nasze – nowoczesne, ale i ponowoczesne – doświadczenia: u podstaw „rozłamu między nim i społeczeństwem [...] leżały wprawdzie patologiczne predyspozycje osobowości Rousseau, harmonizował on jednak w sposób oczywisty doświadczenie stulecia, które już wtedy nabierało charakteru ponadjednostkowego”¹⁴. Opisuując siebie, Rousseau opisuje bowiem kondycję człowieka

¹³ Za: R. Osmont, *Dialogues*, s. LXXI.

¹⁴ H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978, s. 42–43.

nowoczesnego – opisując antynomie i sprzeczności swojej egzystencji, opisuje antynomie i sprzeczności istnienia ludzkiego w świecie nowoczesnym; i odwrotnie: sprzeczności te przeżywa jako sprzeczności swej egzystencji. Doświadczeniu Rousseau możemy więc przypisać znaczenie teoretyczne, o ile „wewnętrzne, świadomie przeżyte sprzeczności duchowej egzystencji są dziejowymi, tj. ogólnymi antynomiami danego czasu”¹⁵. Pomijając „pytanie, gdzie przebiega granica” między obrazem świata Rousseau a jego szaleństwem¹⁶, możemy powiedzieć, że właśnie dzięki własnym, przechodzącym w patologię i hiperbolicznie wyostrzonym przeżyciom i doświadczeniom mógł on dostrzec zjawiska, które nie tworzyły jeszcze horyzontu podzielanego doświadczenia epoki oświecenia, „leżą one u podstaw zarazem jego szaleństwa, jak i tych aspektów jego myśli teoretycznej, które są wyrazem szczególnego wyczulenia na sytuację alienacyjną w społeczeństwie, oba zaś te motywy w którymś momencie splatają się w węzeł nie do rozwikłania”¹⁷. Sprzeczności te ogniskują się wokół problemu niezależności i autonomii w świecie postępującej, właściwej nowoczesności integracji społeczno-ekonomicznej. Rousseau pragnie niezależności, owego „największego może [...], jaki kiedykolwiek powzięto na ziemi”, „celu” (W, II, 109, zob. 110), a wszędzie – dzieło autobiograficzne nadaje tym usiłowaniom prawdziwego dramatyzmu czy tragizmu – odnajduje zależność: „przymus, zależność zraziły mnie do reszty” (W, I, 93, też 194). Chce „być sobą”, a żyje w oczach innych, od nich zależny, doświadcza niespełnienia swej egzystencji

¹⁵ R. Spaemann, *Rousseau...*, s. 20.

¹⁶ B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 35.

¹⁷ *Ibidem*, s. 36–37, też 67–72, 497–503, 508–509.

– egzystencji odmówionej¹⁸. Opisywana w *Wyznaniach* ucieczka, stająca się konstytutywnym modusem życia Rousseau niemal od samego początku jego życia, zwłaszcza z Paryża, i wyrażająca się w kolejnych zmianach miejsc pobytu, pragnienie uniezależnienia się od filozofów – których oskarża o odwiedzenie go od samego siebie – aż po paranoiczne wobec nich podejrzenia, ukazują diagnozowaną przezeń, fatalną dialektykę niezależności i zależności. Dialektyka ta określa wewnętrzną logikę jego życia i jego dzieła. Ten ruch znajdujemy w samym, eksperymentalnym, charakterze jego myśli i w jej ewolucji. Rousseau doświadcza więc swej egzystencji jako wyobcowanej, przeżywa swe „istnienie poza sobą”, nie może znaleźć swego miejsca w społeczeństwie – w swym „koczowniczym pędzie” (W, I, 312) jawi się samemu sobie jako obcy, wyrzutek, „prawdziwy włóczęga” (W, I, 177, 215, 262), „zbieg na ziemi” (W, II, 390)¹⁹. Swoją sytuację alienacyjną przeżywa jako sytuację alienacyjną człowieka w ówczesnym społeczeństwie. Wartość jego dzieła polega więc na tym, że, projektując alienację i sprzeczności swego istnienia na społeczeństwo, zarazem odsłania jego alienację, której ono jeszcze nie rozpoznało²⁰. Dzięki swej „wybującej”, „chorobliwej wrażliwości”, przenikliwości swej myśli i wyczuleniu na ukryte problemy, aporie i sprzeczności świata zauważa alienacyjne, społeczno-egzystencjalne następstwa zarysowujących się dopiero i związanych z po-

¹⁸ „Było mi przeznaczone kochać niezależność, a nigdy jej nie użyć do syta”, W, I, 202, zob. II, 68, też II, 188, 582.

¹⁹ B. Baczek, *Rousseau...*, s. 73–75, zob. s. 66–90.

²⁰ Rousseau zarówno projektuje swoje przeżycia na życie społeczne (Starobinski), jak i „pewien obraz sytuacji społecznej na swą osobowość”, zob. *ibidem*, s. 36–37 (przypis 49).

jawieniem się kapitalizmu procesów nowoczesnej modernizacji i odczarowania świata, jeszcze niedostrzeżone i nieopisane: „Widzę rzeczy inaczej niż inni ludzie, dawno mi to zarzucano” (E, I, 5, zob. też W, I, 6S)²¹. Ów ekskluzywny wgląd w nierozpoznane zjawiska alienacyjne definiuje szczególne miejsce Rousseau. Z jednej strony pozwała mu zająć niejako uprzywilejowaną moralnie pozycję i traktować swoje życie jako egzemplaryczne, mające znaczenie *par excellence* filozoficzne, jako będące laboratorium diagnozowanego przez siebie i opisywanego świata rodzącej się nowoczesności, którego był „sejsmografem” (Baczko); analogia z losem Nietzschego, kolejnego wielkiego analityka świata nowoczesnego i jego nihilizmu, jest tu uderzająca – Mann nazywa go właśnie sejsmografem. Rousseau działa więc w przekonaniu, że swym życiem i swym dziełem ujawnia alienacyjną nieprawdę istnienia człowieka nowoczesnego, odczuwa wręcz przymus ujawnienia prawdy tej nieprawdy, występuje w imieniu i na rzecz ludzkości, z którą się utożsamia – jest ofiarą społeczeństwa, ale i mówi w jego imieniu, poświęcając siebie. Z drugiej strony wgląd ów prowadzi do niezrozumienia Rousseau, do pogłębienia jego wyobcowania i samotności i ostatecznie do jego chorobowego samowykluczenia, stając się zarazem źródłem poczucia wyjątkowości i jego misji. Niezrozumienie i odrzucenie Rousseau prowadziło z kolei do paroksystycznych prób wypowiedzenia tej prawdy, i wreszcie, wobec niemożności jej zakomunikowania i znalezienia języka adekwatnego do nierozpoznanej przez

²¹ „Ten wielki chory miał wyostrzony zmysł wobec wszystkiego, co w podziemnym życiu jego społeczeństwa było chore i chorobliwe”, H. Lüthy, *Rousseau – le genevois*, „Preuves” 1962, nr 141, s. 14, za: B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 508–509 (przypis).

innych natury rzeczywistości – do przymusu zaświadczenia jej i potwierdzenia własną egzystencją. Rousseau traktuje swoje osobnicze życie jako egzystencjalny argument na rzecz prawdy swej myśli. Czyni to w dwojaki sposób. Po pierwsze, przyjmuje strategię szczerości, ujawnienia swych wad i zarazem nieustannego samousprawiedliwiania się – „wyznałem dobre i złe równie szczerze [...]. Pokazałem się takim, jakim jestem: godnym pogardy i szpetnym, kiedy nim byłem; dobrym, szlachetnym, wzniosłym, kiedy nim byłem” (W, I, 65). Rousseau ukazuje siebie w swej złożoności, w swych sprzecznościach jako jednostkę doświadczającą nieprawdy świata, ale i zarazem jako jego, nieprawdę tę rozpoznającą ofiarę – na zarzut, że, jako wróg nauk i sztuk, pisze sztukę, odpowiada, że można by o tym napisać satyrę, „ale satyrę nie na mnie jednak, lecz na wiek, w którym żyję” (PN, 327). Swą szczerością, swym samooskarżaniem i samousprawiedliwianiem nie tylko ukazuje siebie jako jednostkę wyjątkową, egzemplaryczną, ale zarazem oskarża społeczeństwo, ukazuje innym ich nieprawdę i chce skłonić ich do jej wyznania, jeśli go nie wymusić. Po drugie, Rousseau uwiarygodnia swą myśl i swe dążenia spektakularnymi, steatralizowanymi gestami, mającymi zwrócić uwagę na swą dwuznaczną prawdę – zrywa z *filozofami*, wyjeżdża z Paryża, zmienia ubiór na ormiański (w tym ostatnim wypadku również ze względów medycznych), stylizuje się na człowieka natury. Ucieka (pobyt na wyspie Saint-Pierre na jeziorze Bienné), by ucieczką tą nie tylko uwolnić się od przekleństwa patologicznie przeżywaney zależności od społeczeństwa, ale i by, jako jego ofiara, zwrócić na siebie uwagę. Ostatnią modalnością i zarazem życiową ceną wysiłku ujawnienia przez Rousseau ostatecznej prawdy

swej myśli jest w tej perspektywie szaleństwo, w którym nieprawdą świata obejmuje również swe wcześniejsze emancypacyjne dzieło. Do Rousseau można odnieść słowa Manna o Nietzschem, iż „zmarł śmiercią męczennika na krzyżu swej myśli”²².

Swym przechodzącym w patologiczne poczuciem wyobcowania – i wyrażającymi je, teoretycznymi opisami świata mu współczesnego – swym pragnieniem istnienia autentycznego, bycia sobą, Rousseau wprowadza nowe, konstytutywne dla nowoczesnego samorozumienia człowieka doświadczenia i kategorie pozwalające otworzyć przed oświeceniem horyzont nowoczesnego doświadczenia świata. Wyprzedzając swój czas i jako pierwszy opisując narodziny nowoczesności, Rousseau jej strukturalny kryzys przeżywa całym sobą, i całym sobą też pisze. I świadom jest, retrospektywnie, tak unikalności swego dzieła, jak i jedności swej „doktryny” i życia. „Doktryna ta”, pisze w *Dialogach*, pozostaje w „związku z charakterem tego, którego nosi ona miano”, w jej systemie Rousseau „siebie prawdziwie odmalowuje” (D, III, 935–936, 934). Ale – dodajmy – właśnie dlatego Rousseau może stwierdzić w tym samym miejscu, że „jego system może być fałszywy” (D, III, 934). Jego myśl nie ma być bowiem czystą teorią z jej pretensjami do obiektywności, lecz stanowi wyraz teoretyzowanego doświadczenia osobistego, przybierającego kształt systematycznego eksperymentu teoretycznego, którym chce oddziaływać na postawy współczesnych. Toteż, gdy pod koniec lat pięćdziesiątych, a więc przed napisaniem czy też

²² T. Mann, *Filozofia Nietzschego w świetle naszych doświadczeń*, [w:] idem, *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 421.

ukończeniem *Emila* i *Umowy*, Rousseau podejmuje decyzję o pisaniu autobiografii, to w tym kontekście wpisuje swe dzieło w dynamikę swego doświadczenia osobistego, relatywizuje jego wartość, a jednocześnie rozpoznaje jego porażkę – zacznie żyć projektem autobiograficznym, którego rozwój szaleństwo jedynie przyspieszyło.

W towarzyszącej poniższym analizom perspektywie nowoczesności i na styku (auto)biografii i dzieła problematyzowana będzie w książce myśl Rousseau i dynamika jej rozwoju, jej przesilenie i załamanie się. Gdy ukazuje ona i uwypatnia jej sprzeczności, to rzecz jasna nie dla nich samych, nie w ich statycznym charakterze, lecz dla jej conceptualnego zdramatyzowania, służącego zarysowaniu dynamiki rozwojowej dzieła Rousseau, wyrastającego z jego egzystencji, lecz zarazem coraz bardziej wciągającego ją w siebie jako argument dowodowy. W tym celu w większym niż powinno się to uczynić stopniu podejmujemy próbę usystematyzowania doktryny Rousseau, przedstawienia jej również jako swego rodzaju systemu sprzeczności, po to właśnie, by przez ich wydobywanie ukazać je w ich ruchu jako przesłanki i nośnik jej rozwoju i załamania. To w tym gorączkowym ruchu, napędzanym usiłowaniami ugruntowania niezależności człowieka w świecie nowoczesnym, widzimy swego rodzaju (meta)jedność myśli Rousseau; wyzwala on sprzeczności, które są zarazem modusami i formami sprzeczności różnych doświadczeń nowoczesnych, i które usiłuje ostatecznie, lecz daremnie, znieść. Już w samym tym eksperymentującym ruchu myśl Rousseau jest nowoczesna. Właśnie w określającej go dialektyce niezależności i zależności ogniskują się strukturalizujące myśl Rousseau i organizujące wykładnię Starobinskiego kategorie „przejrzystości i przeszkody”, którym chcemy nadać

sens *sui generis* nowoczesny: „W jaki bądź sposób brałem się do rzeczy, nigdy nie udało mi się przebić ich przeraźliwego mroku” (W, II, 384). Każde z dzieł, również te teoretyczno-eksperymentalne, było, tylko chwilową, próbą wytchnienia i ucieczki z życiowego zamętu; o *Liście o widowiskach* Rousseau pisał: „To dzieło ocaliło moje życie [...]”²³.

Książka nie jest syntezą myśli Rousseau, sama odwołuje się i sięga pełnymi garściami do kanonicznych już wykładni Starobinskiego, Baczkii, i, choć bardziej krytycznie, Cassirera, nawiązuje też do innych (również ważnych dla niej), np. Roberta Spaemanna, Davida Gauthiera, większość olbrzymiej literatury siłą rzeczy pomijając. Będąc po części autorskim konterfektem myśli Rousseau, pierwszego myśliciela nowoczesności, chce ukazać dynamikę jej rozwoju i wydobyć jej pewne, dostatecznie nieujawnione, nowoczesne rysy.

²³ Za: B. Gagnebin, M. Raymond, *Les Confessions* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. XVIII–XIX.

I. ZŁO OŚWIECENIOWEJ NOWOCZESNOŚCI

I.1. Krytyka oświecenia – rzeczywistość

Zacznijmy od problemu zła – punktu wyjścia myśli Rousseau, w sensie logicznym, jak i chronologicznym, wszak dwie jego pierwsze rozprawy poświęcone są przede wszystkim diagnozie zła, natomiast próba opisu morfologii zła i wyjaśnienia jego genezy rzuca światło na pozytywny program Rousseau – na jego rozumienie człowieka i próby przezwyciężenia zła.

Swój opis Rousseau zaczyna od krytycznej diagnozy kondycji człowieka w oświeceniowej współczesności. W przeciwieństwie do swych współczesnych, diagnozujących istniejące zło cząstkowe, czy to z pozycji obozu *philosophes* – jako zło stanowiące przejaw społeczeństwa stanowego (nierówności, ucisk społeczny, nietolerancja religijna), czy to z pozycji tradycjonalistycznych (zepsucie społeczeństwa), Rousseau konstatuje zło bezwzględne – złe jest społeczeństwo i człowiek, który stał się jego ofiarą. Zło wyraża się w uniwersalnej alienacji człowieka, który został wyzuty ze swej istoty i przestał „być sobą”, „jakby znajdując się poza sobą”, istniejąc „jakby na zewnątrz siebie”, by stać się dla samego siebie całkowicie nieprzejrzywym (RN, 229, 224). W alienacji człowieka odbijają się „wszelkie sprzeczności systemu społecznego” (LdM, 722).

W opisach Rousseau można wyróżnić dwa jej poziomy, oba związane z utratą przez jednostkę odniesienia do całości swego istnienia, z dezintegracją jej osobowości, z zanikiem samego jej *ja*. Pierwszy dotyczy psychoegzystencjalnego wymiaru alienacji i związany jest z chronicznym niespełnieniem jednostki w świecie nowoczesnym, którego źródła Rousseau upatruje nie tylko w samym powstaniu wykraczających poza potrzeby naturalne potrzeb cywilizacyjnych, lecz przede wszystkim w dynamice „ciągle odradzających się potrzeb” (PSM, 96) i związanych z nimi sztucznych namiętności, takich jak dążenie do władzy, do posiadania, do uznania ze strony innych i do sławy. Jeśli potrzeby naturalne można zaspokoić, gdyż są adekwatne do ludzkich zdolności oraz okoliczności zewnętrznych, to dynamika potrzeb cywilizacyjnych polega na ich przyroście i na wzrastającej dysproporcji między tymi potrzebami a możliwością ich zaspokojenia, między ich coraz większym uwewnętrznieniem a nieadekwatnością ich szybko zużywających się i tracących swą atrakcyjność przedmiotów. Im bardziej pragnę, tym bardziej pragnienie zostaje niezaspokojone. Podsumowując, zaspokojenie potrzeb potrzeby te tylko wzmacnia, czyni je nienasyconymi i nieskończonymi wobec ich skończonego, zawsze niewystarczającego przedmiotu: „Żądze nasze są, zaiste, nieskończone, siły zaś, w porównaniu do nich, znikome. Pragnienia przywiązują człowieka do tysiąca rzeczy, gdy sam osobiście nie jest przywiązany do niczego, nawet do własnego życia. Im silniejsze są przywiązania, tym większe są cierpienia” (E, II, 349). Z tego względu cierpienie z powodu niezaspokojenia zinterioryzowanej potrzeby jest większe niż przyjemność z jej zaspokojenia: „brak ich [wygód] o wiele był dokuczliwszy niż posiadanie przyjemne i stracić je było

nieszczęściem, a nie było szczęściem móc z nich korzystać” (RN, 192–193). W ten sposób „Natura skazała ciebie na jedną śmierć, ty sam skazujesz siebie na drugą. I oto masz umierać podwójnie” (E, II, 349). Do śmierci naturalnej człowiek dodał śmierć ciągłą, stale powracającą, właśnie śmierć z powodu niezaspokojenia swych potrzeb. Opis dynamiki potrzeb i negatywnego charakteru zaspokojenia, a pozytywnego niezaspokojenia, pokazuje więc, że dla Rousseau człowiek współczesny posiada sfetyszyzowaną, wyobcowującą go ze świata i z samego siebie potrzebę potrzeby – i na tym polega dramat uspołecznienia – od której staje się kompulsywnie zależny i przez którą zostaje zniewolony: traci autonomię, staje się zależny od świata zewnętrznego, który, jedynie obiecując ich spełnienie, zależność tę tylko pogłębia. Należy się więc zgodzić z Neiman, że „Rousseau analiza fałszywych potrzeb i konsumeryzmu jest proroctwem”¹. Tak jak dziś ponowoczesnemu społeczeństwu konsumenckiemu zarzuca się infantylnizm, tak też Rousseau zarzuca go społeczeństwu mu współczesnemu: „ustawy i społeczeństwo wtrąciły nas znowu w dzieciństwo” (E, I, 78), wszelako w dzieciństwo okrutne.

Według Rousseau chronicznie niezaspokojone potrzeby skutkują stałym poczuciem „niezadowolenia z siebie” (LW, 348) – niespełnieniem. Ich zaspokojenie przynosi bowiem wyłącznie spełnienie chwilowe, szybko przemijające, przejawiające się w wyzbytej głębszych treści, jałowej i „próżnej przyjemności” (LW, 496). Ta ostatnia jest „przyjemnością bez szczęścia” (RN, 229), ponieważ nie obejmuje całości istnienia, jest, jako fragmentaryczna, ulotna

¹ S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2002, s. 48.

i powierzchowna. Im bardziej człowiek dąży do szczęścia, tym bardziej się ono oddala: „czyż można nazwać szczęściem stan przelotny, który pozostawia w sercu niepokój i pustkę i każe żałować jakiejś rzeczy, zanim ona nastąpi, albo pragnąć jej, gdy przeminie” (PSM, 95)². Istnienie jednostki, poddane dynamice sztucznych namiętności, jest dla Rousseau istnieniem zdeintegrowanym i czasowo rozproszonym. Niezaspokojenie rodzi martwą temporalizację, dążąc bowiem do nieosiągalnego celu, jednostka istnieje jedynie w teraźniejszości chwilowej i wymykającej się. Pozbawione trwalszej, wiążącej pozytywnie z przeszłością i przyszłością teraźniejszości, rozbite na ciąg teraźniejszych, ulotnych chwil, jej istnienie jest istnieniem rozproszonym, niezdolnym do nadania sobie jedności i doświadczenia siebie w swej całości. Toteż zatracona w tym niespokojnym, bezcelowym i bezkresnym ruchu swego stawania się, wydana zmianie i przypadkowi, jednostka nie posiada stałej tożsamości, zostaje wyzbyta głębszego *ja*, rozmija się z samą sobą. Nie będąc nigdy sobą, istnieje poza samą sobą. Skazana jest na pustą – wyzbytą jakiegokolwiek głębszej treści osobowej – refleksyjność, zamknięta w niej, nie zna samej siebie, nie posiada samowiedzy. W pogoni za niemożliwym spełnieniem doświadcza pustki istnienia, nudy (zob. E, II, 212) i frustrującego upływu czasu, któremu towarzyszy ciągle niepokój, przedradzający się w strach przed śmiercią. Przed chronicznym niespełnieniem, samotnością i lękiem przed śmiercią człowiek współczesny ucieka w kolejne namiętności, by umknąć konfrontacji z samym sobą, „zmuszony jest więc ciągle uciekać od samego siebie” (E, II, 217), ponieważ „nie

² Zob. też J.F. Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006, s. 52.

śmie się już okazać tym, czym jest” (RNS, 14). Jego istnienie jest antynomiczne, żyje on w chronicznym rozdwojeniu – z jednej strony daremnie dąży do mierzonego poczuciem szczęścia spełnienia, z drugiej spełnienia tego unika, gdyż stawia go ono w obliczu marności jego istnienia; samo dążenie staje się zatem istotą i celem jego istnienia. Łatwo zauważyć, że w tym opisie morderczego cyklu namiętności i niespełnienia, Rousseau pozostaje pod wpływem Pascala, tyle że jego diagnozę uniwersalnej kondycji człowieka uciekającego przed świadomością nędzy swego skończonego, rzuconego w niemą faktyczność kosmosu istnienia rzutuje na świat nowoczesny: za jego zło nie oskarża, jak Pascal, grzechu pierworodnego, lecz społeczeństwo³. Opisom Pascala nadaje więc socjologiczny charakter, odnosząc paradoks nowoczesnego podmiotu do wadliwej struktury społeczeństwa, a samo wyobcowanie do stanowiącego zasadę stosunków społecznych egoizmu, interesu osobistego. Właśnie egoizm jest dla Rousseau zwornikiem sztucznych potrzeb i namiętności skutkujących niespełnieniem. Nienasycone dążenie do nieosiągalnego spełnienia skupia jednostki wyłącznie na nich samych, zamyka je w sobie i odrywa od innych, odpowiadając za antynomiczny charakter ich istnienia: choć egoizm, „fałszywy rozsądek zacieśnia nas w granicach swego ja” (E, II, 124), to właśnie z jego powodu nigdy nie jest mu ono dostępne. Sam egoizm ma dla Rousseau charakter społeczny, stanowi

³ M. Hulliung, *Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal*, [w:] *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001, s. 67; zob. całość. W podobny sposób motywy pascalskie przetransponował na swój opis nowoczesności Nietzsche, zapewne bez wpływu Rousseau, a pod wpływem Schopenhauera inkorporującego je w swą metafizyczną wizję człowieka.

zasadę społecznego istnienia jednostek i określa istotę więzi społecznych. Egzystencjalny aspekt wyobcowania jest więc drugą stroną i zarazem następstwem jego aspektu społecznego.

Jednostki urzeczywistniają swe sztuczne namiętności i cele – określone przez dążenie do władzy, posiadania, wyróżniania się – wyłącznie poprzez bezwzględną rywalizację i antagonizm z innymi, konfrontację z ich celami i dążeniami, zawsze kosztem innych: „każdy upatruje korzyści w krzywdach drugiego” (LAB, 613), „Tak to wygrywamy na szkodach, które ponoszą nasi bliźni; tak to prawie zawsze zguba jednego stanowi powodzenie drugiego” (RN, 243). Rousseau pokazuje negatywne konsekwencje społeczne egoizmu, jego pustoszący wpływ na postawy i psychikę jednostek (zob. RN, 243–244): prowadzi on do ich osamotnienia i izolacji, do atrofii osobowych więzi z innymi. Dezintegracji jednostek odpowiada więc dezintegracja wspólnoty opartej na „rywalizacji i konkurencji” i rozpadającej się na zatomizowane jednostki.

Nic dziwnego, że oświeceniowe, mieszczańsko-obywatelskie społeczeństwo jawi się Rousseau jako kłębowisko partykularnych i sprzecznych interesów, skonfliktowanych i antagonistycznych egoizmów ludzkich – „chaos” egoistycznych dążeń, „zrodzonych z chaosu panującego w świecie” (LW, 338). Poruszani bezrefleksyjnie przez imperatyw kompulsywnego egoizmu i namiętności, „moi współcześni” stanowią dla Rousseau „zbiorowisko ludzi sztucznych i niemniej sztucznych namiętności” (RN, 228), jawią się – Rousseau pisze o tym pod wpływem obsesji urojonego spisku zawiązanego przeciwko niemu przez społeczeństwo – niczym wyzbyte życia i uczuć, skryte za „pozorami uczuć” (NH, 94) mechanizmy, „istoty mechaniczne, które

działały wprawione w ruch siłą napędu i których działanie mogłem obliczyć jedynie na zasadzie praw ruchu” (PSM, 138). Opis ten koresponduje więc u Rousseau z jego atakiem zarówno na mechanicyzm i materializm oświecenia, jak i na odpowiadający im prymat nowożytnego przyrodoznawstwa: kompulsywny, mechaniczny egoizm stanowi dla Rousseau konsekwencję oświeceniowego, naturalistyczno-mechanicystycznego samorozumienia człowieka w następstwie prymatu nowożytnego przyrodoznawstwa i modelowanej na nim struktury społecznej. Na poziomie społecznych zachowań jednostek społeczeństwo przypomina opisywany przez nie mechanizm przyrody, jest jego przedłużeniem, a wynoszony przez oświecenie ład natury sprowadza się w nim do wymiaru mechaniczno-fizycznego, który unicestwia jego wymiar moralny i osobowy. U kresu historii mechanizacja egzystencji oznacza zanik ludzkiej spontaniczności i swobody ekspresji charakteryzujących niezależne istnienie ludzkie w stanie natury: „Niepokoiśmy się o życie nasze coraz więcej w miarę tego jak traci ono swoją wartość” (E, I, 73). Mechaniczną metaforę przejmą później Kant, a zwłaszcza Schiller i romantycy, odnoszący ją do opisu irracjonalizmu utylitarnej racjonalności rozpoczynającego się wraz z oświeceniem świata nowoczesnego⁴.

Świat społecznego egoizmu i sztucznych namiętności Rousseau odnosi do wadliwych form uspołecznienia i sposobów zaspokajania potrzeb związanych ze zjawiskiem wzajemnego uzależnienia jednostek za sprawą postępującego podziału pracy. Za sprawą egoizmu jest ono

⁴ Sam Rousseau odwołuje się jednak do mechanicznej metafory, opisując ciało polityczne wyłonione w następstwie umowy społecznej jako „maszynę polityczną”, US, 27, też E, II, 374.

antynomiczne. Z jednej strony konieczność zaspokajania wzrastających potrzeb wiąże jednostki ze sobą, tak iż nie mogą one istnieć bez siebie, z drugiej zaś wyrosłe z egoizmu namiętności dzielą je i czynią je sobie wrogimi, zależnymi od siebie negatywnie. Egoizm Rousseau odniesie bezpośrednio do własności prywatnej jako źródła chybnego społecznienia.

Wzajemną „zależność jednych od drugich” (LW, 474) Rousseau analizuje w dwóch wymiarach: materialnym i osobowym: „Istnieją dwa rodzaje zależności – zależność od rzeczy, która pochodzi od przyrody, i zależność od ludzi, która pochodzi od społeczeństwa” (E, I, 78). W obu wypadkach wiąże się ona, już na poziomie społeczeństwa, z nierównością społeczną, w pierwszym materialną, w drugim – symboliczną, czyli z „nierównością znaczenia” (RN, 223), prestiżu, która związana jest z walką o uznanie. Z jednej strony za sprawą społecznego podziału pracy oraz różnicowania zdolności i talentów jednostki mogą zaspokajać swoje potrzeby naturalne wyłącznie dzięki innym: człowiek jest „podległy całej, że tak powiem, naturze, zwłaszcza zaś reszcie ludzi, których się w pewnym sensie staje niewolnikiem tam nawet, gdzie staje się ich panem: w bogactwie potrzebuje ich usług, w biedzie – pomocy” (RN, 202). Sama w sobie zależność od rzeczy jest naturalna, konieczna dla istnienia jednostek – „jako znajdująca się poza sferą moralności, nie sprzeciwia się wolności i nie stwarza występków” (E, I, 78). Należy – nawiązania do stoików są u Rousseau częste – do *res adiaphora*. Alienacyjnego charakteru nabiera jednak wraz z pojawieniem się społecznego podziału pracy i sztucznych namiętności, a tym samym wraz ze zniesieniem równowagi między człowiekiem i przyrodą skutek pojawiającej się nierównowagi między wzrastającymi potrzebami ludzkimi a możliwościami ich

zaspokojenia. Zależność od rzeczy staje się wówczas zależnością od ludzi, zostaje zapośredniczona przez relacje społeczne z innymi; w następstwie rozwijającego się podziału pracy i żywiołowego rozwoju cywilizacji jej zakres coraz bardziej się rozszerza. Wzrastająca, rzeczowo-materialna zależność jednostek od siebie w społeczeństwie nowoczesnym prowadzi do zaniku i depersonalizacji więzi międzyludzkich, jawiących się im jako coraz bardziej złożone i nieprzejryste: „Každy rozszerza się tak powiem, na ziemię całą i odczuwa na całej tej wielkiej przestrzeni [...]. Iluż kupców wystarczy dotknąć w Indiach, aby podnieśli krzyk w Paryżu” (E, I, 74). Zasadniczym źródłem wyobcowania staje się więc zależność osobowa – od innych, od ich arbitralnej, egoistycznej woli. Dla Rousseau jest ona miarą ludzkiej „słabości” i źródłem zła.

Z drugiej strony postępujące uspołecznienie poprzez uzależnienie od innych przejawia się w dążeniu jednostek do potwierdzenia się w oczach innych, w dążeniu do „wzajemnego uznania” (RNS, 11). Wyrasta ono z „szału wyróżniania się” (RN, 224), tej sztucznej, stanowiącej esencję uspołecznienia namiętności, a także z seksualności. W świecie współczesnym prowadzi do coraz bardziej kompulsywnego przymusu porównywania się z innymi, oceniania ich, odnoszenia się do ich opinii. W następstwie swej słabości, utraty siebie, w swym jałowym stawaniu się i swej nieprzejrzystej, wymykającej się jej samoświadomości jednostka nie jest w stanie czerpać poczucia swego istnienia „z samej siebie”, jego racji poszukuje więc w spojrzeniach innych: „Esencja mego bytu znajduje się w ich istnieniu” (D, III, 985). Zależna egzystencjalnie od innych, jednostka nigdy nie jest sobą, nie żyje własnym życiem – istnieje poza sobą, „na zewnątrz siebie” (RN, 224): „to już nie my, komentuje Cassirer, myślimy

i sądzimy: społeczeństwo myśli w nas i za nas”⁵. Szukając w nim potwierdzenia siebie, jednostka wiedzę o sobie czerpie wyłącznie z opinii innych: „człowiek uspołeczniony [...] umie żyć tylko w opinii drugih i z ich to oceny czerpie całe [...] poczucie swego istnienia, [...] ciągle drugih pytając, czym jesteśmy, a nigdy nie mając odwagi samego siebie o to zapytać” (RN, 229). Na gruncie postępującej i rozszerzającej się integracji społecznej w świecie nowoczesnym „panowanie opinii sprawia, że każdemu człowiekowi potrzebny staje się cały świat” (LAB, 613), „każdy z nas, zajęty nieustannie opinią publiczną, rozprzestrzenia swe istnienie na zewnątrz siebie, nie zachowując prawie nic we własnym sercu” (LM, 585). Zapośredniczona przez sieć spojrzeń i opinii innych, samowiedza jednostki jest nieskończenie otwarta, zdana na przypadek i chwilowa – niestała, zmienna i płynna. W ten sposób odzwierciedla naturę „opinii publicznej”, która, „choć tak trudna do kierowania, jest jednak sama przez się ruchliwa i zmienna” (LW, 419) – pogląd ten powtórzy później Kierkegaard w swej analizie „publiki”. Jej prawdy są relatywne, „wszystko się w każdej chwili przeinacza” (NH, 107, też 94); jej „zmieniająca się co chwilę prawda [...] się sama przez się gubi” (NH, 94). Prawdy te nie wyrażają osobowości w jej całości; relatywne, nie stanowią podstawy działania, prowadzą do rozdwojenia egzystencji ludzkiej. W porządku myśli ludzie są zależni od opinii innych, w porządku działania – od swego egoizmu i zależności rzeczowych. Toteż, uznaje Rousseau, wszystko można powiedzieć, ludzkie czyny rozmiągają się

⁵ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 45.

ze słowami – „jedne zasady stosuje się w rozmowie, inne w czynach” (NH, 93). Zależne bezwiednie od opinii, jednostki – to kolejny, tym razem myślowy wymiar opisu mechanicznego wymiaru ludzkiego istnienia – „to innego rodzaju maszyny, nie umiejące myśleć i robiące to wtedy, gdy się je nakręci” (NH, II/14, 92). W ten sposób Rousseau po raz kolejny wskazuje na konsekwencje właściwego nowożytnemu przyrodoznawstwu postrzegania świata dla postrzegania świata społecznego: ilościowe miary stosowane do opisu obiektów mechanicznych są również depersonalizującymi miarami relacji ludzkich.

W świecie współczesnym osiągnięcie opartej na wzajemnym uznaniu samowiedzy nie jest więc możliwe ani w relacji jednostki z samą sobą, ani w relacjach z innymi. Jednostka jest dla siebie nieprzejrzysta, tak jak nieprzejrzyści, niezrozumiały i obcy jest dla niej świat społeczny – jej dezintegracja odzwierciedla dezintegrację społeczeństwa⁶. Wyobcowanie jednostki jest całkowite. Rousseau opisuje rozpad ludzkich tożsamości w świecie nowoczesnym, destrukcję osobowego wymiaru istnienia ludzkiego.

Dla Rousseau wzajemne uznanie nie jest możliwe, ponieważ swoją zasadę ma ono w agresywnym egoizmie. Kierując się „miłością własną”, jednostki dążą do

⁶ Odwołując się w swej krytyce kultury oświecenia z *Fenomenologii ducha* do *Kuzynka mistrza Rameau* Diderota, Hegel krytykę tę przeprowadza w kategoriach myśli Rousseau: tytułowy kuzynek („wesołek tragiczny”) jest wypadkową zależności od innych (patronów), od ich spojrzeń i kaprysów, jego całkowicie zdeintegrowane istnienie służy zaspokajaniu potrzeb innych, ale zarazem sam traktuje ich jako „środek do zaspokojenia własnych potrzeb”, zob. B. Baczkowski, *Hegel a Rousseau*, [w:] *Człowiek i światopogląd*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 175–176.

zaspokojenia swych sztucznych namiętności kosztem innych; traktując ich przedmiotowo, zarazem stwarzają pozór ich uznania: „Każdy wówczas udaje, że własne interesy chce poświęcić interesom publicznym, i wszyscy kłamią. Każdy pragnie dobra publicznego wtedy tylko, kiedy jest ono zgodne z jego własnym dobrem” (LAB, 613). Konfliktując się z innymi w swym dążeniu do wyróżnienia się i do zdobycia przewagi nad nimi, jednostki zmuszone są wzajemnie się oszukiwać, zdradzać. „Rozkiełznane namiętności” wywołują w nich „cichą zawiść, tym bardziej niebezpieczną, że chcąc zadać cios możliwie bezkarnie, maskują się często jako życzliwość” (RN, 203). Tworzenie pozorów uznania dokonuje się poprzez narzucenie innym swego nieprawdziwego i wychodzącego naprzeciw ich oczekiwaniom obrazu samego siebie, aby zwieść ich i oszukać co do samego siebie, zamaskować swój agresywny egoizm i swą wolę ich wykorzystania, „tak by w pracy na jego [człowieka] korzyść znajdowali korzyść własną, jeśli nie prawdziwą, to urojoną” (RN, 202). W tej zwodniczej grze pozorów uznania jednostki wykorzystują skonwencjonalizowane opinie, uznane zasady obyczajowo-etyczne. Motywowane egoizmem dążenie do wzajemnego uznania staje się więc środkiem panowania nad innymi, formą przemocy, ma charakter instrumentalny. Jego rzeczywistym celem nie jest uznanie innych, lecz ich podporządkowanie własnym celom i ich uzależnienie; będąc zależnymi od innych, jednostki usiłują uzależnić ich od siebie. Pragnienie uzależnienia innych jest jednak daremne, próbując bowiem zależność od innych obrócić we własną korzyść, uczynić ich zależnymi od siebie, ponoszą porażkę, gdyż same skazane są na ich pozorne i oszukańcze uznanie, a w każdym razie na nieustanną niepewność co do jego charakteru. Zależność od woli innych i od ich uznania pozbawia

jednostki wolności⁷, a ich wybory jednoznaczności. Stanowiący wytwór społecznienia „człowiek człowieka” nie zna drugiego człowieka w jego osobowej odrębności, jest on dlań zawsze przedmiotem, tymczasem Rousseau ogłasza tu *credo* Kanta i idealizmu niemieckiego, „człowiek [...] jest istotą zbyt szlachetną, aby po prostu służył innym za narzędzie, i nie wolno nim kierować według własnego widzimisię, bez zapytania go, co jemu odpowiada” (NH, 329).

Dążenie do wzajemnego uznania jest dla Rousseau daremne, dopóki opiera się na egoizmie. Stanowi część uniwersalnej gry pozorów, i Rousseau radykalizuje tu oświeceniową, konwencjonalno-moralistyczną krytykę pozorów⁸, nadając jej jednak głębsze, filozoficzne znaczenie. Jednostka nigdy nie może „być sobą”, tak w relacjach z innymi, jak i z samą sobą – wówczas, gdy w narzucany innym obraz samej siebie skłonna jest wierzyć, przed innymi, ale i też przed samą sobą odgrywa i udaje samą siebie (NH, 107–122). Jej tożsamość jest grą masek, złudzeń i łudzenia się, oszukiwania siebie i innych. W społeczeństwie, w którym nikt nie jest sobą, lecz tylko udaje siebie, każdy jest aktorem. Toteż jawi się ono Rousseau jako teatr pozorów, w którym „wszystko sprowadza się do pozorów, wszystko staje się podrobione i sztuczne” (RN, 229). To z tych histrionicznych perypetii i porażek samoświadomości, z tego teatru pozorów Rousseau wywodzi znaczenie teatru i instytucji aktora w społeczeństwie nowoczesnym. Tak jak aktor odgrywa i udaje na scenie graną postać, choć w sposób świadomy, tak w społeczeństwie jednostka, już

⁷ Zob. D. Gauthier, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006, s. 29–31.

⁸ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. S. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000, s. 12.

mniej świadomie, udaje samą siebie: „Wiem, że gra aktora jest grą oszusta, który chce wprowadzić w błąd, że aktor nie pretenduje do tego, by brano go rzeczywiście za osobę, którą odgrywa [...]. Toteż nie oskarżam go, że jest właśnie oszustem, ale że kultywuje zawodowo talent oszukiwania ludzi i nabywa przyzwyczajęń, które mogą być niewinne tylko w teatrze, wszędzie indziej zaś służą jedynie do czynienia zła” (LW, 426)⁹. Sankcjonując aktywnie społeczną grę pozorów, teatr jest odbiciem zdeformowanego społeczeństwa, to zaś nieświadomym siebie teatrem. Naśladowując społeczeństwo, teatr pomnaża więc jego alienacyjne efekty, zarazem ujawniając o nim dramatyczną, moralną prawdę – że nikt nie jest w nim samym sobą: „To, czym jest, jest dla niego niczym; wszystkim – to, czym się być zdaje” (E, II, 33): „Aż dotąd widziałem wiele masek, kiedy ujrzę ludzkie oblicza?” (NH, 95).

Konstatując porażkę wzajemnego uznania za sprawą przekształcenia go w narzędzie egoizmu w świecie współczesnym, Rousseau ujawnia po raz pierwszy dochodzącą w nim do głosu dialektykę nowożytnych procesów indywidualizacji i zasadniczą sprzeczność istnienia ludzkiego: jeśli „społeczeństwo daje nam samo poczucie siebie, nasze «ja»”, to zarazem „pozbawia nas osobowej autonomii”¹⁰. W nowoczesności jednostka zyskuje samoświadomość, uświadamiając sobie swą jednostkową i podmiotową wolność, czyni to wszak w sposób negatywny i alienacyjny – w samym momencie, i za cenę doświadczenia ich utraty. Tymczasem wzajemne uznanie miało jej przynieść potwierdzenie jej jednostkowej samowiedzy i autonomii.

⁹ Zob. J.F. Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006, s. 64–65.

¹⁰ M. Hulliung, *Rousseau...*, s. 66.

U Rousseau dążenie do wzajemnego uznania służy jednak nie tylko instrumentalnemu kamuflowaniu własnego egoizmu, lecz również ucieczce od siebie. Stąd też dążenie jednostki do wykształcenia wspólnej opinii, której poddaje się w celu osiągnięcia stabilnej samowiedzy i tożsamości. Według Rousseau jednostka znajduje uznanie właśnie jedynie w tej sferze „pozorów zgody”, „publicznego uznania”, wszelako za cenę całkowitej depersonalizacji, wyzbycia się siebie, zniesienia siebie jako jego jednostkowego podmiotu i przedmiotu. To zobiektywizowane uznanie ma charakter bezosobowy, stanowi wytwór wyobcowanych w nim i w nim zniesionych indywidualnych dążeń do wzajemnego potwierdzenia się. Przekonaniem tym Rousseau antycypuje wykształcenie się – stanowiącej prefigurację nowoczesnych, masowych mechanizmów anonimowej integracji kulturowej – opinii większości, skutkującej postępującą homogenizacją myślenia, zachowań i zwyczajów: „W obyczajach naszych zapanowała jednomyślność równie nikczemna, jak zwodnicza i dusze są wszystkie w jednej rzekłbyś formie odlane: uprzejmość wciąż czegoś wymaga, przyzwoitość coś nakazuje; wciąż idzie się za zwyczajem, nigdy za swą własną naturą. Nie śmiemy się już ukazać tym, czym jesteśmy; i wśród tego nieustającego przymusu ludzie składający się na to stado, które zwykliśmy zwać społeczeństwem, w tych samych okolicznościach będą wszyscy robili to samo [...]” (RNS, 14). Ujednolicająca jednostki „ogłada” stwarza jedynie poczucie wspólnoty, wspólnoty iluzorycznej i oszukańczej – człowiek „pada ofiarą złudnego zjednoczenia, od którego oczekiwał swego szczęścia” (US/OSP, 168). Ilustrację tych zjawisk Rousseau odnajduje w paryskich teatrach, w których nie

doświadcza się „ja”, lecz „się” (zob. NH, 113–114)¹¹. Człowiek nie spełnia się więc we wspólnotowym wymiarze swej egzystencji, nie potwierdza się w swej jednostkowości w społeczeństwie, nie znosi w nim sprzeczności swego istnienia i konfliktów z innymi. Poddany despotycznej presji większości, niezdolny jest do ukonstytuowania się w swej autonomii.

W tej złudnej ogólności wspólnota spełnia, odpowiednio do obu aspektów alienacji, egzystencjalnego i społecznego, dwojaką funkcję. Z jednej strony wyraża – ten moment jest słabiej podkreślany przez Rousseau – właśnie ucieczkę jednostki od siebie, od ciężaru swej samotności i egzystencjalnej dezorientacji, mających swe źródło w „słabości” człowieka współczesnego, „zabłąkanego, zdławionego, zmiażdżonego przez mnogość innych” (US/SPR, 168). U Rousseau odnajdujemy więc motyw nowoczesnej „ucieczki od wolności”; wykracza on poza schemat pascalski w tej mierze, w jakiej nie tylko wskazuje na jej genezę społeczną, lecz odsyła do pozoru wspólnoty, w której anonimowej ogólności jednostka się zatracą, znajdując namiastkę wspólnoty. W tym znaczeniu „złudne zjednoczenie” pełni funkcję kompensacyjną. Natomiast z drugiej stanowi alibi i zarazem narzędzie nieokiełzanego egoizmu jednostek – służy ich wzajemnemu oszukiwaniu się: cnota jest tylko „pozorem cnoty”, czyli pozorem „wzajemnych stosunków [...] wszystkich” (RNS, 12). Pragnienie wzajemnego uznania stanowi *implicite* założenie Rousseau opisu genezy powstania prawa i państwa – wobec groźby anarchii (modelem jest tu dla Rousseau hobbesowska wojna wszystkich ze wszystkimi, przetransponowana

¹¹ B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 33.

na stan społeczny) bogaci proponują ustanowienie prawa i strzegących go instytucji władzy, które mają chronić biednych przed gwałtem a bogatych przed wzajemną walką (zob. RN, 204–206). Potrzebę uznania zakłada dalej istnienie „pozorów zgody” wykorzystywanych przez rządzących w celu panowania nad poddanymi poprzez ich wzajemne antagonizowanie (RN, 225). W tym znaczeniu skryty za „grą ukrytych interesów” (W, I, 154) pozór wspólnoty stanowi dla Rousseau ideologię egoizmów mieszczańskich, „jest porządkiem pozornym, zgubnym w istocie dla wszelkiego porządku i dającym jedynie sankcję publicznej powagi uciskowi słabego i niesprawiedliwości silnych” (W, II, 65–66, przekł. poprawiony).

Opisując egzystencjalną i społeczno-ideologiczną funkcję opinii publicznej, Rousseau nie wyjaśnia natomiast wprost samej możliwości wykształcenia się opinii publicznej, na której zaszczepia się przymus fałszywej integracji. W swoich opisach społeczeństwa ujmuje ją niemal zawsze w kontekście faktycznego uspołecznienia, uznanego z natury swej za alienacyjne. Otóż jej istnienie zakłada istnienie autonomicznej, autentycznej potrzeby wzajemnego uznania. Warunkuje ona możliwość egoistycznego zinstrumentalizowania uznania, ponieważ możliwość oszustwa i bycia zwiedzionym zakłada już wiarę w szczerość deklaracji oszukującego. U Rousseau wzajemne uznanie założone jest ostatecznie w zdolności człowieka do doskonalenia się w społeczeństwie, a zatem w możliwości autentycznego uspołecznienia – w społeczeństwie współczesnym wypaczonego – w obrębie którego jednostka potwierdziłaby się w swej autonomii. Przekonanie to znajduje potwierdzenie w pozytywnych, opartych na umowie społecznej projektach politycznych Rousseau; do kwestii tych jeszcze wrócimy. Pozór wspólnoty odsyła więc do tłumionego

przez wspólnotę realną pragnienia wspólnoty autentycznej. W tej funkcji jest znakiem fantazmatycznej pamięci tego, czego jeszcze nie było – wspólnoty przyszłej.

Wyobcowanie, aby podsumować, oznacza więc dla Rousseau rozdzielenie egzystencji ludzkiej na dwie antagonistyczne, nie dające się połączyć, lecz zakładające się sfery. W żadnej z nich jednostka się nie potwierdza i nie znajduje spełnienia, w każdej z nich doświadcza utraty siebie. W pierwszej afirmuje się jako indywidualność, lecz jako indywidualność samotna, nieprzejrzysta dla samej siebie i dla innych, skonfliktowana ze sobą i ze wspólnotą. W drugiej, opartej na wzajemnym uznaniu, doświadcza radykalnego zaprzeczenia swej jednostkowości – zatraty siebie w anonimowym, zhomogenizowanym porządku konwencji i opinii, w którym zyskuje jedynie złudne poczucie jedności z innymi. Świat relacji społecznych u Rousseau opiera się albo na grze ulotnych tożsamości, pozorów i masek, w której każdy udaje przed samym sobą i przed innymi kogoś innego niż sam jest, albo na konformizmie, za sprawą którego „nikt nie odważy się być sobą. «Trzeba postępować jak inni»; oto naczelną maksymą tutejszej mądrości” (NH, 113). W swej nieprzejrzystości świat społeczny jest całkowicie irracjonalny i nierozumny, społeczeństwo staje się „zbiorowiskiem ludzi sztucznych i niemniej sztucznych namiętności, powstałych pod wpływem wszystkich tych stosunków i pozbawionych jakiegokolwiek istotnego oparcia w naturze” (RN, 228). Wytwarza ono „dwoistego człowieka, który pozornie myśląc o innych myśli tylko o sobie” (E, I, 13). Pozostając w konflikcie z samym sobą, człowiek jest niezdolny do samookreślenia się w osobowej jedności swego istnienia.

Na najgłębszym poziomie swej analityki społeczeństwa nowoczesnego rozdarcie człowieka, wyzbytego siebie i niepokodzonego z samym sobą oraz z innymi, Rousseau ujmuje w kategoriach określonego przez egoizm bytu realnego i „pustego pozoru”: „trzeba było okazać się innym niż się było w rzeczywistości” (RN, 202). Przeciwnieństwo bytu i pozoru jest zarazem przeciwieństwem działania i mówienia, „tego, czym człowiek jest, i tego, czym wydawać się pragnie” (LAB, 652), i motyw ten obsesyjnie powraca w dziele Rousseau, organizując całą perspektywę jego postrzegania kondycji człowieka w świecie nowoczesnym. Z jednej strony zimny i kalkulujący egoizm, z drugiej gesty, słowa i obrazy, służące temu, by zwieść samych siebie i innych w grze samowiedzy i tożsamości: „być a wydawać się – te dwie rzeczy stały się czymś zgoła różnym” (RN, 202). Rousseau opisuje zatem proces nowoczesnego odrywania się ludzkiej świadomości od jej bytu społecznego.

Ukazując wyobcowanie człowieka w świecie nowoczesnym, jego rozdarcie, kruchość jego tożsamości, dialektykę samotności i uwspólnotowienia, rozpad więzi społecznych oraz wyobcowanie instytucji, Rousseau jest jego pierwszym analitykiem, który przedstawia narodziny świata nowoczesnego niejako *in statu nascendi*. Opisuje moment przyśpieszenia rozwoju cywilizacyjnego, przede wszystkim dramatyczne, psychoegzystencjalne i społeczne skutki dynamiki procesów zachodniej modernizacji, za sprawą których ludzie tracą kontrolę nad podstawami swej egzystencji społecznej. Gdy pisze o „ruchliwym i niespokojnym duchu obecnych czasów”, który „z każdym pokoleniem przewraca porządek” (E, I, 16), niszczy i rozpuszcza tradycyjne struktury, więzi społeczne i ludzkie tożsamości, obraca prawdy w ich zaprzeczenie, gdy zatem diagnozuje

rozkład starego świata i płynność świata nowoczesnego, to poprzedza jego słynny opis z *Manifestu komunistycznego* Marksa¹².

Przedstawione przez Rousseau zło oświeceniowej nowoczesności, zło radykalnego wyobcowania człowieka, jawi mu się jako apokaliptyczne, zagraża bowiem samej istocie człowieczeństwa: „Zło, wykrzykuje Rousseau, widzę na ziemi” (E, II, 105). Za jego sprawą człowiek doszedł w niej do „dna” (RNS, 32), „dna otchłani” swego istnienia (PSM, 30), „stał u progu zagłady” (RN, 204), znalazł się na „pustyni” (NH, 94). Źródło upadku człowieka Rousseau upatruje w historii ludzkiej, która w świecie oświeceniowym osiąga swój fatalny kres, gdy „społeczeństwa przybrały ostateczną postać”, gdy „zmienia się cokolwiek tylko za pomocą armat i pieniądza” (SPJ, 85). Historia samego człowieka, nie zaś grzech pierworodny, wprzęgła go „w jarzmo pracy, niewoli i nędzy” (RN, 207).

W myśli Rousseau u źródeł historii leży opisane w *Rozprawie o nierówności społecznej* wyjście człowieka ze stanu natury, stanu przedspołecznego i przedhistorycznego, z którego samych, immanentnych mu właściwości nie sposób wywieść historii i jej alienacyjnej logiki¹³. Stan natury

¹² K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] eidem, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 517–518. Podobnie Nietzsche w *O pożytku i szkodliwości historii dla życia z Niewczesnych rozważań*.

¹³ Podkreślając zerwanie między stanem natury a stanem historycznym, Rousseau przeciwstawia się wielu przedoświeceniowym i oświeceniowym teoretykom stanu natury – nie wywodzi stanu społecznego z instynktu społecznego (Grotius, wielu encyklopedystów; np. Diderot). Odrzuca w tej funkcji uczucie „wrodzonej sympatii” (Shaftesbury, Hume i Smith). Rousseau jest w tym względzie bliższy Hobbesowi, podkreślając prymat

nie jest jednak historycznym faktem, o którym moglibyśmy posiąść wiedzę – jak bowiem w dostępnych nam, ukształtowanych przez doświadczenie historyczne kategoriach, opisać to, co przedhistoryczne, skoro „druga natura” człowieka, nabyta przezeń w następstwie wyjścia z pierwotnego stanu natury, „do tego stopnia zastępuje pierwszą, że żaden z nas już jej nie zna” (E, I, 177), skoro nawet „szczęśliwe życie złotego wieku”, który nastąpił przecież już po wyjściu ze stanu natury, „ludzie [...] utracili, gdy zdolni już byli poznać, czym ono jest” (US/OSP, 169)? Stan społeczny konstruowany jest na drodze abstrakcji od tego, co społeczne, od „wszelkich darów nadprzyrodzonych, które mogła być (istota ludzka – PP) otrzymać, i wszelkich sztucznych umiejętności” (RN, 144). Procedura abstrakcji ma prowadzić do tego, co naturalne, w znaczeniu niczym niezapośredniczonej spontaniczności, spontaniczności „najprostszyc czynności duszy człowieka” (RN, 132). Dla Rousseau stan natury jest przede wszystkim – i na tym polega metodologiczna oryginalność jego myśli – hipotezą opisowo-normatywną, dedukcyjnym, wychodzącym od

egoizmu, tyle że jeśli u Hobbesa egoizm ma charakter aktywny i agresywny, skierowany przeciwko innym, to u Rousseau – pasywny, odniesiony do samozachowania i związany z obojętnością wobec innych; natomiast współczucie jest w stanie natury instynktem, nie jakością etyczną, zdolnością pasywnego współodczuwania cierpienia innych, lecz daleką od aktywnego zaangażowania na ich rzecz i nie motywującą do wyjścia ze stanu natury. Jest celem społeczeństwa, ale nie jego punktem wyjścia. W swym obrazie natury Rousseau nie przypisuje zatem człowiekowi ani spontanicznego instynktu społecznego tłumaczącego powstanie społeczeństwa, ani żądzy władzy nad innymi (Hobbes), zob. E. Cassirer, *The question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 99–104; na temat Grotiusa: B. Baczek, *Rousseau...*, s. 153–154.

zasad (D, III, 933) konstruktem hipotetyczno-teoretycznym (RN, 141)¹⁴. Inaczej mówiąc, jest pragmatyczną fikcją, która nie odwołuje się do faktów i opisujących je nauk empirycznych (historia, etnografia), lecz zakłada dystansujące wobec świata aktualnego przeżycie moralno-egzystencjalne¹⁵, czyli samowiedzę osadzoną we „własnym sercu”, „z którego apologeta natury dziś tak zniekształconej i tak spotwarzanej mógł wydobyć jej model” (D, III, 936). Tę fundatorską samowiedzę Rousseau przypisuje sobie samemu, swym wynoszącym go ponad innych właściwościom moralnym (W, II, 298). W *Dialogach* stwierdza, że „opisał tę naturę, tak jak czuł ją w sobie” (D, III, 936)¹⁶. Wypływający z serca obraz natury Rousseau ożywia – „aby wmyślić się...” – wędrówką po podparyskich lasach: „zagłębiony w lesie, szukałem w nim i znajdowałem obraz pierwszych czasów ludzkości i kreśliłem wspaniale ich historię” (W, II, 141). Samowiedza ta jest dostępna każdemu w jego zdolności przywołania zaprzeszłej (przedhistorycznej) przeszłości stanu natury, dzięki której komunikujemy się z jego idealną rzeczywistością. Rousseau może więc uznać, że jest on stanem, „który już nie istnieje, który nigdy może

¹⁴ Historia upadku jest pewnym mitem, nierealnym odtworzeniem historii rzeczywistej, które mogłoby być też inne, S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 46. Podobnie Herbert Schnädelbach widzi w „umitycznionej historii” Rousseau, jak i w całym koncepcie dialektyki oświecenia, „mit społeczny”, zob. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 177–200.

¹⁵ B. Baczek, *Rousseau...*, s. 127, 138–139.

¹⁶ W brakującej w polskim wydaniu *Wyznań* apostrofie Rousseau, pisząc o sobie, przedstawia „portret człowieka, namalowany wedle natury i w całej jego prawdzie”, W/OC, 1, 3.

nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie, o którym jednak musimy mieć pojęcie trafne, by trafnie osądzić stan nasz obecny” (RN, 129, też 227, zob. E, II, 369)¹⁷. Zasadniczą funkcją jego przywołania jest dla Rousseau odniesienie do idealnego modelu człowieczeństwa i pierwszych zasad istnienia człowieka (w całej, typowej dla myśli oświeceniowej wieloznaczności tego, co pierwotne, i tego co istotne), które ma służyć krytyce świata współczesnego. Ma ono pozwolić, poprzez odniesienie do hipotetycznych źródeł procesu wyobcowania człowieka, ocenić stopień jego oddalenia od natury, zmierzyć jej skażenie, wartość tworów historycznych i ostatecznie ocenić i osądzić świat współczesny¹⁸.

W tej krytycznej perspektywie Rousseau traktuje historię jako prehistorię nowoczesności, dlatego też, ujmując ją w wielkim skrócie, interesują go – obok typowo oświeceniowego, pragmatyczno-moralizatorskiego podejścia do historii¹⁹ – w niej wyłącznie te zjawiska, które pozwalają wyjaśnić genezę nowoczesności, i do niej prowadzą, często będąc jej retrospektywną projekcją, lub które można jej przeciwstawić (antyczna Grecja z jej wspólnotami republikańskimi). Stanem natury Rousseau mierzy więc nędzę egzystencji nowoczesnej.

W Roussowskiej wizji stanu natury ludzie żyli samotnie, pogrążeni w bezpośredniej, prerefleksyjnej jedności z naturą i z samymi sobą, bez świadomości, języka, więzi społecznych (zob. E, I, 11), moralnej świadomości dobra

¹⁷ „Musimy zaprzeczyć twierdzeniu, jakoby [...] mieli się ludzkie kiedykolwiek znaleźć w czystym stanie natury”, RN, 141.

¹⁸ Zob. B. Baczko, *Rousseau...*, s. 118–140; też E. Cassirer, *The question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 50.

¹⁹ Zob. B. Baczko, *Rousseau...*, s. 188–200.

i zła²⁰. Zaspokajając swoje naturalne potrzeby, kierowali się dwoma podstawowymi instynktami: „troską o samozachowanie”, czyli „miłością siebie”, oraz współczuciem – czyli wrażliwością na ból i cierpienie innych, „odrazą do widoku cierpienia istot jemu [im] podobnych” – stanowiącym „czysty odruch natury poprzedzający wszelką refleksję” (RN, 173, 174). „Przyrodzona litość” łagodziła i neutralizowała możliwe negatywne następstwa dążenia do przetrwania w przypadkowych relacjach z innymi. Jeśli „istota prawdziwie szczęśliwa jest istotą samotną”, to z innymi wiąże ją właśnie litość, dlatego też, Rousseau mówi to już w kontekście uspołecznienia i słabości człowieka, „przywiazujemy się do bliźnich nie tyle w odczuciu ich przyjemności, co raczej boleści” (E, II, 21). Stan natury był stanem niewinności istnienia, a człowiek dobrym, szczęśliwym dzikusem. W stanie tym „człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością bezwzględną” (E, I, 11). W tym sensie Rousseau przypisuje mu „poczucie swego istnienia”. Cechuje go autarkia, „wolność naturalna” polegająca na niezależności od innych i na bezpośrednim, nie znającym strachu i niepokoju zaspokajaniu swych naturalnych potrzeb – nie wychodząc poza „fizyczną konieczność”, „pragnienia jego nie dalej sięgają niż jego potrzeby fizyczne” (RN, 156). Autarkiczne istnienie człowieka natury pozostawało w stanie szczęśliwej równowagi ze światem²¹.

²⁰ W tym sensie w polemice z Hobbesem Rousseau powie, paradoksalnie, że „dzicy właśnie dlatego nie są zli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym” (RN, 172); wiedza o tym ostatnim zakłada już zło – wiedzę o dobru i złu, rozum, ten zaś – nieistniejące w stanie natury, lecz będące jego tworem agresywne namiętności.

²¹ Rousseau nawiązuje tu do antycznych szkół życia (zwłaszcza stoicyzmu), widząc w nim stan, w którym „człowiek nie po-

Jego życie polegało na spontanicznym przeżywaniu świata poprzez bezpośrednie odczuwanie przyjemności i bólu, poza świadomością czasu, ograniczone do tu i teraz, zamknięte w niezakłócanej wspomnieniami i oczekiwaniami chwili teraźniejszej: „Dusza jego, której wszelki niepokój jest obcy, oddaje się cała poczuciu swego istnienia w teraźniejszości” (RN, 158). W opozycji do kartezjańskiego *cogito* Rousseau przypisuje człowiekowi natury prerefleksyjną, wolną od refleksyjnej mediacji samoobecność w jego jedności ze światem, widząc w „byciu sobą”, w „poczuciu swego istnienia” jedyną, immanentną rację jego egzystencji.

Właśnie tym obrazem szczęśliwego, beczynnego życia dzikusa Rousseau mierzy upadek człowieka w historii i świecie współczesnym. Wyobcowanie człowieka jest wyobcowaniem z natury, właściwe mu rozdwojenie egzystencji ludzkiej – zniszczeniem jedności i całości jego istnienia, wyrzucie z siebie – zaprzeczeniem „bycia sobą”, przymus odnoszenia się do innych i porównywania się z nimi – zaniegowaniem egzystencjalnej samowystarczalności, zależność od ludzi – zaprzeczeniem niezależności, czerpanie racji swego istnienia ze spojrzenia innych – zniszczeniem „poczucia swego istnienia”, „brak równowagi pomiędzy naszymi pożądaniem i naszą możliwością” – zniszczeniem równowagi między „siłą i wolą” (E, I, 70). Jeśli w stanie natury jednostki „nie rozkoszują się rzeczami zewnętrznymi, ale samymi sobą”, „nic nie robiąc i nigdy się nie nudząc” (E, II, 33), to w stanie społecznym podlegają kompulsywnej pogoni za ulotnym, niemożliwym szczęściem.

trzebuje niczego oprócz siebie”, M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France (1981–1982)*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 188.

W tej krytycznej perspektywie stan natury jawi się jako rzeczywistość absolutna, w swym bezruchu samowystarczalna i niezmienna. Skąd zatem historia, wyłom w zamkniętym kosmosie istnienia naturalnego? Dlatego też wyjście z niego mogło być według Rousseau tylko przypadkowe – stanowiło następstwo „przypadkowego zbiegu kilku przyczyn zewnętrznych, które mogły się nigdy nie zjawić, a bez których człowiek na wieki pozostałby w stanie pierwotnym [...]” (RN, 184). Przyczyny te Rousseau odnosi do wydarzeń naturalnych – pożarów, trzęsień ziemi, wybuchów wulkanów – które zmusiły ludzi do opuszczenia stanu pierwotnego ze względu na wymóg przetrwania. Przypadkowość wyjścia ze stanu natury zakłada jednak jego możliwość – otóż Rousseau wiąże ją z przypisaną istnieniu ludzkiemu, „prawie nieograniczoną” „zdolnością doskonalenia się” (zob. RN, 155), zdolnością potencjalną. Z jednej strony jej istnienie dowodzi metafizycznej nieostateczności i niesamowystarczalności stanu natury, z drugiej jednak zdolność ta „nie jest entelechią, która dąży do urzeczywistnienia swego *telos*, lecz wyłącznie bierną dyspozycją do rozwinięcia właściwości społecznych”²². Ustanawiająca historię aktualizacja tej zdolności nie była więc konieczna, nie podlegała jakiejkolwiek założonej w ładzie świata czy w naturze człowieka teleologii, z tego względu historia nie urzeczywistnia jakiegś poprzedzającej ją, metafizycznej esencji człowieka. Natura ludzka, w swej nieostateczności, może się zmieniać, jest otwarta i podatna na przeobrażenia²³. Otworzyła człowieka na nieznaną mu bez-

²² R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 107.

²³ Zob. R.L. Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago–London 1989, s. 55.

miar istnienia, zarazem na ryzyko upadku, jakim stała się dlań jego własna historia. Historiogenne urzeczywistnienie zdolności doskonalenia, tej „najwłaściwszej naszej, prawie nieograniczonej zdolności”, stało się według Rousseau „źródłem wszystkich nieszczęść człowieka” (RN, 155).

Uwolniło historyczny proces denaturalizacji i uspołecznienia człowieka, którego kluczowymi momentami były: stworzenie narzędzi niezbędnych do przeżycia w nowych, niekorzystnych, zagrażających życiu człowieka warunkach, wykształcenie się seksualności²⁴, języka i świadomości refleksyjnej, społeczny podział pracy, powstanie własności, władzy oraz państwa, czyli całości instytucji prawno-politycznych, pojawienie się nauki i sztuki, które służyły zachowaniu i usankcjonowaniu stosunków społecznych opartych na własności prywatnej i nierówności. Stanowiąca podstawę stosunków społecznych i społecznie sfetyzowana własność („demon własności zaraża wszystko, czego dotknie” (E, II, 217, 294) czyni historię ludzką historią niesprawiedliwości społecznej, przemocy i gwałtu, panowania i represji: „Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kółki wyrwał lub rów zasypał i zwołał do otoczenia: «Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta, będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo!»” (RN, 186, zob. 208). Oparta na podziale pracy własność prywatna, nierówność, następnie zniewolenie jednych przez drugich, wzajemna wrogość konkurujących i rywalizujących ze sobą jednostek, wykształcenie się fałszywych potrzeb i „sztucznych namiętności” – to według Rousseau konsekwencje postępującego procesu

²⁴ To seksualność stała za chęcią podobania się, wydawania się lepszym niż jest się samemu i niż są inni, prowadziła do współzawodnictwa z nimi.

uspołecznienia i zarazem alienacyjnego wynaturzenia człowieka. „Człowiekowi naturalnemu” Rousseau przeciwstawia „człowieka sztucznego”, który „staje ponad prawem przyrody” i „wytwarza w sobie drugą naturę” (E, I, 177) – społeczny byt człowieka. Z istoty naturalnej staje się on, „zgodnie ze swym powołaniem”, istotą społeczną, „człowiekiem socjalnym” – „człowiekiem człowieka” (E, I, 11, 256–257, II, 70, 122).

Rousseau odkrywa w ten sposób fenomen społecznego istnienia człowieka, chce „przyjrzeć mu się w jego stosunkach z innymi” (NH, 103). W następstwie procesu denaturalizacji człowiek ustanawia społeczeństwo jako „całość swoistą w stosunku do jednostek”, która jest czymś więcej niż ich sumą. Człowiek zawiązuje bowiem ponad-sobową więź społeczną jako absolutnie nową jakość jego istnienia, której nie sposób wywieść z jego właściwości i dyspozycji naturalnych²⁵ – „więź między częściami [...] tworzy całość” (US/OSP, 169; przekład zmieniony) i odtąd określa już na stałe społeczny byt człowieka. Z „jedności, całości bezwzględnej”, „istniejącej wyłącznie dla siebie”

²⁵ B. Baczko, *Rousseau...*, s. 175. Społeczny charakter istnienia ludzkiego Rousseau ukazuje w swojej analizie natury języka ze *Szkicu o pochodzeniu języka*. W stanie natury język nie istniał, ma charakter intersubiektywny i powstał wraz ze społeczeństwem, jest postacią stosunku społecznego – „pierwszą instytucją społeczną” (SPJ, 39). W swej podstawowej, komunikacyjnej funkcji nie daje się wyprowadzić z potrzeb ludzkich, nie ma sensu pragmatycznego. Uznanie społecznego charakteru języka prowadzi u Rousseau do wyartykułowanej przezeń trudność wyjaśnienia jego naturalnej genezy, sprzeczności między jego aspektem genetycznym i strukturalnym, zob. analizy Banasiaka w nawiązaniu Derridy, B. Banasiak, *Szkic o „Szkicu” Rousseau*, [w:] J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języka*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 9–34.

przekształca się on w byt relatywny wobec społeczeństwa, w „jedność ułamkową, zależną od mianownika i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo” (E, I, 11–12). Z tego punktu widzenia zasadnicza sprzeczność alienacyjnego rozwoju cywilizacji polega według Rousseau na tym, że „jesteśmy sami częściami całości, [ale] poczucia jedności z nią nie posiadamy” (E, II, 97). W toku procesu denaturalizacji człowiek powołuje do istnienia rzeczywistość społeczną, która w swej całości jest dla niego obca i w której „staje się zatem różny od samego siebie”, od swej istoty i swego powołania. Dlatego też jednostka doświadcza swego istnienia społecznego wyłącznie negatywnie, w modusie wyobcowania, a społeczeństwu przeciwstawia swoje istnienie samotne, nie uświadamiając sobie, że w wymiarze społecznym stanowi ono jego rewers i negatywne potwierdzenie. U Rousseau znajdujemy nie zawsze wprost artykułowane przekonanie, że znieść wyobcowanie to zmienić społeczeństwo – przekonanie to stanowi założenie jego projektów emancypacji społecznej, a zatem wiary, że to nie uspołecznienie jako takie jest źródłem wyobcowania, lecz wyłącznie jego konkretna, historyczna postać. Rousseau, choć społeczny wymiar istnienia człowieka odkrywa przede wszystkim w perspektywie alienacji, jawi się w ten sposób nie tylko jako pierwszy teoretyk nowoczesności, ale i jako prekursor socjologii – odkrywca „socjologicznej perspektywy socjologicznego ujmowania człowieka”²⁶. Zresztą obu tych aspektów nie da się oddzielić, socjologia powstała bowiem jako odpowiedź na związany z procesami modernizacji kryzys społeczeństwa nowoczesnego²⁷.

²⁶ B. Baczek, *Rousseau...*, s. 173, zob. s. 169–176.

²⁷ „Socjologia powstaje jako teoria społeczeństwa burżuazyjnego: jej przypada zadanie objaśnienia przebiegu oraz anomicznych

W wyniku uspołecznienia człowiek wykształca swoje identyczne *ja*, nabywa wyobraźnię, język i samoświadomość, staje się istotą rozumną. Dzięki wyobraźni zyskuje poczucie czasu, wychodzi poza swą teraźniejszość, otwiera się na przeszłość i przyszłość, doświadcza wytwarzanej przez dynamikę sztucznych namiętności pustej ciągłości swego rozpiętego między wspomnieniem i antycypacją istnienia, w którym nie znajduje niczego stałego. Wybiega w przyszłość i otwiera się na nieznane możliwości, wykształca potrzeby i pragnienia, których przedmiot jest odległy i często nieosiągalny, zależny już nie od przyrody, lecz od innych ludzi – potrzebuje ich, aby zaspokoić swoje potrzeby i aby w ich oczach zdobyć uznanie, lecz właśnie oni stoją na drodze ich urzeczywistnienia. Samoświadomość, którą nabywa, staje się, jak wiemy, świadomością nieszczęśliwą, wydaną na łup przypadku, niepewności i niezaspokojenia, strachu, lęku i niepewności. Opisuując w *Fenomenologii ducha* fenomen „nieszczęśliwej duszy”, świadectwo rozdarcia kultury oświeceniowej, Hegel miał na oku właśnie Rousseau fenomenologię nieszczęśliwej świadomości nowoczesnej, jak i samo jego życie.

Obie wspomniane wyżej sfery istnienia społecznego jednostki – partykularyzujący jej istnienie egoizm oraz anonimowa, wykształcająca złudne poczucie wspólnotowości opinia społeczna – stanowią dla Rousseau alienacyjne przedłużenie i rozwinięcie w porządku społecznym dwu właściwych człowiekowi w stanie natury instynktów: samozachowania oraz współczucia. „Miłość siebie” będąca

form przejawiania się kapitalistycznej modernizacji społeczeństw przedburżuazyjnych”, J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 25.

naturalną troską człowieka o przetrwanie i zachowanie siebie (dla Rousseau jest on wręcz do niego „zobowiązany”, E, II, 8) wyradza się w „miłość własną”, w agresywny egoizm jednostki²⁸, przejawiający się w „zazdrości, chciwości, nienawiści” i powodujący dyskomfort egzystencjalny (konflikt z samym sobą i z innymi). Natomiast regulujące przypadkowe relacje jednostek w stanie natury współczucie przekształca się w tworzącą pozór wspólnoty skonwencjonalizowaną opinię powszechną. Wówczas i sama litość zostaje skażona egoizmem, „ponieważ stawiając się na miejscu człowieka cierpiącego, odczuwa się jednak przyjemność, że się nie cierpi jak on” (E, II, 21); jak zobaczymy, w tej postaci Rousseau wpisze ją w grę „rzeczywistości i pozoru”, w której będzie wytwarzać pozór samej siebie. Zasadą transformacji miłości siebie w miłość własną jest więc zapośredniczenie pragnienia ludzkiego relacjami z innymi, porównaniem z nimi oraz pragnieniem uznania przez nich, a tym samym, wobec przeszkody, którą stanowią inni i którą należy usunąć – przekształcenie namiętności pozytywnych, „absolutnych”, w negatywne, „relatywne”, „których przyjemność jest czysto negatywna”, których zatem „nie zaspokaja nasze własne dobro, lecz wyłącznie zło drugiego” (D, I, 669). Istnienie społeczne jednostki jest istnieniem negatywnym. Jeśli w stanie natury obie powyższe tendencje tworzyły autarkiczną jedność człowieka, to w stanie społecznym, wynaturzone, rozdziwiły go i zdezyntegrowały, wydając go na łup sztucznych namiętności i czyniąc go niezdolnym do bycia sobą w całości swego istnienia.

²⁸ „[...] miłość samego siebie przestając być uczuciem absolutnym, [...] we wszystkich [duszach] karmi się stale kosztem bliźniego”, E, II, 11.

I.2. Krytyka oświecenia – myśl

W swym opisie stanu uniwersalnej dekompozycji człowieka w świecie nowoczesnym Rousseau przyrównuje go do stanu natury u Hobbesa, z właściwym mu, motywowanym przez instynkt samozachowania, agresywnym egoizmem wymierzonym w innych i wywołującym nieustanny niepokój o przetrwanie (lęk przez nagłą śmiercią z ręki drugiego). Hobbesowi i jego „straszliwemu systemowi” (OC, III, 610) zarzuca jednak, że myli skutek z przyczyną, gdyż to, co opisuje jako stan natury, jest faktycznie opisem stanu społecznego: „błąd Hobbesa 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” (US/OSP, 176, też RN, 171–172).

Jednakże to nie Hobbes, jeśli chodzi o ocenę świata współczesnego, jest rzeczywistym przeciwnikiem Rousseau – jest nim oświecenie w swoim głównym nurcie, z jego racjonalizmem i optymizmem, wiarą w postęp cywilizacyjny i moralno-społeczny, w jedność postępu intelektualnego i postępu moralnego, w stopniową racjonalizację stosunków społecznych, opartą na reformach prawnoinstytucjonalnych i na rozwoju wiedzy, nauki oraz edukacji, rozszerzających zakres ludzkiej wolności i równości. W swej wierze w postęp oświecenie nie było jednak jednoznaczne, idea postępu określała przede wszystkim ducha i atmosferę epoki (szczególnie: Lignac, Bonnet, Deschamps, Morelly, Mably²⁹), często była „nadzieją, a nie

²⁹ Zob. H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958, s. 47–61.

przekonaniem”³⁰ (Condillac, Buffon, Helwecjusz, d’Alembert) teoretycznie ugruntowanym, zaś cele i kryteria postępu ujmowano różnorodnie. Swój jednoznaczny, teoretyczno-historiozoficzny kształt idea ta przybrała jedynie w koncepcjach Turgota (1750), a zwłaszcza Condorceta (1795)³¹. Postęp przybiera u nich postać postępu akumulatywnego, linearnego i unitarnego (obejmującego wszystkie sfery życia ludzkiego, choć nierównomiernie w nich przebiegającego), niezagrożonego w swym biegu przez regres (którego możliwość głosiło wielu myślicieli oświecenia), przynajmniej w odniesieniu do przyszłości. Jego zasadniczym nośnikiem jest postęp wiedzy (a źródłem zła moralno-społecznego błędy rozumu i wiedzy). Jest on realizacją w czasie historycznym ponadhistorycznej – różnie określanej przez myślicieli oświecenia – natury ludzkiej z jej uniwersalnymi i niezmiennymi prawami, za sprawą której człowiek jest istotą rozumną i jest, przynajmniej potencjalnie, dobry. Natura stanowiła kryterium oceny postępu.

Paradoksalnie rzecz biorąc, to Rousseau swą uogólnioną, nieodnoszącą się do konkretnych doktryn i myślicieli krytyką „wieku postępu”, sformułował w sposób krytyczny i negatywny, niejako *à rebours*, całościowy kształt idei postępu w jego ciągłości i jedności objętych

³⁰ *Ibidem*, s. 75.

³¹ Zob. B. Baczek, *Rousseau...*, s. 188–248. Kluczowy w tej kwestii pogląd Turgot wyraził w 1750 r., wszakże w swych niepublikowanych notatkach, zaś Condorcet sformułował dopiero później (1795, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, PWN, Warszawa 1957). Turgot widział jeszcze w chrześcijaństwie siłę postępową, Condorcet, deista, już nie – w religii zorganizowanej upatruje siłę wroga postępowi; zob. H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 62–72.

nim zjawisk – właśnie poprzez przeciwstawienie jej idei regresu i upadku³². Rousseau, obracający się w kręgu Encyklopedystów (zaprzyjaźniony przede wszystkim z Diderotem, współpracujący też blisko z Condillakiem, d'Alembertem, Grimmem), występuje nie tyle przeciwko konkretnym doktrynom, lecz właśnie przeciwko samemu duchowi oświecenia, przeciwko jego fundującemu ideę postępu optymizmowi i racjonalizmowi, i w tej perspektywie wyciąga ostateczne, krytyczne konsekwencje z różnych doktryn, często przecież niejednoznacznych i też częściowo od niego odchodzących.

Rousseau nie odrzuca jednak emancypacyjnych, humanistycznych ideałów oświecenia, przeciwnie – właśnie w ich imię obnaża zło współczesności i przeciwstawia się oświeceniowej wierze w rozum i historię. Korzysta przy tym z „intelektualnych zasobów *philosophes* jedynie po to, by konkludować, że świat społeczny był zbyt zepsuty, by móc go reformować”³³. Zwraca się więc przeciwko oświeceniu niejako od środka, ukazując sprzeczności między jego ideałami a filozoficznymi, uzasadniającymi je założeniami. Według Rousseau oświeceniowych ideałów wolności i równości nie da się urzeczywistnić na gruncie wiary w rozum, ateizmu, który jako „filozofia opierająca się na samym rozumie” i indyferentna wobec wartości jawi się mu jako wyraz egoizmu (zob. E, II, 156, przypis), dalej materializmu i mechanicyzmu³⁴, dla których „wszystko [...] jest

³² B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 232–233, 236.

³³ M. Hulliung, *Rousseau...*, s. 58. Hulliung ma na myśli zarówno założenia oświecenia, jak i „gatunki intelektualne”, do których rozwoju Rousseau się przyczynił.

³⁴ W liście do arcybiskupa de Beaumont Rousseau, broniący swej koncepcji religii naturalnej z *Emila*, deklaruje, bynajmniej nie ze względów koniunkturalnych, że celem *Wyznania wiary*

dziełem ślepej konieczności” (D II/OC, 1, 842), a przede wszystkim naturalistyczno-utylitarystycznej antropologii z jej konsekwencjami etyczno-społecznymi. Prowadzi ona do tego, co Charles Taylor nazywa „niwelacją”, czyli do naturalizacji kwestii dobra i zła, do oderwania ich od woli i tym samym od ich wymiaru moralnego, usuwając związaną z nim wolność (Rousseau poprzedza tu Kanta)³⁵. Rousseau kwestionuje właśnie ufundowaną w antropologii tej ideę oświeceniowego egoizmu jako podstawy ludzkiego działania, etyki indywidualnej i społecznej, a także determinizm, nie zawsze związany z materializmem i mechanicyzmem, a implikowany np. przez sensualizm (Condillac nie głosił wprost determinizmu) i wynikającą zeń teorię wpływu środowiska (w tym klimatu). Odniesiony do działań ludzkich i porządku fizycznego natury, determinizm podważał wolność człowieka, która zakładała przecież aktywność na rzecz postępu społecznego (Wolter, Holbach, Diderot). Rousseau przeciwstawia się również oświeceniowej racjonalizacji i naturalizacji opartych na egoizmie więzi międzyludzkich, którym przeciwstawia więzi osobowo-emocjonalne. Podważając filozoficzne

wikarego sabaudzkiego było „rozprawienie się ze współczesnym materializmem”, LAB, 694. W *Nowej Heloizie*, Wolmar, mąż Julii, skądinąd postać szlachetna, reprezentuje związany z materializmem ateizm, „system [...] złowrogi”, który, „jeśli znajduje zwolenników wśród bogaczy i wielmożów [...], budzi grozę w biednym i uciskanym ludzie” – odbiera „mu nadzieję na drugie życie”. Julię niepokoi prowadzący do ateizmu „sceptycyzm jej męża”, który „mógłby tu wywołać oplakane skutki” (NH, 375). Zarzut dotyczący negatywnej społecznej funkcji ateizmu wymierzony był w niektórych z *philosophes*.

³⁵ C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 654–655, 668.

podstawy oświecenia, Rousseau pyta: „Czy staliśmy się dzięki temu lepsi lub mądrzejsi, czy lepiej wiemy, jaka jest droga i jaki jest kres naszej krótkiej wędrówki? Czy zgodnie pojmujemy nasze elementarne obowiązki i prawdziwe dobra rodzaju ludzkiego? Cóż zdobyliśmy wraz z tą próżną wiedzą, jeśli nie waśnię, nienawiść, niepewność i zwątpienie” (LM, 557). Innymi słowy, oświeceniu zarzuca, że nie potrafiąc uzasadnić własnych ideałów, ideały te zdradza i im zaprzecza. Oświeceniowa wizja świata nie jest w stanie wskazać egzystencji ludzkiej celu, określić jej teleologii, odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne; za sprawą ateizmu, materializmu i naturalistycznej antropologii prowadzi do trywializacji istnienia ludzkiego ograniczonego do potrzeb praktycznych, zapoznaje osobowy, moralno-duchowy charakter istnienia człowieka³⁶. Nic dziwnego, że Rousseau, doświadczający tymczasowości i przejściowości swego czasu, podważa nie tylko porządek stanowy i jego tradycyjne ideały, ale i w nie mniejszym stopniu wyłaniający się z jego krytyki ład mieszczański z właściwymi mu nierównościami społecznymi i atomizacją egoistycznych jednostek; w ładzie tym dostrzega urzeczywistnienie filozoficznych założeń oświecenia. Otóż założenia te nie pozwalały oświeceniu dostrzec sprzeniewierzenia się jego ideałom, kryzysu i nadciągających gwałtownych zmian politycznych, rewolucji. Swą krytyką oświecenia filozoficznego Rousseau podejmuje powszechną w oświeceniu krytykę rzeczywistości będącą, jak zauważa Baczek, częścią kryzysu oświecenia, lecz nie „świadomością kryzysu”, który krytyka oświeceniowa przesłaniała i zmistyfikowała – Rousseau krytykę

³⁶ Zob. R.L. Velkley, *Freedom and the End of Reason...*, s. XIII, 33–39.

tę radykalizuje i doprowadza do świadomości, przeprowadzając „krytykę krytyki”³⁷. Otóż w przekonaniu Reinharta Kosellecka Rousseau jako „pierwszy przejrzał iluzję zsekularyzowanej wersji dualizmu”³⁸ między moralnością i polityką; z tego względu oświeceniowa krytyka państwa absolutystycznego prowadzona była z pozycji moralności, społeczeństwa obywatelskiego i historiozofii postępu, zapoznawała ona więc wymiar polityczny tej krytyki, konieczność politycznej konfrontacji z władzą polityczną (wykluczając możliwość wojny domowej). Wymiar ów dostrzega Rousseau atakując „zarówno istniejące państwo, jak i krytyczne wobec niego społeczeństwo”, przez państwo demoralizowane, i zapowiadając obejmujący społeczeństwo i przede wszystkim władzę absolutną rewolucyjny wstrząs, który ją obalił: „Zbliżamy się do stanu przełomowego i do wieku rewolucji. Kto może cię upewnić, czym wówczas będziesz”, mówi wychowawca do Emila (E, I, 240, zob. też przypis). Tym samym Rousseau wprowadza w samo serce dyskursu oświeceniowego pojęcie kryzysu, który za sprawą umowy społecznej okaże się kryzysem permanentnym³⁹. Tą podwójną krytyką Rousseau odsłania – jak zobaczymy – dialektykę oświecenia i przywraca mu jego krytyczną, nowoczesną samowiedzę.

W swej konfrontacji z oświeceniem filozoficznym ideały oświeceniowe Rousseau chce urzeczywistnić, i w tym tkwi źródło wielu paradoksów i zarazem trudności jego myśli, w nawiązaniu do wypracowanych na gruncie tradycji idealistycznej – i związanego z nią „nurtu umiarkowanego

³⁷ B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 78–79, 87, zob. s. 77–90.

³⁸ R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Res Publika, Warszawa 2015, s. 343.

³⁹ *Ibidem*, s. 337, zob. s. 335–344, 352–358.

oświecenia⁴⁰ – pojęć duszy i wolności. Stąd też rozwija ideę człowieka podwójnego, który, niezależnie od posiadania zmysłowości i namiętności, odnosi się do „prawd wiecznych [...], sprawiedliwości i dobra [...]”, do wysokich regionów intelektu [...]” (E, II, 106). Pojęciom tym nadaje już jednak inne znaczenie, poza ich znaczeniem tradycyjnym, niekiedy asekuracyjnym i redundantnym w jego myśli – służą mu one do przewyciężenia ograniczeń czy antynomii sensualistycznej, naturalistycznej wizji człowieka i do wypracowania nowoczesnych idei godności człowieka oraz racjonalnej autonomii jednostki jako podstawy jej istnienia moralno-politycznego. Idee te prowadzą wprost do Kanta i idealizmu niemieckiego. Właśnie one pozwalają Rousseau zradycalizować idee i hasła oświecenia, związać go z „radykałnym oświeceniem”, z „odrzuconiem tradycji i autorytetu”, z „delegitymizacją społecznej i politycznej struktury współczesności”, z egalitaryzmem⁴¹. W ten sposób „atak na wczesną nowoczesność oparty jest na nowoczesnych podstawach”⁴².

Właśnie na rzecz tych zradycalizowanych ideałów oświecenia Rousseau kwestionuje jego filozoficzne założenia; je ma na myśli, gdy przewrotnie pisze o „przesądach naszego wieku” (PN, 311) – „sławionego wieku filozofii, rozumu, ludzkości” (LAB, 604), który na swych sztandarach umieścił przecież walkę z przesądami. I właśnie frontalny atak na uznane za przesąd filozoficzne pryncypia oświecenia stanowił policzek obrazy dla obozu *philosophes*, uznanych przez Rousseau za sofistów i rezonerów

⁴⁰ J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York 2001, s. 720.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² R.L. Velkley, *Freedom and the End of Reason ...*, s. 34.

(chce się im przeciwstawić tak jak Sokrates sofistom swego czasu, odwołując się nie do wiedzy, lecz niewiedzy⁴³), oraz ideową – obok innych, osobistych – przyczynę ich zerwania z Rousseau. Odrzucenie Rousseau było więc całkowite⁴⁴, nie rozumieli go ani *philosophes*, w swym poczuciu misji historycznej oskarżający go o sprzyjanie siłom anty-oświeceniowym, ani obrońcy *ancien regime'u* i tradycjonalistyczni wrogowie oświecenia, zarówno katolicy, jak i protestanci. Pierwsi odrzucali go ze względu na jego idealistycznie motywowaną krytykę ateizmu i materializmu (oraz za elementy religijności wykraczające poza oświeceniowy deizm), drudzy ze względu na radykalizm jego krytyki porządku stanowego i „urzędowego chrześcijaństwa” (W, I, 330)⁴⁵. Wszyscy przypisywali mu pozycje, których nie podzielał (z Encyklopedystów najbardziej zniekształcał je i deformował Wolter, nie stroniący od osobistej złośliwości). Dlatego też Rousseau pozostał za swego życia niezrozumiany. Niezrozumienie to, obok jawnej wrogości oświeceniowej „socjety paryskiej” (w tym dawnych przyjaciół), noszącej też znamiona spisku, potęgowało jego osamotnienie i prowadziło do zaostrzenia chorobowych rysów jego osobowości i uogólnionego poczucia powszechnego spisku⁴⁶, wystraszając zarazem

⁴³ Zob. R. Spaemann, *Rousseau ...*, s. 50–55.

⁴⁴ Zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 243; zob. też B. Baczko, *Filozofia francuskiego oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 14–27.

⁴⁵ B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 87–88.

⁴⁶ „Jeśli nie było wielkiego spisku wyobrażanego sobie przez Rousseau, istniały z pewnością poszczególne przymiery”, R. Osmont, *Dialogues*, [w:] *Introduction*, OC, I, s. L, zob. s. XLV–LV.

jego percepcję i krytykę świata współczesnego, a również, jak się wydaje, własnej myśli.

Swą kontestację filozoficznej legitymizacji oświecenia Rousseau zaczyna od oświeceniowej wiary w racjonalność wiedzy jako podstawy istnienia ludzkiego i jego moralnego rozwoju. Rozum wykształca się w toku rozwoju historii i jest wytworem procesu denaturalizacji człowieka i uspołecznienia. Jest rozumem partykularnym, nie uniwersalnym. Ma, tak jak poznanie zmysłowe, charakter praktyczny – służy samozachowaniu. Jeśli poznanie zmysłowe służy bezpośrednio zaspokajaniu potrzeb naturalnych, „pouczając o tym, co jest dla nas pożyteczne lub nie, a nie o tym, co jest prawdą lub fałszem” (LM, 561–562), to rozum teoretyczny służy „sztucznym namiętnościom” – „do poznania dążymy tylko dlatego, że pragniemy użycia” (RN, 156) – istanowiącemu ich zasadę egoizmowi: „Rozum to bowiem daje początek miłości własnej, a wzmacnia ją namysł; pod jego to wpływem człowiek zasklepia się w sobie” (RN, 175). Jest rozumem pragmatycznym, zdroworozsądkowym. Wiedza racjonalna ma charakter względny, nie może stanowić podstawy poznania świata. W swych pretensjach do uniwersalności rozum prowadzi jedynie do świadczącego o jego „nieudolności” sceptycyzmu czy „zwątpienia”, odpowiadając za egzystencjalne zagubienie człowieka i zmuszając go do „błędzenia po manowcach, od błędu do błędu, przy pomocy rozsądku bez steru i rozumu, bez zasady” (E, II, 90, 123, też RNS, 14, LM, 560). Nie posiadając „mocnych podstaw”, rozum nie dostarcza ani pewności teoretycznej, ani praktyczno-moralnej – „nie uczy [...] poznawać owych prawd zasadniczych, leżących u podstaw pozostałych” (LM, 555, 559). Tym samym nie dostarcza „niezmiennych reguł postępowania” (LM, 555), jego „zimne argumenty [...] nie wykrzeszą czynu”, w tym sensie

„rozum sam z siebie nie jest aktywny” (E, II, 171–172, 169). Ostatecznie, wbrew przekonaniu oświeconych, nie służy doskonaleniu moralnemu człowieka, nie określa moralnej prawdy ludzkiej egzystencji i nie dostarcza normatywnych podstaw działaniu jednostki. Nie jest więc w stanie wskazać człowiekowi celu, lecz jedynie środki do jego osiągnięcia. Tożsamy z rozumem naukowym, jest „rozumem bez mądrości” (RN, 229). „Bezsilny ze względu na cel” (RNS, 26), jest dla Rousseau rozumem instrumentalnym.

Rousseau kwestionuje wartość rozumu przede wszystkim ze względu na jego szkodliwe konsekwencje moralno-społeczne. Służąc „sztucznym namiętnościom” niszczy on w jednostce „przyrodzoną litość”, natomiast w swym sceptycznym rezonowaniu jest w stanie usprawiedliwić wszelkie zło, dostarczyć mu racji i nadać mu pozór racjonalności: „Można bezkarnie pod jego [filozofa] oknem zarżnąć kogoś z jego bliźnich; on sobie ręce położy na uszach, coś niecoś sobie poargumentuje i buntującej się w nim naturze zakaze utożsamiać go z tym, kogo mordują” (RN, 175). Wiedza według Rousseau nie służy doskonaleniu moralnemu człowieka, przeciwnie, jego wynaturzeniu – „nasze dusze wypaczały się, w miarę jak nasze nauki i sztuki zmierzały ku doskonałości” (RNS, 15), „rzekome udoskonalenie” stanowi „źródło jego [człowieka] nędzy” (W, II, 141). Rousseau podważa zatem sam fundament oświecenia: racjonalistyczne przekonanie o zgodności nauki i moralności, postępu naukowo-technicznego i postępu moralno-społecznego: „Nauka i cnota w wielkiej niezgodzie” (RNS, 24).

Kwestionując moralną wartość wiedzy racjonalnej, Rousseau podważa tym samym opartą na niej ideę oświeconego egoizmu, mającego stanowić podstawę racjonalnej organizacji społeczeństwa obywatelskiego-mieszczańskiego.

Zgodnie z tym przekonaniem można uzgodnić interes jednostkowy i interes ogólny, zharmonizować dążenia jednostek do osobistej korzyści w racjonalną całość społeczną, neutralizując irracjonalność, agresywność egoizmu poprzez odwołanie się do ludzkiej rozumności, do edukacji i racjonalnych regulacji prawnych oraz instytucji politycznych, które – i Rousseau referuje tu poglądy „pisarzy naszych” – „zacieśniają między ludźmi związki społeczne oparte na korzyści osobistej, wytwarzając obojętne potrzeby i wzajemne korzyści i zobowiązując każdego do współdziałania w szczęściu innych, aby zapewnić sobie szczęście własne” (PN, 319). Wolter, najgłośniejszy przeciwnik Rousseau z obozu *philosophes*, ideę tę artykułuje w sposób prosty: „miłość samego siebie jest równa u wszystkich ludzi i jest im równie niezbędna, jak pieć zmysłów”⁴⁷. Tymczasem według Rousseau nie sposób na egoizmie ufundować wspólnoty moralnej rozumianej jako całość ponadindywidualna – „osoba moralna” – która urzeczywistniałaby dobro ogółu i sprawiedliwość społeczną. Jak bowiem przejść od działań nakierowanych na korzyść osobistą do działań służących ogółowi? Swą krytykę idei racjonalnego egoizmu Rousseau przedstawia w – dotyczącej możliwości powstania społeczeństwa w oparciu o prawo naturalne – polemice z Diderotem⁴⁸, któremu zresztą, jak i wielu innym myślicielom oświeceniowym, trudno w pełni przypisać doktrynę oświeconego egoizmu

⁴⁷ Wolter, O „Myślach” Pana Pascala, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia*, seria: Wybrane teksty z historii filozofii, red. B. Baczek, PWN, Warszawa 1961.

⁴⁸ Tekst ten, O *społeczności powszechnej rodu ludzkiego*, był rozdziałem pierwszej wersji *Umowy społecznej*; artykuł Diderota pt. *Droit naturel* (*Prawo naturalne*) ukazał się w *Encyclopedii*.

w jej mocnym znaczeniu. Odwoływali się oni bowiem do innych, etycznych składowych natury ludzkiej, wiążąc ją, w przeciwieństwie do Rousseau, z instynktem społecznym (w opartej na instynkcie pierwotnej sympatii i rozumnej „woli powszechnej” Diderot widzi siłę uciszającą namiętności, łagodzącą negatywne następstwa dążenia do realizacji interesu własnego). Otóż Rousseau uznaje, że kierującej się nim jednostce rozumna wola musiałaby się jawić się jako abstrakcyjna: „Lecz gdzie jest człowiek, który by mógł w ten sposób oddzielić się od samego siebie; a jeżeli troska o zachowanie samego siebie jest pierwszym nakazem natury, to czyż można człowieka zmusić, aby miał na względzie interes całego gatunku i narzucił sobie obowiązki, których związku ze swoją partykularną istotą nie dostrzega?” (US/OSP, 174). Podporządkowanie się „woli powszechnej” musiałoby odwołać się do tego, co ma ona ograniczyć – do „osobistego interesu”: „Nie chodzi o pouczenie mnie, czym jest sprawiedliwość, lecz o wykazanie mi, jaką korzyść będę miał z tego, że będę sprawiedliwy” (US/OSP, 173). Nadto, racjonalnie myślący, kierujący się rachunkiem korzyści „człowiek oświecony”, wobec niepewności co do postępowania innych i braku gwarancji dotrzymania przez nich umowy oraz ochrony swych interesów, nie czekałby, aż zostaną one przez innych egoistów naruszone, lecz pierwszy naruszyłby ich interesy: „tak rozumowałby człowiek oświecony i niezależny”, uznając, że „moja już w tym głowa, jak wprzęgnąć silnych do służenia moim interesom, dzieląc z nimi łupy zdobyte na słabszych; będzie to lepsze dla moich interesów i dla mojego bezpieczeństwa niż sprawiedliwość” (US/OSP, 172). Rousseau konkluduje zatem, że „interes jednostkowy nie łączy się bynajmniej z dobrem ogółu, wyłączając się one nawzajem w naturalnym stanie

rzeczy [...]” (US/OSP, 171)⁴⁹, jeśli zaś ma miejsce ich uzgodnienie, to tylko skutkiem „przypadkowej zgody wszystkich koniecznych okoliczności” (JPP, 595). Dodajmy, że ten sam schemat myślenia stosuje nie tylko do relacji międzyludzkich w państwie, lecz i do możliwości zawarcia pokoju między państwami, pomiędzy którymi prawa są „respektowane tylko o tyle, o ile interes je potwierdza” (EG, 610). Tym samym Rousseau przeciwstawia się tu oświeceniewemu, opartemu na założeniach utylitarystyczno-indywidualistycznych, kontraktualizmowi i neguje możliwość ufundowania na woli powszechnej i egoizmie ponadindywidualnej całości politycznej, w której jednostka nie kierowałaby się swym indywidualnym interesem, gdyż „dobro lub zło ogółu nie byłoby tylko sumą dobra lub zła jednostek jak w zwykłym zbiorze części, lecz zasadzałoby się na więzi, która części łączy; byłoby ono większe niż suma części. Wówczas pomyślność powszechna nie byłaby tylko oparta na szczęściu jednostek, lecz stałaby się szczęścia tego źródłem” (US/OSP, 171). Nie sposób więc oprzeć jej na egoizmie, rozerwać żelazną obręcz egoizmu, uniknąć jego irracjonalności. W konfrontacji interesu jednostkowego i ogólnego, ten ostatni przegrywa z pierwszym⁵⁰. Egoizm i wyrażające go, stanowiące wytwór historii namiętności, tak niedoceniane przez optymistyczne, racjonalistyczne oświecenie, nie są podstawą realizacji jego ideałów – lecz ich urzeczywistnianym zaprzeczeniem.

⁴⁹ Zob. też E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 102–103.

⁵⁰ W kwestii racjonalnego egoizmu i jego wymiaru społecznego zob. B. Baczek, *Filozofia francuskiego oświecenia...*, s. 62–68.

Oświeceniowa rekonstrukcja powstania społeczeństwa na podstawie prawa naturalnego zakłada bowiem według Rousseau to, co ma wyjaśnić – egoizm i indywidualizm utylitarystyczny, sankcjonuje społeczeństwo faktycznie istniejące, oparte na egoizmie, to „zło ogółu”: „z istniejącego porządku społecznego czerpiemy idee o tym porządku, który sobie wyobrażamy” (US/OSP, 174). Idee rozumnego egoizmu i opartej na nim racjonalizacji społeczeństwa stanowią więc dla Rousseau ideologiczną mistyfikację istniejącej rzeczywistości społecznej. Oświeceniowe doktryny prawa naturalnego prześlepiają swą – jak i utylitarystycznego indywidualizmu – społeczną genezę i tym samym swą zachowawczą funkcję.

W swych politycznych projektach sam Rousseau zmierzy się z podobnymi trudnościami – stawką jego myśli politycznej będzie pokazanie, jak w istniejących warunkach historycznych sprawić, by egoistyczna jednostka jako „człowiek prywatny” w sposób nierepresyjny, bez użycia wobec niej przymusu i przemocy, przekształciła się w ucieleśniającego w sobie wolę powszechną „obywatela”.

Rousseau nie ma więc złudzeń co do ideologicznego charakteru filozoficznego uzasadnienia (naturalistyczna antropologia, utylitarystyczna etyka) uznanych przez siebie ideałów oświecenia, swoje racje czerpie ono bowiem z faktycznych, opartych na egoizmie i nierówności stosunków społecznych; skierowane przeciwko staremu porządkowi (społeczeństwu stanowemu oraz Kościołowi) i strzegącym go przesądom, które w toku pochodzenia rozumu są stopniowo usuwane, sankcjonuje ono pojawiające się społeczeństwo mieszczańskie. Toteż myśl „filozofów” Rousseau uznaje za jego ideologię, widząc np. w materializmie

„filozofię bogatych” (D, III, 971, zob. W, II, 120), a w filozofii oświeceniowego egoizmu „smutną filozofię” (zob. E, II, 121–122).

Prześlepiając zasadnicze sprzeczności w swym projekcie – między ideałami i ich uzasadnieniem – oświecenie zwraca się przeciwko samemu sobie, przeciwko własnym ideałom, które za jego sprawą obracają się we własne przeciwieństwo: i tak, rzekomo postępująca w historii rozumność stosunków społecznych przekształca się w ich irracjonalność; wiedza w niewiedzę sceptycyzmu lub w wyjałowioną z sensu wiedzę instrumentalną; równość w nierówność; wolność w ucisk; braterstwo w zniewolenie i panowanie jednych nad drugimi; autonomia w coraz większe wzajemne duchowe i materialne uzależnienie jednostek tracących kontrolę nad społecznymi podstawami własnej egzystencji; szczęście w podszytą strachem i niepokojem chwilową, hedonistycznie rozumianą „przyjemność bez szczęścia” (RN, 229). Oskarżenie to Rousseau sumuje w sławnym stwierdzeniu: „człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach” (US, 9). W swej naturalistycznej trzeźwości Oświecenie odwniosło człowieka, pozbawiło go wyższych, duchowych dążeń, aspiracji i ideałów. Aby obronić oświecenie, uwolnić go od jego wewnętrznej, destrukcyjnej dialektyki, należy zdaniem Rousseau na nowo określić jego filozoficzne podstawy, przeformułować jego racjonalność i nadać nową treść jego ideom, by w ten sposób zapewnić mu możliwość ponownego samourzeczywistnienia – wcielenia w życie ideałów wolności, równości i braterstwa.

I.3. Rousseau a dialektyka oświecenia

Gwoli podsumowania Rousseau diagnozy nowoczesności warto porównać jego myśl z historiozoficzną koncepcją dialektyki oświecenia wypracowaną przez Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna, którą *via* Nietzsche (nieinspirującego się z pewnością myślą Rousseau) steoretyzowali oni, bez nawiązania do Rousseau, w swej sławnej *Dialektyce oświecenia* – w opisie rozwiniętego kapitalizmu i późnej nowoczesności⁵¹. U Rousseau znajdujemy bowiem załączek czy prefigurację filozofemu dialektyki oświecenia. Porównanie to warto przeprowadzić nie tylko ze względu na powyższą filiację historyczną, ale i ze względów heurystyczno-analitycznych, pozwoli ono bowiem uporządkować teoretycznie myśl Rousseau, oddzielić w niej różne motywy, wyodrębnić odmienne zjawiska, przesłonięte

⁵¹ „Rousseau jako pierwszy dostrzegł problem «dialektyki oświecenia»”, R. Spaemann, *Rousseau...*, s. 144. Spaemann tezy tej już nie rozwija. Z kolei H. Walentowicz (*Filozofia społeczna Jana Jakuba Rousseau*, [w:] *Poglądy i myśli filozoficzne*, red. K. Maciąg, E. Chodźko, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2020, s. 143; <http://bc.wydawnictwo-tygiel.pl/publikacja/69EB52C7-8852-B287-4C62-43A8F1090F8D> [dostęp: 14.04.2022]) sygnalizuje obecność konceptu dialektyki oświecenia u Rousseau i enumeruje hasłowo trzy jego motywy („krytykę rozumu w imię rozumu”, „jedność postępu i regresu”, „ujarzmienie natury”). Dialektykę nowoczesnej indywidualizacji w myśli Rousseau przekonująco analizuje A. Lewandowski w: *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej. Od Rousseau do Nietzschego*, s. 19–52, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/12454> (dostęp: 14.04.2022).

w niej jeszcze przez jednolity dyskurs mieszający wątki antropologiczne, ekonomiczne, społeczno-moralne⁵². Rousseau, jak powiedzieliśmy, jest pierwszym, krytycznym analitykiem rodzącego się społeczeństwa nowoczesnego. I choć skala historyczno-filozoficznych doświadczeń Rousseau i autorów *Dialektyki oświecenia*, oddzielonych od siebie dwoma wiekami, jest niewspółmierna, to jednak w swej diagnozie początków nowoczesności Rousseau obserwuje te same, lecz dopiero zarysowujące się i konstytuujące ją tendencje historyczne (zachodnia, nowoczesna modernizacja społeczna i dojrzały kapitalizm), które w pełni rozwinęły się w XIX i XX wieku. I choć wgląd w te, przezeń jeszcze mgliście rozpoznawane tendencje wystarczył mu, by z właściwą sobie, wybiegającą poza swą epokę przenikliwością oraz siłą wyrazu rozpoznać w nich wstępną siłę napędową i przejaw dialektyki oświecenia, to jednak siłą rzeczy zabrakło mu odpowiednich narzędzi diagnostyczno-teoretycznych, by opisać te dopiero wykluwające się tendencje i ich konsekwencje psychokulturowe. Dysponowali nimi autorzy *Dialektyki oświecenia* – m.in. marksowską analizą gospodarki kapitalistycznej, wartości wymiennej i reifikacji, teorią urzeczowienia świata społecznego (Lukács), modernizacji i racjonalizacji społecznej, rozumu instrumentalnego (Weber), psychoanalizą. Podejmując je i rozwijając, mogli przedstawić oryginalną koncepcję historiozoficzną. Rousseau kładł właśnie jej podwaliny⁵³.

⁵² Por. wnikliwe uwagi B. Baczki [w:] Rousseau ..., s. 38–56.

⁵³ Fragment poświęcony dialektyce oświecenia u Rousseau w znacznej mierze pokrywa się z materiałem zawartym w moim artykule pt. *System i pozór – motywy dialektyki oświecenia u Rousseau*, złożonym do druku w *Księdze Jubileuszowej* dedykowanej Profesorowi Włodzimierzowi Lorenzowi, red. A. Andrzejewski,

Rousseau z całą ostrością formułuje określające istotę historiozoficznego teorematu dialektyki oświecenia przekonanie o rozziwieniu między postępowaniem cywilizacyjnym, naukowo-technicznym, a postępowaniem moralnym, któremu ten pierwszy przeczy – „rozwój zarówno oświecenia, jak występku zawsze dokonywał się w tej samej proporcji [...]” (LAB, 653). Oświecenie, rozumiane bardziej jako proces cywilizacyjny niż zwieńczająca go epoka – i myśl ta jest u Rousseau pośrednio obecna – sprzeniewierza się własnym ideałom, obracając się przeciwko samemu sobie: „postęp późniejszy to już tylko szereg etapów wiodących, jak mogło się zdawać, ku udoskonaleniu jednostki, faktycznie zaś ku schyłkowi gatunku” (RN, 197). Nie dziwi więc podobieństwo diagnozy oświeceniowej nowoczesności – na początku *Umowy społecznej* Rousseau stwierdza: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach” (US, 9), natomiast początek *Dialektyki oświecenia* brzmi: „Oświecenie – rozumiane najszerzej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia”⁵⁴.

Rousseau i niemieccy myśliciele ujmują historię jako prehistorię nowoczesności. Różnią się jednak co do opisu genezy historii, którą wiążą z wyjściem z przedspołecznego stanu natury. Rousseau pozostaje o tyle niekonsekwentny, o ile z jednej strony stan natury ujmuje jako stan niewinności i samowystarczalności człowieka we właściwej mu

M. Herer, U. Zbrzeźniak, która ukaże się w Wydawnictwach Uniwersytetu Warszawskiego.

⁵⁴ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, przekł. przejr. i posł. opatrzył M.J. Siemek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 1994, s. 19.

szczęśliwej równowadze ze sobą i z naturą, której grozy nie doświadcza; z drugiej zaś istnienie człowieka uznaje za niepełne ze względu na zdolność doskonalenia się, której aktualizacja była dziełem przypadku. Natomiast Horkheimer/Adorno, chcąc uniknąć trudności myśli Rousseau – zrozumienia możliwości wyjścia ze stanu natury – przypisują człowiekowi w stanie natury ambiwalentny stosunek do przyrody. Z jednej strony bezpośrednia, zmysłowa więź z przyrodą przynosi człowiekowi szczęście, z drugiej jednak jest ono przypadkowe, zależne całkowicie od natury, toteż stale zagrożony przez jej wywołujące „krzyk grozy” siły, dąży on do zapanowania nad nią, by zapewnić sobie trwale szczęście. Zależność od rzeczy nie jest więc w stanie natury niewinna. Tak dla Rousseau, jak i Horkheimera/Adorno wyjście ze stanu natury oznacza stopniowe podporządkowanie całości istnienia ludzkiego imperatywom uwalniającemu się samozachowania. Autonomizując się, określają one historię człowieka i odpowiadają za jej wewnętrzną dialektykę oraz jej rezultat: postępujące, uniwersalne panowanie.

U Rousseau znajdujemy ogólny historiozoficzny schemat dialektyki panowania i jej trzy momenty – zapośredniczone w pracy i w poznaniu racjonalnym panowanie nad naturą zewnętrzną, panowanie nad naturą wewnętrzną prowadzące do wykształcenia tożsamej ze sobą podmiotowości (jako warunku panowania nad przyrodą) i wreszcie panowanie nad innymi jako panowanie społeczne. Rousseau lapidarnie streszcza samą jego istotę: w wyniku cywilizacyjnego procesu denaturalizacji człowiek stał się „tyranem tak samego siebie, jak i natury” (RN, 155), której „zadaje [...] gwałt” (LAB, 652). Panowanie społeczne pozostaje w jego myśli w ścisłym związku z nimi, niemniej jednak Rousseau nie konceptualizuje jeszcze struktural-

nej jedności tych trzech momentów postępującego panowania, zwłaszcza przekonania, że panowanie nad naturą zewnętrzną i wewnętrzną staje się modelem panowania nad innymi i zasadą stosunków społecznych – ucisku i zniewolenia. Określając istnienie ludzkie, panowanie oznacza totalne uprzedmiotowienie natury i świata społecznego.

Tak jak autorzy *Dialektyki oświecenia*, Rousseau posługuje się kategorią systemu (panowania) – wprost pisze o „systemie społecznym” (LdM, 722) – teoretycznie przezeń jeszcze nierozwiniętą, jako nadrzędną wobec podziałów społeczno-klasowych; niemniej jednak w swym opisie miesza jeszcze języki panowania ekonomiczno-społecznego i panowania systemowego. W tym względzie wszyscy oni oddalają się od marksizmu, który Rousseau po części inspirował (teza o wtórności własności prywatnej i podziałów klasowych wobec społecznego podziału pracy), a od którego z kolei wychodziła szkoła frankfurcka, rozstając się z nim w wymiarze diagnostycznym, pod wpływem Nietzschego, właśnie w *Dialektyce oświecenia*. Otóż u Rousseau można znaleźć kluczową dla Horkheimera/Adorno myśl, że to stosunki panowania, nie zaś praca leżą u podstaw powstania społeczeństwa i jego rozwoju; praca nie określa istoty człowieka, lecz zostaje wymuszona okolicznościami zewnętrznymi, jest wtórna wobec motywowanego „przymusowym charakterem samozachowania” dążenia do zapanowania nad naturą z wszystkimi jego konsekwencjami społecznymi. Stąd również różnica w ostatecznym normatywnym określeniu stosunku do natury – nie podbój, jak w marksizmie, lecz pojednanie.

U Rousseau obecny jest załączek przekonania o odczarowaniu świata i jego racjonalizacji polegającej na przejściu od rozumu substancjalnego/obiektywnego, odkrywającego w świecie znaczenia i określającego ideały, do – opartego na

nowożytnym przyrodoznawstwie oraz sformalizowanej logicznie i matematycznie nauce – rozumowi instrumentalnego/subiektywnego. W swej aksjologicznej neutralności nie wyznacza on już celów, lecz wyłącznie środki, toteż, przekształcając wszystko w rzeczy-narzędzia, ogałaca przyrodę z jakości oraz wszelkich znaczeń i uprzedmiotawia ją poprzez sprowadzenie jej do „czystej obiektywności”, do materiału naukowo-technicznej obróbki. Podobnie Rousseau kwestionuje więc pozytywistycznego ducha oświecenia, wyrażającego się w trzeźwym, praktycznym nastawieniu wobec świata, w braku wyższych dążeń duchowych oraz ideałów, w pragmatycznym charakterze nauki służącej zaspokajaniu potrzeb naturalnych i podporządkowanej – stanowiącemu przejaw usamodzielnionego samozachowania – egoizmowi mieszczańskiemu. Tak jak autorzy *Dialektyki oświecenia*, konstatujący „autodestrukcję rozumu wskutek sceptycyzmu”, w sceptycyzmie i relatywizmie kulturowym Rousseau widzi zjawisko warunkujące zanik rozumu substancjalnego i wykształcenie się rozumu instrumentalnego.

Podkreślając, tak jak oni, ideologiczny charakter nauki, Rousseau nie opisuje racjonalizacji w kategoriach dialektyki mitu i nauki, odtwarzającej strukturę mitu i przez to wyrażającej panowanie nad przyrodą oraz nad ludźmi. Nauka staje się modelem rozumienia rzeczywistości społecznej, na wzór matematycznie ujmowanych praw⁵⁵

⁵⁵ „[...] w miarę jak magiczne złudzenie się rozwiewa, tym bezwzględniej powtórzenie – pod nazwą prawidłowości – więzi człowieka w owym cyklu, choć uprzedmiotawiając go w prawie przyrody człowiek sobie roi, iż tym samym ma zapewnioną pozycję wolnego podmiotu. Zasada immanencji, uznania każdego wydarzenia za powtórzenie, którą to zasadę oświecenie

przyrodniczych dokonuje naturalizacji praw społeczno-historycznych i poddaje jednostki ich konieczności, zamykając je w immanencji świata społecznego. Wywodząc naukę genetycznie ze sztucznych namiętności, którym służy, „schlebia”, Rousseau czyni ją jednak, tak jak autorzy *Dialektyki oświecenia*, modelem racjonalności w ogóle i siłą podtrzymującą istniejące *status quo*⁵⁶.

Rousseau jest bliski ujęciu podmiotowej strony dialektyki oświecenia, czyli procesu indywidualizacji, mocą którego „subiektywizacja wynosząc podmiot skazuje go zarazem”⁵⁷, i który Horkheimer/Adorno obrazują za pomocą opowieści homeryckiej o Odyseuszu, rozumianej jako jego alegoryczna abrewiatura. Upodmiotowienie jednostki polega na wykształceniu się jednolitej podmiotowości ludzkiej za cenę wyrzeczenia się przez nią swej natury, samej siebie⁵⁸. Swą kulminację osiąga w epoce liberalnego, wolnorynkowego kapitalizmu (pojawienie się wolnej i świadomej siebie podmiotowości, w swej autonomii związanej jednak z mieszczańskim egoizmem), by w okresie oligarchicznego kapitalizmu zakończyć się „likwidacją

reprezentuje przeciwko wyobraźni mitycznej, jest zasadą samego mitu”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 28.

⁵⁶ Według Rousseau właśnie Hobbesowski stan natury stanowi wyraz naturalizacji rzeczywistość społeczną.

⁵⁷ M. Horkheimer, *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] *Spółeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 329.

⁵⁸ „Straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić sama sobie, by stworzyć jaźń, tożsamy, nastawiony na osiągnięcie celów, męski charakter człowieka, i coś z tej pracy powtarza się nadal w każdym dzieciństwie”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 49, zob. s. 72.

indywiduum” za sprawą jego pełnego uprzedmiotowienia i ekonomiczno-biurokratycznego sfunkcjonalizowania poprzez przekształcenie go w pozbawioną „wszelkiej treści” wiązkę rzeczowych funkcji⁵⁹. Urzeczowienie rozciąga się na całość stosunków społecznych, na podmioty i ich świadomość⁶⁰.

U Rousseau znajdujemy więc opis dialektyki indywidualizacji, zgodny z tezą Horkheimera/Adorno, że „przebudzenie podmiotowości okupione jest uznaniem wszelkiej władzy jako zasady wszelkich stosunków”⁶¹, u Rousseau – stosunków zależności i panowania. W jego rozumieniu dialektyka ta polegałaby na wykształceniu się refleksyjnej jednostki, w świecie współczesnym ogołoconej jednak z głębszej, duchowej treści i sprowadzonej do mieszczańskiego egoizmu jako zasady samozachowania: „jeżeli troska o zachowanie samego siebie jest pierwszym nakazem natury, to czyż można człowieka zmusić, aby miał na względzie interes całego gatunku i narzucił sobie obowiązki, których związku ze swoją partykularną istotą nie dostrzega?” (US/OSP, 174). Odnosząc faktycznie swój opis mieszczańskiego egoizmu do liberalnej fazy rozwoju kapitalizmu, Rousseau wskazuje zarazem, tak jak Horkheimer/Adorno, na właściwe jego fazie późniejszej, alienacyjne, społeczne i psychoegzystencjalne konsekwencje egoizmu. Choć mie-

⁵⁹ „Jednostka kurczy się, jest już tylko punktem przecięcia konwencjonalnych reakcji i funkcji, których się od niej oczekuje [...]. Jedynym kryterium jest samozachowanie, udana lub nieudana adaptacja do obiektywnej funkcji i wzorców, które ją określają”, *ibidem*, s. 44.

⁶⁰ „Ludzie płacą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują”, *ibidem*, s. 25.

⁶¹ *Ibidem*.

szczańskiej jednostce zarzuca brak ideałów, to jednak ideały oświecenia uznaje za ideologię jej egoizmu.

Procesu społecznego uprzedmiotowienia jednostek Rousseau nie opisuje jeszcze w kategoriach fetyszyzmu towarowego i wartości wymiennej, aczkolwiek wprost uznaje, że „Człowiek jest najmniej wartościowym towarem, a pośród naszych wysoce ważnych praw własności prawo osobowości jest zawsze najostatniejsze” (E, II, 63). Obserwując początki kapitalizmu i wskazując na ekonomiczne przesłanki uprzedmiotowienia (społeczny podział pracy, własność prywatna, gospodarka towarowo-pieniężna), samo to uprzedmiotowienie opisuje, o czym mówiliśmy, w kategoriach uspołecznienia, utożsamianego jeszcze z jego negatywnymi następstwami⁶², przede wszystkim w kategoriach wzajemnego uzależnienia, tak materialnego, jak i symbolicznego (w tym ostatnim wypadku za sprawą zrodzonej z konfliktu samowiedz instrumentalizacji i symulacji uznania). Uprzedmiotowienie jest dla Rousseau stosunkiem systemowego panowania. Zgodnie z tą logiką wszyscy są niewolnikami, więc niezależnie od miejsca w hierarchii społeczno-ekonomicznej, od stosunków władzy i bogactwa, „człowiek [...] jest teraz oto – za sprawą mnóstwa potrzeb – podległy całej, że tak powiem naturze, zwłaszcza zaś reszcie ludzi, których się w pewnym sensie staje niewolnikiem tam nawet, gdzie się staje ich panem [...]” (RN, 202), dlatego też „za pana innych uważa się ten, kto nie przestaje być większym od nich niewolnikiem” (US, 9). Na gruncie dialektyki uznania „samo nawet panowanie jest niewolą, o ile zależy mu na zdaniu świata; zależysz bowiem od przesądów tych, nad którymi panujesz

⁶² „Radykalne uspołecznienie to radykalne wyobcowanie”, *ibidem*, s. 79.

przesądami” (E, I, 75, zob. II, 56). Z kolei na gruncie uprzedmiotawiającego uzależnienia wszyscy stają się niewolnikami w obrębie niezależnej od nich, funkcjonalizującej ich istnienie całości; stanowi ona system panowania, na gruncie którego samozachowanie oznacza dostosowanie się do wymogów systemu, adaptację. Panowanie staje się dla Rousseau zasadą społecznego istnienia człowieka.

Wolność człowieka jest dla Rousseau pozorna⁶³. Uwalniając się od „wolności naturalnej”, na gruncie której człowiek był „wolny i niezależny” (RN, 207, 202), gdyż postępował zgodnie z własnymi instynktami, w społeczeństwie nowoczesnym uzyskał on, co prawda, wolność autonomii rozumianą jako zdolność samookreślenia się, jednakże dla Rousseau, jak i dla Horkheimera/Adorno, wyraża się ona w negatywnej samowiedzy i jest iluzoryczna: „wszyscy więc jak jeden wybiegli, że tak powiem, na spotkanie niewoli, przekonani, że gruntują swoją wolność” (RN, 206)⁶⁴. Panowanie ekonomiczno-polityczne, jak i wzajemne uzależnienie, materialne i duchowe, uniemożliwiają swobodne samookreślenie się jednostki.

Na tym, quasi-systemowym poziomie swych analiz społeczeństwa oświeceniowo-nowoczesnego u kresu historycznego procesu denaturalizacji i uspołecznienia, Rousseau rozwija kolejny motyw, związany ściśle z motywem systemowego uprzedmiotowienia i go dopełniający: powrotu i zemsty natury. Według Horkheimera/Adorno natura mści się w tej mierze, w jakiej przemoc człowieka nad nią powraca ze wielokrotnioną siłą pod postacią

⁶³ Zob. też J.F. Dienstag, *Pessimism...*, s. 69–70.

⁶⁴ „Wy, ludy nowożytnie, nie macie wcale niewolników, bo jesteście nimi sami; za ich swobodę płaciecie własną wolnością”, US, 114–115.

totalnego uprzedmiotowienia i ekonomiczno-administracyjnego sfunkcjonalizowania jego istnienia w społeczeństwie nowoczesnym⁶⁵. Podobnie u Rousseau – natura mści się, gdy uwolniony od współczucia imperatyw samozachowania przekształca się w agresywny egoizm miłości własnej, prowadząc ostatecznie do rozpuszczenia jednostki w ustanawiającej system sieci uprzedmiotawiających i funkcjonalizujących jej istnienie zależności społeczno-ekonomicznych. Stan natury powraca w społeczeństwie oświeceniowym pod postacią „nowego stanu natury”, będącego jego powtórzeniem, wszelako powtórzeniem parodycznym, karykaturalnym⁶⁶: „tamten był stanem natury w jej czystości, ten zaś ostatni jest owocem skrajnego zepsucia” (RN, 226). Stanowi bowiem całkowite wynaturzenie stanu pierwotnego, reprodukuje jego właściwości, lecz w sposób patologiczny, i tak jak on izoluje ludzi. Dla Rousseau stan społeczny jest właśnie stanem natury opisanym przez Hobbesa. W obu dominuje egoizm, w stanie natury jest on równoważony przez litość i związany z autarkią, w stanie społecznym jest on pozornie naturalny, gdyż *bourgeois* „chce, będąc członkiem układu społecznego, zachować pierwszeństwo uczuć przyrodniczych”, jednakże pozostaje „zawsze w przeciwieństwie z samym sobą” (E, I, 12): zależny od społeczeństwa i gwoili realizacji swego egoizmu, pozostaje obłudnie skryty za maską bezinteresowności, „pozornie myśląc o innych, myśli tylko o sobie” (E, I, 13). Obu stanom wspólna jest równość, ale we

⁶⁵ „Każda próba złamania przymusu natury, polegająca na złamaniu natury, powoduje tym większą zależność od przymusu natury”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 29.

⁶⁶ „Koniec historii jest parodystycznym powtórzeniem jej początku”, J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 366.

współczesnym „jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym”⁶⁷ – wyzbyte zostają poczucia własnego istnienia, niezależności i samowystarczalności. W stanie tym „istnieje równość prawna”, lecz „urojona i próżna, ponieważ środki przeznaczone do jej utrzymania służą właśnie same do jej zniszczenia” – prawo i instytucje prawno-polityczne służą więc zachowaniu władzy klas posiadających (E, II, 42). Rozwijając przedstawianą przez Rousseau analogię, można by dodać, że współczesny stan natury stanowi wynaturzające powtórzenie niewinności istnienia i znosi kategorie moralne, tyle że w sposób perwersyjny. Jeśli w stanie natury człowiek w niewinności swego istnienia żył poza dobrem i złem, a naturalną siłą łagodził nieodparty „odruch litości”⁶⁸, to w stanie społecznym „zanikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości”, gdyż „wszystko sprowadza się wyłącznie do prawa silniejszego” (RN, 226). Jeśli zatem stan pierwotny cechowała nieświadomość faktycznego dobra, to współczesny – nieświadomość faktycznego zła, właśnie za sprawą „pozeru cnoty”. Podobnie rzecz się ma z afektami, w obu stanach uczucia są krótkotrwałe i ulotne⁶⁹, wszelako w stanie natury wyrażały

⁶⁷ „Wszystko tożsame jest z ze wszystkim – ale za to nic nie może już być tożsame z samym sobą”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 28.

⁶⁸ W innym miejscu, w odniesieniu do kultury współczesnej Rousseau pisze o „dzikiej naturze ludzi” i ich „zwierzęcej tępotcie”, OKP, 102.

⁶⁹ Na ten ostatni moment wskazuje Starobinski, odwołując się do *Wyznań*: zarówno człowiek pierwotny, jak i człowiek współczesny żyją chwilą, jeśli dla pierwszego są to chwile bezczynności, w których „oddaje się cały poczuciu istnienia w teraźniejszości”, to dla drugiego są to chwile krzątaniny, paryżanie „wierzą w uczucia, które okazują, ale uczucia te odchodzą równie łatwo, jak przyszły. Mówiąc z wami, pełni są was niejako

one istnienie pełne, autarkiczne, pozbawione świadomości czasu i zatopione w przeżyciu teraźniejszości, zaś współcześnie, jako „sztuczne namiętności” – wyrażają istnienie rozdarte i fragmentaryczne, rozproszone w czasie, świadome jego destrukcyjnego upływu, skazane na niepokój oraz doświadczenie pustki.

Totalne uprzedmiotowienie jednostki oznacza zarazem uprzedmiotowienie i systemową kontrolę jej świadomości za pomocą ideologii. W tej perspektywie Rousseau rozwija obecne u autorów *Dialektyki oświecenia* przekonanie o zniewoleniu duchowym (związane u nich z przejętą od Nietzschego tezą o zastąpieniu właściwej epokom przedkapitalistycznym przemocy bezpośredniej przemocą pośrednią, uwewnętrznioną) i jego ideologicznej funkcji. Panowanie ma więc charakter nie tylko fizyczno-materiałny, ale i, zgodnie z logiką uzależnienia symbolicznego – duchowy, jest panowaniem nie tylko nad ciałem, ale i nad duszą. Dochodzi do głosu w samej filozofii oświeceniowej, w sztuce i nauce. Zachowawczą wobec systemu funkcję Rousseau przypisuje, o czym była już mowa, samej filozofii oświeceniowej (materializm, ateizm, utylitarystyczna etyka i naturalistyczna antropologia), oskarżając ją o sankcjonowanie społecznych nierówności mieszczańskiego społeczeństwa obywatelskiego. Odpowiadając w swej pierwszej rozprawie konkursowej na pytanie, „czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?”, Rousseau dobitnie ukazuje ich ideologiczny charakter: „duch ma swoje potrzeby, jak je ma ciało. Podwaliną społeczeństwa są te ostatnie, tamte zaś są jego ozdobą. Podczas

– zejście im z oczu, zapomną natychmiast. Nic trwałego w ich sercu, wszystko jest dziełem chwili” (W, I, 248), J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 366.

gdy rząd i ustawy troszczą się o bezpieczeństwo i dobrobyt ludzi w gromadzie, nauki, literatura i sztuka, mniej despotyczne a może potężniejsze, girlandami kwiatów oplatają skuwające ich żelazne łańcuchy, tłumią w nich poczucie owej pierwotnej wolności, do której zdawało się, że są urodzeni, każą im kochać niewolę i urabiają ich kształtując w tak zwane narody cywilizowane. Potrzeba wzniosła trony; umocniły je nauki i sztuki” (RNS, 11). Nauka i sztuka wyrastają ze „sztucznych namiętności”, stanowią narzędzie egoizmu oraz służą zachowaniu i wzmocnieniu istniejących stosunków panowania. Odwracając uwagę jednostek od opresji społecznej, wytwarzają „niewolników szczęśliwych” (RNS, 12).

Ukazując w planie genetycznym związek nauki ze sztucznymi namiętnościami i panowaniem społecznym, Rousseau nie ukazuje jeszcze konformizującego mechanizmu nauki, przypisanego jej przez Horkheimera/Adorno: stanowiąc wzorowany na przyrodoznawstwie model postrzegania świata społecznego, prowadzi ona do naturalizacji jego faktyczności, a tym samym do uległości wobec systemowego *status quo*, które stając się „jedyną normą”, neutralizuje możliwość odwołującego się do wartości i idei oporu. Niemniej jednak u Rousseau obecne jest założenie opisu tego mechanizmu: przekonanie o aksjologicznej obojętności nauki. W swej krytyce tradycyjnego racjonalizmu i myślenia abstrakcyjnego w jego relatywno-instrumentalnym charakterze Rousseau uznaje, przypomnijmy, że ze względu na swój sceptycyzm rozum niszczy nie tylko „przyrodzoną litość”, ale w swym aksjologicznie neutralnym rezonerstwie jest w stanie uzasadnić wszelkie zło: „Można bezkarnie pod jego [filozofa] oknem zarznąć kogoś z jego bliźnich; on sobie ręce położy na uszach, coś niecoś sobie poargumentuje i buntującej się w nim naturze zakaze

utożsamiać go z tym, kogo mordują” (RN, 175)⁷⁰. Fragment ten stanowi wyraźną antycypację tezy Horkheimera/Adorno, zgodnie z którą de Sade i Nietzsche, owi „mroczni pisarze świata mieszczańskiego”, uwolnili rozum z jego zobowiązań moralnych i utożsamiając go z wolą panowania, mogli uznać, że „na gruncie rozumu nie da się przedstawić żadnego zasadniczego argumentu przeciw zabijaniu” – i „niemożność” tę „wykrzyczano [...] na cały świat”⁷¹. Z powyższym przekonaniem Rousseau koresponduje jego teza o adaptacyjnym wobec systemu mechanizmie racjonalizacji zniewolenia poprzez jego uwewnętrznienie i projekcyjne przeniesienie na innych: „obywatele pozwalają się uciskać tylko o tyle, o ile pod naporem ślepej ambicji i skłonności do kierowania spojrzeń raczej w dół od siebie niż w górę bardziej przyzwyczaili się cenić panowanie niż niezależność i o ile godzą się nosić okowy, by z kolei móc narzucać je innym” (RN, 222). Podsumowując, mechanizm ten zasadza się na możliwości skompensowania bezsilności wobec opresji panowaniem nad innymi⁷²: „Wszelka

⁷⁰ Do „uczciwych dusz [...] występki nigdy nie szturmują wprost, ale znajduje sposób, aby je podejść, maskując się zawsze sofizmatem, a nieraz jakąś cnotą” (W, II, 208). Tym wymierzonym w klasyczny intelektualizm przekonaniem Rousseau wpływa na kantowską ideę „naturalnej dialektyki rozumu” pozwalającej nadać racjonalno-praktyczną formę egoizmowi, „skrytej pobudce miłości własnej”, która „podszywa się pod” rozum, I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 28, 30. Zob. J. Noller, *Vernünfteln: Kant über die Rationalität des Bösen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2020, nr 1 (68), s. 28–50.

⁷¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 137.

⁷² „[...] lud, nawykły już do zależności, do spokoju i wygod życiowych, i niezdolny do zerwania swych oków, dla

złośliwość pochodzi ze słabości” (E, I, 53, też 55). W ten sposób w cząstkowej intuicji Rousseau znajdujemy przesłanki opisanego przez Horkheimera/Adorno – w kontekście analizy genezy faszyzmu oraz w psychoanalitycznych kategoriach kompleksu sadomasochistycznego – psychospołecznego mechanizmu afirmatywnej adaptacji do świata panowania poprzez uwewnętrznienie panowania⁷³.

Częścią stosunków panowania staje się dla Rousseau również język w jego historycznych przemianach. Rousseau przypisuje mu także funkcje polityczne, wyodrębniając jego polityczne odmiany, a więc „języki sprzyjające wolności” i „języki niewolnicze”. Te ostatnie stanowią dlań zapewne rozwinięcie wykształconego w następstwie procesu denaturalizacji komunikacyjno-pragmatycznego aspektu języka, związanego z zaspokajaniem naturalnych potrzeb. Takim językiem jest dla Rousseau język wyobcowanej z ludu władzy, która zwraca się doń „za pomocą obwieszczeń na rogach ulic albo żołnierzy. Nikt nie musi się już po to gromadzić; przeciwnie, poddanych należy trzymać osobno – to pierwsza zasada nowoczesnej polityki” (SPJ, 85–86). Rousseau poprzedza tu rozwijaną

zabezpieczenia sobie spokoju zgodził się na pogorszenie swego poddaństwa”, RN, 220.

⁷³ Mechanizm ten bierze się według Horkheimera/Adorno z wykorzystania przez system buntu stłumionej natury wewnętrznej na rzecz samego, właściwego mu panowania i adaptacji do jego rzeczywistości: uwolniona przez niezaspokojone popędy agresywna energia jednostek zwraca się, wobec ich niezdolności do oporu, poprzez mechanizm projekcji przeciwko tym wszystkim, którzy w swej bezsile (Żydzi, kobiety, dzieci, etc.) przypominają im o ich własnej słabości, o „spowinowaceniu z naturą”, o niezaspokojonym pragnieniu „niepodzielnego szczęścia”, którego musiały się wyrzec.

przez szkołę frankfurcką krytykę ideologicznej funkcji neopozytywistycznej, logicznej operacjonalizacji języka.

I wreszcie analogiczną funkcję wobec systemu panowania Rousseau przypisuje sztuce⁷⁴. Znajdujemy u niego trzy, różnie teoretyzowane intuicje stanowiące podstawę rozwijanej przez Horkheimera/Adorno – już w odniesieniu do rozwiniętego kapitalizmu – teorii „przemysłu kulturalnego” czy „kultury afirmatywnej”: masowość kultury, przekształcenie sztuki w rozrywkę i teżę zachowawczy charakter. Rousseau nie obserwował jeszcze nowoczesnego fenomenu masowości kultury jako systemowej siły anonimowej integracji społecznej. Dostrzega jednak jej załączki pod postacią wyrastającej z potrzeby uznania i opartej na „pozorze cnoty”, unifikującej opinii publicznej: „[...] w obyczajach naszych zapanowała jednostajność równie nikczemna, jak zwodnicza i dusze są wszystkie w jednej rzekłbyś formie odlane [...]” (RNS, 13). Jak pamiętamy, opinia ta stanowi dlań iluzoryczną postać wspólnoty, wykorzystywaną instrumentalnie przez egoistyczne, skonfliktowane samowiedze w walce o uznanie; Rousseau nie wiązał z nią jeszcze sztuki. Natomiast w swej refleksji nad społeczną genezą i funkcją sztuki ukazuje jej przejście w rozrywkę, nie znając jeszcze zjawiska jej umasowienia w obrębie „totalności przemysłu kulturalnego” jako systemu kontroli społecznej i „masowego oszustwa”. Nie znajdziemy więc u niego opisu uwarunkowań ekonomicznych sztuki ani procesów uprzemysłowienia, utowarowienia i komercjalizacji dóbr kulturowych, przekształconych

⁷⁴ Nawiązuję tu do niektórych analiz z: P. Pieniążek, *Autentyzm i symulacja: Rousseau i estetyczna wersja dialektyki oświecenia*, [w:] *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, seria Festiwal Filozofii, t. 4, red. B. Banasiak, A. Kucner, P. Wasyluk, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012.

w dobra konsumpcyjne, a więc w zestandaryzowane towary, które zaspokajają potrzeby wytwarzane i ujednolicane przez „przemyśl kulturalny”.

Natomiast Rousseau rozwija zasadnicze dla analiz Horkheimera/Adorno przekonanie o zachowawczej funkcji sztuki, odwołujące się do opozycji „pozoru i rzeczywistości”, którą ci ostatni uzupełniają o terminy: „surogat”, „parodia”, „karykatura”, „szyderstwo”. Przekonanie to Rousseau rozwija w swej analizie (głównie z *Listu o widowiskach*) znaczenia teatru w świecie nowoczesnym i zmiany jego społecznej funkcji. Teatr ujmuje z zasady jako rozrywkę, jego celem „nie jest prawda”, ma on „schlebiać i zabawiać” (E, II, 202), nie ma „mocy zmieniania uczuć czy obyczajów” – „potrafi je jedynie odtwarzać i upiększać” (LW, 351, przekład zmod.). Jeśli w świecie antycznym teatr wyrażał i afirmował życie jednostek, reflektował ich emocje i obyczaje, w których się one potwierdzały, to w świecie wyalienowanym, w którym – rozdwojone, nigdy nie będące sobą – wyzbyte są one silniejszych emocji, uzupełnia on ich osłabione, zdenaturalizowane życie⁷⁵, i emocje te wzmacnia, stymuluje. Wszakże uzupełnienie to nie jest niewinne. Dokonując go, sztuka (teatr) uczestniczy aktywnie w społecznej grze pozorów. Wyzbyta w świecie nowoczesnym głębszych treści, dostarcza „zabawy” poprzez zapewnienie chwilowej, „próżnej przyjemności”⁷⁶. Czyni to, gdy staje się

⁷⁵ Zob. J.F. Dienstag, *Pessimism ...*, s. 68.

⁷⁶ Przyjemności, na której zasadza się odbiór sztuki jako rozrywki, Rousseau i Horkheimer/Adorno przypisują zachowawczą naturę – jest ona doznaniem bezrefleksyjnym, nie wymagającym wysiłku i redukującym doświadczenie czasu do teraźniejszości, która w swej bezpośredniości znosi dystans jednostki wobec rzeczywistości. Przyjemność oznacza zatem zadowolenie z rzeczywistości, przykuwa jednostkę do jej społecznej faktyczności.

interesująca i „podnieca ciekawość widzów” (LW, 362), gdy zatem dostarcza nowych bodźców, które – i na tym polega jej zasadnicza funkcja, opisywana również przez Adorno w jego analizie muzyki popularnej – pozwalają zabić nudę, zapomnieć o pustce i niepokojach istnienia stanowiących następstwo rozwoju „sztucznych namiętności”. W ten sposób sztuka odwraca uwagę od rzeczywistych problemów i konfliktów życia, nie czyni jednostek lepszymi, nie uszlachetnia, lecz zachowuje je takimi, jakimi są: „ukazuje ustalone już obyczaje, ale ich nie zmienia” (LW, 353).

Jednakże „może wpłynąć na ich zepsucie” (LW, 398–399), i Rousseau ukazuje tu negatywne konsekwencje estetyzacji życia czyniącej jednostki, tak jak nauka, indyferentnymi wobec wartości moralnych: sztuka nadaje estetyczną wartość zgubnym namiętnościom i przywarom, uwzniośla zło poprzez przekształcenie go w piękne widowisko i uczynienie atrakcyjnym. Tym samym, oskarża Rousseau, „oswaja lud z widokiem potworności, o których nie powinien nawet wiedzieć, i zbrodni, których możliwości nie powinien nawet przypuszczać” (LW, 369). Jako rozrywka sztuka „schlebia namiętnościom” i je usprawiedliwia. W *Dialektyce oświecenia* Horkheimer/Adorno opiszą konkretne mechanizmy asymilacji przemocy we współczesnej kulturze popularno-masowej, za sprawą których jednostki przyzwyczajają się do niej, jak i do porażek oraz niespełnienia, ucząc godzić się z losem i z niesprawiedliwością świata.

W swej momentalności wyraża istnienie rozproszone i sfragmentaryzowane, niezdolne do nadania sobie jedności i wiążącego je celu. Nie obejmując jego całości, nie przynosi spełnienia. Jest pozorem szczęścia – dla Rousseau „przyjemnością bez szczęścia” (RN, 229), dla Horkheimera/Adorno „mdłym ocenizowanym szczęściem”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia ...*, s. 172.

Rousseau wskazuje jeszcze na inny, bardziej wyrafinowany mechanizm oddziaływania sztuki, który odnosi do sztuki wyższej (tu: widowisk teatralnych). Tym razem nie podtrzymuje ona zła poprzez odciąganie od konfliktów realnego życia czy estetyzację zła, lecz poprzez nadawanie mu znamion dobra, przekształcanie go w pozór dobra, „pozór cnoty”, w którym „przybiera jej postać”. Zjawisko to stanowi konkretyzację ogólnej, sformułowanej przez Rousseau w drugiej rozprawie zasady wykorzystania przez mechanizmy panowania społecznego zła, „występków, ile że został odkryty sekret czerpania z nich chluby” (RN, 229). Wpisując się w świecie zestetyzowanych pozorów w „grę [...] dobrą dla zabawiania gawiedzi”, cnota staje się własnym przeciwieństwem, uczestniczy w perwersyjnym tworzeniu iluzji wspólnoty, która pozwalając jednostce zaspokoić potrzebę dobra, w rzeczywistości podtrzymuje ustanowione *status quo*. Otóż sztuka zaszczepta się na współczuciu i właściwym mu mechanizmie identyfikacji: wzbudzając współczucie wobec doznających zła, cierpiących postaci, prowadzi poprzez identyfikację z nimi i utożsamienie się z ich nieszczęściem do tak intensywnego przeżywania fikcji widowiska, że przeżycie to jawi się jako samo działanie⁷⁷ – „działanie siłą samego działania” (W, II, 129) – i je zastępuje: „widzowie nie uczą się naśladować odwagi, uczą się jej potrzebować” (LW, 473). Kompensując brak działania, stwarzając pozór moralnego zaangażowania, fikcja sztuki zwalnia jednostkę od moralnej odpowiedzialności za świat i czyni ją obojętną na istniejące zło: „Kiedy płaczemy nad fikcjami czynimy zadość wszelkim prawom człowieczeństwa, nie zadając sobie żadnego trudu; prawdziwi zaś ludzie w nieszczęściu wymagaliby od

⁷⁷ W podobnym duchu Nietzsche pisze o kompensacyjnym działaniu sztuki romantycznej.

nas trosk, pomocy, pociechy, zabiegów, od których chętnie czujemy się zwolnieni, a które by mogły zbliżyć nas do ich zmartwień i kosztowały przynajmniej coś naszą indolencję” (LW, 359). Wobec presji moralnej potrzeby wzajemnego uznania instrumentalizujący je egoizm znajduje w symulowanej cnocie usprawiedliwienie i rekompensatę, może według Rousseau tworzyć pozór cnoty tylko dlatego, że symuluje samą jej istotę – moralną bezinteresowność: „jeśli wszelkie naśladowanie w teatrze wyciska niekiedy więcej łez, niżby wycisnęło to, co się naśladuje, to [...] dlatego, że są czystsze, bez domieszki niepokoju o nas samych” (LW, 359). Tak jak mechanizm symulacji wspólnoty wskazuje na pragnienie autentycznej wspólnoty, tak mechanizm symulacji cnoty wskazuje na moralne powołanie jednostki.

Wątek kompensacyjnej symulacji cnoty podejmą i rozszerzą, rozciągając go na całość doświadczenia egzystencjalnego, autorzy *Dialektyki oświecenia*: przemysł kulturalny obiecuje jednostce autentyczne spełnienie poprzez symulację autentycznego przeżycia wzniosłości, tragizmu (związanego z jej oporem wobec niesprawiedliwego społeczeństwa), głębi istnienia, jej indywidualności, spontaniczności oraz nowości. Ten motyw symulacji można odnieść również do analiz Rousseau – nie sublimuje ona estetycznie pragnienia autentyzmu istnienia, nie zakłóca go, lecz je tłumi. W ten sposób, sprowadzając doświadczenie moralne jednostek do psychoestetycznego *katharsis*, sztuka zamyka jednostki w estetycznym przeżyciu, a tym samym izoluje je od siebie i pozostawia, bezsilne wobec rzeczywistości⁷⁸, samym sobie: „Ludzie myślą, że się gromadzą na widowiskach, a w gruncie rzeczy każdy się

⁷⁸ „Dobra zabawa oznacza zgodę. [...] U podstaw dobrej zabawy leży bezsilność”, M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*..., s. 164.

tam izoluje; zapomina o przyjaciółach, sąsiadach i bliskich, a interesuje się jedynie zmyśleniami, opłakuje nieszczęścia ludzi zmarłych lub śmieje się z żywych” (LW, 349)⁷⁹. Symulując wspólnotę, sztuka, tak jak i język, przekształca obywateli w zatomizowany zbiór egoistycznych jednostek – czyni to zgodnie z zasadą, że „poddanych trzeba trzymać osobno” (SPJ, 85).

Według Rousseau sztuka zatem w trojaki sposób kształtuje postawy konformistyczno-przystosowawcze wobec rzeczywistości: odciąga (jako zwykła rozrywka) od realnych konfliktów życia, estetyzuje zło oraz symuluje moralne działanie. Za pomocą tych mechanizmów symulacyjno-adaptacyjnych pozbawia jednostki zdolności krytycznego myślenia o rzeczywistości, a tym samym neutralizuje możliwość oporu wobec niej. W przeciwieństwie do Horkheimer/Adorno (śledzących stopniowy zanik sztuki wyższej w obrębie przemysłu kulturalnego, pokładających jednak nadzieję w sztuce awangardowej), Rousseau nie przypisuje sztuce funkcji emancypacyjnej⁸⁰, z tego też względu nie formułuje tezy, że sztuka jest „ucieczką, ale nie – jak sama twierdzi – ucieczką od złej

⁷⁹ „Ekskluzywne widowiska” są „przeznaczone dla garstki ludzi, którzy zamykają się smętnie w ciemnej speluncie i trwają, załęcznieni i nieruchomi, w ciszy i bezczynności [...]”, LW, 482.

⁸⁰ Rousseau kwestionuje emancypacyjną funkcję sztuki ze względu na przekonanie o jej prerefleksyjnym, niszczącym autonomię jednostki oddziaływaniu – działa ona (Rousseau idzie tu za Platonem) przede wszystkim na emocje i poprzez nie kształtuje postawy ludzkie: „rozum nie ma żadnej mocy w teatrze” (LW, 354). W tych kategoriach Adorno (*O fetyszyzmie muzycznym i regresji słuchania*) analizuje właściwy odbiorowi muzyki popularno-rozrywkowej regres osobowościowy – swym oszałamiającym wpływem, swą zmysłowością i uczuciowością niszczy ona poczucie sensu.

rzeczywistości, lecz ucieczką przed ostatnią myślą o oporze, jaką rzeczywistość jeszcze dopuszcza”⁸¹. Tak czy inaczej, według Rousseau i jego następców sztuka maskuje brutalny egoizm społeczny, utrwała oparte na nierówności i zniewoleniu mieszczańskie *status quo*, stanowi „apologię społeczeństwa”.

Wraz z ujawnionym przez Rousseau wielopłaszczyznowym procesem dialektyki oświecenia zyskuje ono swą nowoczesną, (auto)krytyczną samowiedzę.

⁸¹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia...*, s. 164.

II. ZŁO HISTORII A TEODYCEA

II.1. Problem teodycei. Poprzednicy

Rousseau przedstawia tragizm istnienia ludzkiego w świecie historii i rzeczywistości oświeceniowej: natura ona gatunek ludzki, wyobcowuje człowieka z natury, tak wewnętrznej jak i zewnętrznej, czyni go istotą nie-szczęśliwą i złą: „człowiek nie przyjdzie na świat jako człowiek” (RN, 216). Jest to wizja nowa, wychodząca poza znane koncepcje historii – oświeceniową ujmującą historię jako sferę postępu moralno-społecznego, następnie poza popularne w oświeceniu koncepcje dekadencji z ich cyklicznym rozumieniem historii i wreszcie poza tradycyjną, chrześcijańską wizję historii ziemskiej pojawiającej się w następstwie grzechu pierworodnego i opuszczenia raju. Pewne, formalne podobieństwo koncepcji Rousseau do tej ostatniej może być mylące. Rousseau odrzuca ideę grzechu pierworodnego – wyjście ze stanu natury nie miało swego źródła w pogwałceniu prawa boskiego, nie było następstwem kary, lecz zostało wymuszone zagrożającymi istnieniu człowieka czynnikami zewnętrznymi, przypadkowymi – zagrożeniem naturalnym. Było procesem, nie zaś jednorazowym zerwaniem porządku boskiego zawnionym przez pierwszych ludzi. Dla Rousseau historia jest więc nie tyle następstwem upadku człowieka, co jego źródłem i zarazem medium, zwłaszcza jeśli uwzględni się

możliwość doskonalenia: to historia, która wymknęła się kontroli człowieka, wynaturza go i wywłaszcza z samego siebie. Zło jest efektem historii, nie zaś decyzji przedhistorycznej, historię fundującej. W chrześcijaństwie doczesna historia ludzi, jako efekt opuszczenia raju, jest zawsze taka sama, nie podlega rozwojowi, reprodukuje i inscenizuje zawsze to samo zło grzechu pierworodnego. U Rousseau jest właśnie procesem pomnażania i rozwoju zła. Zło to nie jest sumą prostych, ludzkich wad, przywar, namiętności oraz – wbrew intelektualizmowi krytyki oświeceniowej – irracjonalnych przesądów, według Rousseau będących wytworem historii, społeczeństwa. W jego myśli przybiera ono nowe formy – staje się, co pokazuje choćby jego analiza sztuki, złem wyrafinowanym i perwersyjnym, wręcz diabolicznym: wykorzystuje ono bowiem najwyższe, duchowe dążenia ludzkie, wdziera się w dusze ludzkie pod pozorem cnoty, wytwarza ich pozór, służąc złu naturalnemu i widzialnemu – ujawnienie go wymaga psychologii moralnej oraz analizy mechanizmów społeczno-kulturowych. I w tym również znaczeniu jawi się Rousseau jako zło radykalne.

Jak ma się ono jednak do religijnych przekonań Rousseau, do jego, bliskiego wielu myślicielom oświeceniowym deizmu, religii naturalnej? Jak pogodzić jego pesymizm historiozoficzny z obecnym w jego myśli optymizmem metafizycznym? Pytania te angażują problem teodycei. Jej pojawienie się w epoce nowożytnej, wraz z *Teodyceą* Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1710), który ukuł jej nazwę na usprawiedliwienie Boga i istniejącego w świecie zła, było niewątpliwie odpowiedzią na tendencje pesymistyczne narastające w myśli filozoficznej przełomu XVII i XVIII wieku oraz w samej epoce oświecenia. Wiek osiemnasty

był wiekiem nie tylko oświeceniowego optymizmu, ale i towarzyszącego mu niczym cień, nawiedzającego go pesymizmu, który przejawiał się również we wzrastających nastrojach manichejskich¹. Ujawniło je wystąpienie Pierre'a Bayle'a (1695, *Słownik historyczny i krytyczny*²), a skatalizowało i nasiliło trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 roku, rezonujące m.in. słynnym *Poematem o zniszczeniu Lizbony* Woltera (1756), jak też jego *Kandydem czyli optymizmem* (1759). Odpowiedź na owo nawiedzające ówczesne umysły widmo pesymizmu pojawiła się już na gruncie racjonalistycznej metafizyki XVII wieku, przybierając postać „racjonalnej teodycei” i zarazem wikłając się w dialektykę procesu racjonalizacji świata. Mając bronić tradycyjnych wyobrażeń religijnych za pomocą racjonalnego uprawomocnienia kruszejącej oczywistości wiary chrześcijańskiej, racjonalna teodycea była już faktycznie przejawem ich rozpadu i rozpad ten, wobec naporu tendencji krytyczno-racjonalnych, sceptycyzmu rozumu, tylko pogłębiła – wystawiła wiarę i jej racjonalne uzasadnienie na ataki pobudzonego rozumu. Wówczas, gdy wiara jawiła się jako oczywista, racjonalna teodycea nie była potrzebna, gdy ta ostatnia się pojawiła, pierwsza straciła już swą wiążącą moc: samo pojawienie się nowej teodycei świadczyło już o słabości wiary i było rezultatem jej, teodycei, (samo)

¹ R.H. Popkin, *Manicheism in the Enlightenment*, [w:] *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, eds. K. Wolff, B. Moore Jr., Beacon Press, Boston 1967, s. 31–54.

² Zob. ogólne uwagi dotyczące *Słownika* oraz kontekstu jego powstania i recepcji w: K. Kaśkiewicz, A. Grzeliński, [w:] P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny*. Wybór, przeł. P. Chmielewski et al. pod kierunkiem K. Kaśkiewicz i A. Grzelińskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Toruń 2014, s. 55–66.

destrukcji³. W tym sensie w teodycei należy widzieć „paradygmat głęboko sięgającego zerwania z tradycją”⁴.

W „wieku teodycei” Rousseau znalazł się w samym centrum sporu o teodyceę, podjął się jej obrony, wszelako dwuznacznej: wikłając się właśnie w proces jej dialektycznego rozkładu, faktycznie poza nią już wychodził⁵.

Przywołajmy bliżej przebieg tego sporu. Pojawienie się teodycei było reakcją na wzrost zainteresowania manicheizmem, który w praktyce zniknął z wyobraźni religijnej po stłumieniu w XII wieku ruchu katarów i albigensów. Swą bezpośrednią przyczynę miało ono niewątpliwie w oskarżaniu protestantyzmu przez katolickich pisarzy (Jacques-Bénigne Bossuet, wcześniej Blaise Pascal) o manicheizm i jego doktrynalną kontynuację. Reakcją było wystąpienie Bayle’a, pisarza protestanckiego, który niewątpliwie zainicjował proces odejścia od tradycyjnego, prywatynego rozumienia zła. W głośnym artykule „Manichejczycy” (jak i w wielu innych) ze swojego *Słownika* z całą intelektualną siłą podjął klasyczną, sformułowaną przez Epikura kwestię możliwości pogodzenia zła ze wszechmocą i dobrocią Boga. Bayle, propagator tolerancji, a przede wszystkim radykalny sceptyk przekonany o poznawczej bezsilności rozumu tak w kwestiach religijnych, jak i w metafizycznych – z wyjątkiem etyki oddzielonej od religii i opartej na

³ C.-F. Geyer, *Das „Jahrhundert der Theodizee”*, „Kant Studien” 1982, t. 73, s. 399.

⁴ *Ibidem*, s. 403.

⁵ Część poświęcona Rousseau rozumieniu teodycei stanowi rozwinięcie mojego artykułu: P. Pieniążek, *Jean-Jacques Rousseau i kryzys teodycei*, [w:] *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi*, red. J. Maciaszek, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 357–374.

sumieniu⁶ – odwołuje się zarazem do rozumu, by – antycypując ducha oświecenia – niestrudzenie podważać wszelkie „przesady” i „bałwochwalstwo”, wbrew stojącej za nimi tradycji czy powszechnej zgodzie⁷. Dokonuje miażdżącej krytyki różnych doktryn i teorii, głosząc nieprzystawalność rozumu i religii, która musi zasadzać się na irracjonalnej wierze (w boskie objawienie)⁸. Ostrze swego krytycyzmu kieruje przede wszystkim przeciwko tradycyjnej chrześcijańskiej nauce o dobroci Boga i jego stworzenia⁹, z jej zasadniczą, sformułowaną przez św. Augustyna tezą o negatywnym ontologicznie charakterze zła – jako braku dobra (*malum privatio boni*). W swej krytycznej pasji

⁶ H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958, s. 36.

⁷ J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York 2001, s. 333–334.

⁸ Zob. R.H. Popkin, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, second edition, Oxford University Press, Oxford–New York 2003, 287–292. Bayle głosi fideizm, podobnie jak Pascal, a później Kierkegaard i Szestow, jednakże nie ma u niego ich dramatyzmu i „niepokoju”, jego religijność jest religijnością „nieemocjonalną”, pogodną, erasmiańską, *ibidem*, s. 290–291, 300. Odnośnie do trudności Bayle’a nie tyle z racjonalnym uzasadnieniem wiary, lecz z odróżnieniem jej od przesądu zob. J.I. Israel, *Radical Enlightenment ...*, s. 338.

⁹ Przegląd zasadniczej argumentacji Bayle’a wymierzonej w różne aspekty krytyki teodycei rekonstruuje S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2002, s. 118–125. Demolująca krytyka racjonalnych prób wyjaśnienia religii postawiła Bayle’a przed alternatywą wiary i ateizmu, dała też asumpt podejrzewaniom o ateizm, zob. *ibidem*, s. 127–128, R. Popkin, *The History of Scepticism ...*, s. 295, zob. s. 292–295.

Bayle przyznaje, że *a priori*, a więc wychodząc od pojęcia Boga, można głosić istnienie dobrego Stwórcy, jednakże *a posteriori*, a więc wychodząc od doświadczenia empirycznego – z którym musi zmierzyć się wszelka doktryna – czyli faktów historycznych, należy uznać, że w historii ludzkiej („historia to dzieje występku i nieszczęścia ludzkiej rasy”¹⁰), a więc i w historii religii¹¹ oraz w samej naturze przeważa zło fizyczne i moralne, natomiast dobro rzadko występuje, często dialektycznie połączone ze złem. Historia, nie znająca postępu ani dekadencji, niezmienna w swym braku znaczenia¹², jest domeną zła, człowiek zaś zły i nieszczęśliwy – „jest czymś nikczemnym i nędznym”¹³. Rozum nie jest w stanie wyjaśnić, jak z faktycznością zła można pogodzić przekonanie o istnieniu dobrego Stwórcy (jako byt niesamodzielny człowiek nie może być panem swego istnienia, a jeśli nawet przyznamy mu wolną wolę, Bóg mógłby przewidzieć wypływające z niej zło i mu zapobiec, czy też z podobnym skutkiem przewidzieć jego możliwość, determinując go wyłącznie do dobra¹⁴). Chcąc je podtrzymać i nie uznać Boga za dopuszczającego zło potwora, zachować zatem wiarę w dobroć boską, skazany

¹⁰ P. Bayle, *Słownik ...*, s. 59 („Manichejczycy”).

¹¹ Stąd głośna teza Bayle’a, że społeczeństwo złożone z ateistów mogłoby być lepsze, co implikowało przekonanie, że moralność jest niezależna od religii, jeśli nie wobec niej antagonistyczna, zob. *ibidem*, s. 293–294. Teza ta była szeroko dyskutowana w oświeceniu, zob. M. Skrzypek, *Oświeceniowe dyskusje wokół paradoksu Pierre’a Bayle’a*, [w:] *Ateizm. Próba dokończenia projektu*, red. S. Wróbel, K. Skonieczny, DiG, Warszawa 2018, s. 79–103.

¹² H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 37–38.

¹³ P. Bayle, *Słownik ...*, s. 58 („Manichejczycy”).

¹⁴ *Ibidem*, s. 61–63.

jest w swej eksplanacyjnej bezsilności na manichejskie uznanie istnienia dwóch stwórców świata, dobrego i złego, tłumaczące występowanie w realnym świecie zarówno dobra, jak i zła. Co więcej, jeśli trzymać się doświadczenia codziennego i samych faktów, nie sposób wyjaśnić, dlaczego złe postęпки mają być ze swej natury *privatio boni*, a dobre mają być *privatio malum*, jedno i drugie są w równym stopniu rzeczywiste, mają bowiem taką samą naturę – w swej nieredukowalnej faktyczności zło jest więc pozytywne¹⁵. W tym sensie manicheizm lepiej wyjaśnia fakt istnienia zła niż chrześcijański unitaryzm¹⁶. Manicheizmu nie sposób odrzucić na gruncie racjonalnym pod groźbą nieuchronnego ześlizgnięcia się na jego pozycje, można go odeprzeć wyłącznie na gruncie wiary. Fakt ten nie tyle skłaniał wielu oświeconych do konsekwentnego przyjęcia pozycji manichejskich, co raczej, wbrew intencjom Bayle'a, do porzucenia wiary i odrzucenia chrześcijaństwa, w tym do odrzucenia teodycei, która miała go ratować i wzmacniać¹⁷.

Bayle, „nieśmiertelny Bayle” (Wolter), był niewątpliwie „najbardziej poczytnym i wpływowym myślicielem wczesnego oświecenia”¹⁸, dostarczył myśli oświeceniowej,

¹⁵ Zob. C. Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Wilhelm Fink, München 1991, s. 127–129.

¹⁶ Dla Bayle'a jest on nie tyle wyjaśnieniem, co opisem świata, S. Neiman, *Evil in Modern Thought ...*, s. 42.

¹⁷ R.H. Popkin, *Manicheism in the Enlightenment ...*, s. 39–40; odnośnie do poglądów Bayle'a zob. s. 32–42.

¹⁸ J.I. Israel, *Radical Enlightenment ...*, s. 331. Słownik był jedną z najbardziej poczytnych książek epoki oświecenia, wywarł znaczący wpływ przede wszystkim na – również traktującego manicheizm jako historyczne zjawisko – Gibbona, a zwłaszcza Hume'a i Woltera, R.H. Popkin, *Manicheism in the*

w tym i Rousseau, ważnych narzędzi krytycznych. Nie był jednak człowiekiem oświecenia, zarówno ze względu na jego krytycyzm wobec rozumu i dogmatycznych roszczeń nauki¹⁹, która doszła do głosu w systemie Newtona (ujęty w nim porządek wykluczał kosmiczny konflikt dwóch zasad i nieporządek), jak i ze względu na jego „kosmiczny pesymizm”; ten ostatni sprzeczny był z „reformistycznym optymizmem” i zsekularyzowanym pelagianizmem oświecenia, z jego przekonaniem, że zło związane jest z niewiedzą, przesądami, wojnami, że można je więc usunąć²⁰. Rousseau podzielał krytykę Bayle’a, która, jak zobaczymy, osłabiała jego optymistyczny deizm; swą koncepcją religii obywatelskiej Rousseau przeciwstawia się jednak bezpośrednio tezie Bayle’a o społecznej nieprzydatności religii (US, 157)²¹.

W reakcji na Bayle’a krytykę możliwości racjonalnego usprawiedliwienia Boga i jego dzieła Leibniz pisze *Teodyceę* (1710; do zarzutów Bayle’a odnosi się wprost w paragrafach 145–159). Wbrew irracjonalizmowi Bayle’a, fakt istnienia zła chce wyjaśnić w sposób racjonalny i aprioryczny. Tworząc pojęcie teodycei, nawiązuje do myśli św. Augustyna i wyrosłej z niej tradycji obrony Boga, tak samo jak i on reagując na manichejskie zagrożenie, jednakże już w innym kontekście – na gruncie nowożytnych tendencji racjonalistycznych przedstawia „racjonalną teodyceę” z jej metafizycznym optymizmem. Od św. Augustyna przejmuje rozumienie zawinionego przez człowieka zła jako *privatio*

Enlightenment..., s. 43–52. Obrony manicheizmu podjął się natomiast Beausobre w swej dwutomowej *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (1734–1736), zob. *ibidem*, s. 32, 41–43.

¹⁹ R.H. Popkin, *The History of Scepticism...*, s. 296, 301.

²⁰ Idem, *Manicheism in the Enlightenment*, s. 51–53.

²¹ Zob. M. Skrzypek, *Oświeceniowe dyskusje...*, s. 89, 92.

boni. Rozróżniając *malum metaphysicum*, *malum physicum* i *malum morale*, skupia się jednak na metafizyczno-kosmologicznym wymiarze zła, spychając na plan drugi zło moralne, problematykę woli, kwestię grzechu pierworodnego naruszającego u św. Augustyna porządek stworzenia, a tym samym kwestionując faktycznie naukę o łasce oraz chrystologię²². Toteż zło fizyczno-moralne nie jest następstwem grzechu pierworodnego, lecz w swych podstawach – zła metafizycznego, bierze się z pierwotnej, przedmoralnej, logiczno-metafizycznej niedoskonałości człowieka jako istoty z gruntu ograniczonej i skończonej, i ostatecznie – z samej skończoności istnienia świata. Niedoskonałość ta wypływa z kolei z „idealnej natury stworzeń”²³, ze stworzonego przez umysł boski – a nie boską wolę – zgodnie z jego logicznymi zasadami, „wiecznymi prawdami rozumu”, świata możliwie najlepszego, nie zaś, jak w tradycji, najlepszego; byłby on zatem światem wybranym spośród wielu alternatywnych możliwości²⁴, takim, w którym istnieje najmniejsza ilość zła. Bóg, niczym nie przymuszony, działający zgodnie ze swą dobrocią, nie mógł postąpić inaczej, z wielości niejako prących do urzeczywistnienia możliwości wybrał najlepszą i ją urzeczywistnił, łącząc największą możliwą różnorodność z możliwie największym

²² Ch. Schulte, *Radikal Böse ...*, s. 131, zob. s. 129–132. Leibniz odrzuca zatem związaną z dziedziczeniem quasi-biologiczną koncepcję grzechu pierworodnego, *ibidem*, s. 131.

²³ G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, § 20.

²⁴ „Stwierdzenie Leibniza nie jest twierdzeniem o dobroci tego świata; po prostu mówi nam, że jakkolwiek inny świat byłby gorszy”, S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 22, też s. 24.

porządkiem bytu. Świat jest przypadkowy (inne możliwości mogłyby zostać urzeczywistnione), toteż jego istnieniu przysługuje konieczność hipotetyczna, lecz nie absolutna. W konsekwencji zło, którego Bóg nie chce, lecz które jedynie dopuszcza, jest nieuchronne i konieczne dla istnienia porządku i harmonii świata, jest integralną częścią całości bytu, przyczyniając się dla jego dobra, nie tylko dlatego, że bez wiedzy o złu nie byłoby wiedzy o dobru, lecz dlatego, że okazuje się ono niezbędne dla „wytworzenia największego porządku całości”²⁵, większego dobra. Zło staje się „środkiem dobra” (Christian Wolff), jest więc w zasadzie pozorne, nie istotowe. Nadto, istnieje związek przyczynowy między złem moralnym a fizycznym²⁶. Leibniz neutralizuje zatem zło nie tyle poprzez ukazanie jego negatywnego charakteru, co poprzez zaakcentowanie metafizycznego źródła (skończoność człowieka, niedoskonałość ludzka) nie tylko *malum physicum*, ale i *malum moralis*, oraz poprzez zinstrumentalizowanie i sfunkcjonalizowanie ich obu względem całości: zło fizyczne jest wyrazem kary za grzechy, natomiast zło moralne służy rozwojowi świadomości dobra²⁷. Konsekwencją tego przekonania jest u Leibniza właśnie kosmologiczny prymat *malum metaphysicum* odpowiadającego za *malum physicum* oraz *malum morali*: zło jest wpisane w rozumną strukturę świata, jeśli zaś nie potrafimy wskazać jego związku z „najlepszym możliwym planem świata”, to wyłącznie ze względu na skończoną i ograniczoną naturę naszego umysłu (*malum metaphysicum*), który nie jest w stanie objąć jego całości²⁸. Jako nie-

²⁵ G.W. Leibniz, *Teodycea* ..., § 145.

²⁶ Założenia tego Leibniz już nie poddaje analizie, zob. S. Neiman, *Evil in Modern Thought* ..., s. 22–23.

²⁷ C.-F. Geyer, *Das „Jahrhundert der Theodizee”* ..., s. 393–394.

²⁸ G.W. Leibniz, *Teodycea* ..., § 119.V, 134, 145.

poprawny racjonalista Leibniz wierzył jednak, że zakres naszej niewiedzy w tym względzie będzie kurczył się wraz z postępem wiedzy²⁹, która odsłoni się w pełni u kresu rozwoju świata. Ostatecznie, usiłując racjonalnie ratować tradycyjną wiarę³⁰, poświęcając to, co w tej perspektywie wydawało się nieistotne, wzmacniając to, co wydawało się dla niej zasadnicze, z jednej strony, by ów racjonalny wysiłek ratować, zmuszony był odwołać się do wiary (dobroci, mądrości Boga), z drugiej, poprzez to odwołanie, ukazał słabość racjonalnego uzasadnienia, wystawiając je na dalsze ataki, których słabnąca wiara w Objawienie nie mogła już powstrzymać³¹. Myśl Rousseau często będzie się poruszać w obrębie racjonalistycznego schematu teodycei Leibniza, niemniej jednak, już w obrębie deizmu, zdecydowanie poza niego wyjdzie, by doprowadzić teodyceę do jej kresu za sprawą idei historii i tegoż zła, jako dzieła wyłączone ludzkiego.

²⁹ Zob. S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 24–29.

³⁰ „[...] trzeba wierzyć rozumnie” (*Teodycea*, § 106), by móc uzgodnić wolność woli i harmonię przedustawną z wpisaną w nią opatrnością bożą – w końcu podtytuł *Teodycei* brzmiał: *O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*; z kolei, aby wyjaśnić zepsucie człowieka, Leibniz musiał odwołać się do biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym i tym samym wykazać możliwość odpowiedzialności człowieka przed Bogiem za swe zło. Istnienie grzechu pierworodnego zakładałoby rozwój świata (świat po grzechu pierworodnym byłby gorszy od tego przed nim), postęp, doskonalenie sprzeczne ze statycznym, pozaczasowym porządkiem harmonii przedustawnej jako wyrazu *fatum christianum*, C.-F. Geyer, *Das „Jahrhundert der Theodizee”...*, s. 395–397.

³¹ *Ibidem*, s. 399.

Teodyceę w wersji niejako znaturalizowanej, minimalizującej jej zaplecze teologiczno-metafizyczne podejmuje oświeceniowy deizm. Świat w swej całości jest racjonalny, zło jest irracjonalne, ma swe źródło w dających się usunąć ułomnościach umysłu człowieka, w jego ignorancji i przesądach podtrzymywanych przez religię i stanowe struktury społeczne.

Już w tej oświeceniowej atmosferze teodyceę Leibniza spopularyzował Alexander Pope w swym, w oświeceniu powszechnie czytany, poemacie *Essay on Man* (1734), zastępując Leibniza „wszystko dzieje się ze względu na to, co najlepsze” mocniejszym: „wszystko na świecie jest dobre”. Jednakże Pope był raczej bliski sceptycyzmowi Bayle’a, głosząc niewiedzę w sprawach ostatecznych (porażka prób zdobycia wiedzy o przyczynach ostatecznych mogłaby rodzić rezygnację i rozpacz), toteż, pomimo ortodoksyjnych deklaracji, odrzucał ortodoksję wiary Leibniza (w tym grzech pierworodny) oraz jego skupienie się na sprawach boskich (wolności i odpowiedzialności Boga). W przeciwieństwie do Bayle’a, sugeruje poszukiwanie rozwiązania problemu zła w granicach istnienia ludzkiego, w sferze etyki i psychologii moralnej, nie zaś metafizyki i teologii, koncentruje się na sprawach ludzkich – namiętnościach, wolności i odpowiedzialności człowieka. Tym samym zapowiedział kierunek, w którym poszła myśl Rousseau³².

Cios teodycei zadał niewątpliwie Wolter. Pod wpływem trzęsienia ziemi w Lizbonie (1 listopada 1755 roku), które stało się dlań intelektualnym i egzystencjalnym wstrząsem, pisze bezpośrednio po nim słynny *Poemat*

³² S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 34–35, zob. s. 31–36.

o zniszczeniu Lizbony. Porzuca w nim swe wcześniejsze deistyczne przekonania, m.in. wsparłą na wierze w istnienie fizyczno-moralnego ładu świata, spopularyzowaną przez Pope'a teodyceę „rachmistrzów ludzkiej niedoli” – Leibniza, Bolingbroke'a, Shaftesbury'ego³³. Pozostaje (tak jak wielu myślicieli oświecenia, w tym David Hume) pod nazbyt silnym wpływem Newtona (istnienie ładu fizycznego), by przyjąć manicheizm, i zarazem pod nazbyt silnym wpływem Bayle'a, by przyjąć postawę oświeceniowego optymizmu i progresywizmu w stylu Condillaca, a później Condorceta³⁴. Neguje jednak (tak jak Hume³⁵) istnienie ładu moralnego: racjonalność przyrodniczego porządku świata w niczym nie osłabia i nie umniejsza odczuwanego jako bezpośrednie, nie dające się zrelatywizować zło cierpienia ludzkiego. Zło fizyczne, jak miało to miejsce w przypadku mieszkańców Lizbony, nie może stanowić – co w duchu teodycei Leibniza określało reakcję ortodoksyjnych teologów na trzęsienie ziemi – kary za wyrządzane przez ludzi zło moralne: nie sposób odnieść go do stanowiących ofiarę trzęsienia niewinnych dzieci, nie sposób też wskazać racji, dla których przytrafiło się

³³ Zob. więcej B. Baczek, Wolter: *zło i ład natury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, t. 20.

³⁴ R.H. Popkin, *Manicheism in the Enlightenment...*, s. 51. Gdyby istniały dwie skonfliktowane zasady świata, zamiast porządku świata istniałby chaos, zob. *ibidem*, s. 47, 51–53.

³⁵ Choć według Hume'a na gruncie doświadczenia bardziej wiarygodna jest hipoteza manichejska, uznaje on ostatecznie, że istniejący porządek świata nie dopuszcza dwóch walczących ze sobą zasad; porządek ten, którego przyczyn i źródeł nie znamy, jest więc obojętny wobec dobra i zła, zob. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, PWN, Warszawa 1962, cz. XI, też. R.H. Popkin, *Manicheism in the Enlightenment...*, s. 49–51.

ono właśnie Lizbonie, a nie np. Paryżowi i Londynowi, „co się zbytkiem cieszą”³⁶. Wolter odrzuca dalej argument, że nieszczęście Lizbony było „złem cząstkowym”, mającym służyć „przyszłej świata szczęśliwości”³⁷, znosi on nieredukowalność cierpienia i istnienia jednostek: „dlaczego to owe wieczne prawa nie są stworzone dla dobra każdej jednostki”³⁸. Zło jawi się Wolterowi jako całkowicie irracjonalne i metafizycznie bezzasadne. Uznaje on jego pozytywność, której nie można zrelatywizować poprzez rozpuszczenie go w systemie metafizycznych racji³⁹. Zło jest konkretem ludzkiej egzystencji, jest rzeczywiste. Doświadczenie nieredukowalności zła oznacza zarazem upodmiotowienie bólu i cierpienia (zło staje się wyłącznie sprawą przeżycia jednostki jako istoty czującej), które nie bierze się z rozumności, lecz z wyróżniającą

³⁶ Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu „wszystko na świecie jest dobre”*, przeł. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, nr 4 (96), s. 325.

³⁷ *Ibidem*, s. 326, 328.

³⁸ Wolter, *Wszystko jest dobre*, [w:] *Słownik filozoficzny*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015, s. 118. Wolter wskazuje również na niezgodność systemu Leibniza, w którym „Bóg [...] wybrał z konieczności najlepszy z możliwych światów”, z dogmatem grzechu pierwotnego, „przecież – argumentuje – nasz padół, po popełnieniu grzechu, nie jest najlepszym na świecie”, *ibidem*, s. 116.

³⁹ U Woltera można znaleźć jeszcze inny zarzut – Bóg nie dał ludziom wiedzy koniecznej dla właściwego zrozumienia Objawienia: „Potrzeba Boga, który przemówi do ludzi./ On jedynie potrafi swe dzieła tłumaczyć”, Wolter, *Poemat...*, s. 330. Zarzut ten podjął i rozwinął Nietzsche, zob. F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Mediasat Group, Warszawa 2005, s. 252 (*Wysłuszony*).

człowieka wrażliwości: „Kiedy człowiek nękany plagą tak straszliwą,/ Jęknie: nie pycha to jest, lecz wrażliwość [...], ja żyję i czuję [...] Zaś nerwów delikatnych odczucia zostały/ Skazane na cierpienia [...]”⁴⁰.

Wrażliwości tej Wolter nadaje sens etyczny – „Szanuję mego Boga, ale kocham ludzi”⁴¹, i właśnie w tej perspektywie etycznej, obok epistemologicznej, poddaje krytyce teodyceę, oskarża Boga, któremu przeciwstawia prawo jednostki do własnego, samodzielnego przeżywania świata. Przyjęcie tej perspektywy wyklucza i unieważnia klasyczną, metafizyczną problematykę wolności woli w jej relacji do woli boskiej, nieuchronności zła z powodu metafizycznej skończoności człowieka, etc. Niewątpliwie właśnie wzrastająca wrażliwość moralna wieku, nie zaś sam fakt trzęsienia ziemi – na gruncie deistycznej teodycei uznany za naturalny, za składową ładu fizycznego⁴² (odniesienie doń pojawia się w poemacie Pope’a) – była decydująca dla postawy Woltera. Wrażliwość tę, na gruncie tezy o moralnej autonomii człowieka artykułował właśnie Rousseau, choć, jak zobaczymy, w otwartej i konfundującej polemice z Wolterem.

Zauważmy, że była ona zgodna z humanitaryzmem epoki, choć u Woltera miała ona zapewne sens ponadhistoryczny, odniesiony do niezmienniej kondycji człowieka; Rousseau nadaje jej sens historyczny, wiążąc ją z procesem wyobcowania człowieka z natury i wykształcenia się jego wyobraźni i świadomości, właśnie świadomości dobra i zła: „[z]ło zaś szczegółowe zawiera się w uczuciu istoty cierpiącej. Uczucia tego człowiek nie otrzymał od natury,

⁴⁰ Wolter, *Poemat...*, s. 326, 327, 331.

⁴¹ *Ibidem*, s. 326.

⁴² Zob. S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 37–39.

lecz sam w sobie stworzył” (E, II, 111)⁴³. Założeniem stanowiska Rousseau jest więc wykształcenie się ogólnej, psychofizycznej wrażliwości człowieka wskutek cywilizacyjnego procesu jego denaturalizacji i osłabienia jego sił witalnych – wszak człowiek stał się „słaby, lękliwy [...] a miękki i zniewieściały tryb życia do reszty go rozhartowuje, odbierając mu i odwagę, i siły” (RN, 151). Motyw ten jest wspólny Rousseau i teoriom dekadencji.

Stwierdzając nieredukowalność zła wobec rzekomej dobroci Boga, Wolter nie popada jednak w manicheizm, którego pokusę (ucieleśnianą przez postać Martina z *Kandyda*) odczuwał już wcześniej⁴⁴; nie ucieka przed nią, jak Bayle, w wiarę; nie głosi, jak odrzucający uniwersalną, metafizyczną przyczynowość Hume, obojętności natury na świat ludzkich wartości. Uznając, że zła nie sposób racjonalnie wyjaśnić, a tym samym pogodzić z istnieniem Boga (z jego doskonałością i zarazem wszechmocą), ostatecznie

⁴³ Świadomość ta stanowiła przejaw procesu wzrastającej wrażliwości ludzkiej, tematyzowanej przez różne dyskursy XVIII wieku i przełomu XVIII/XIX wieku – biologiczno-fizjologiczny (Brown), estetyczno-kulturowy (Schlegel), antropologiczno-kulturowy (Novalis) – w której Nietzsche widział wytwór nowożytnych procesów indywidualizacji związanych ze wzrastającą separacją człowieka od świata i z rozdzieleniem istnienia ludzkiego w następstwie procesów racjonalizacji społeczno-ekonomicznej, skutkujących oderwaniem się świadomości ludzkiej od jej bytowych podstaw. W jej wymiarze etycznym wiązał ją z postępującymi antropologicznymi, humanistyczno-humanitarnymi tendencjami XVIII i XIX wieku (w tym właśnie z Rousseau), z postępującym postoświeceniowym wyemancypowaniem się egalitarnej moralności postchrześcijańskiej z jej tradycyjnych, religijno-teologicznych form.

⁴⁴ R.H. Popkin, *Manicheism in the Enlightenment ...*, s. 44.

ucieka się do „niewiedzy” co do znajomości ostatecznych przyczyn⁴⁵. Przed jej konsekwencjami egzystencjalnymi, „rozpaczą” i „udręką”, chroni się za enigmatyczną deklaracją nadziei na lepsze jutro. W *Kandydzie*, o którym Rousseau sądził, że jest odpowiedzią na jego *List do Woltera*, rozwiązaniem staje się swego rodzaju praktyczny, zminimalizowany optymizm wyrażający się w postulacie „uprawiania własnego ogródka”⁴⁶, poniekąd przypominający przedstawiony w *Emilu* projekt ograniczonego zaangażowania w świat społeczny⁴⁷.

⁴⁵ Cassirer utrzymuje jednak, że „zasadniczo postawa Woltera wobec życia pozostała prawie niezmienna od młodości. Teraz, tak jak wcześniej, łączył najostrzejszy sceptycyzm z decydującą afirmacją świata i życia”, E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 80, zob. s. 78–81. Na dwoistość i niekonsekwencję postawy Woltera zwraca też uwagę Vyverberg podkreślając, że całą jego twórczość, niezależnie od przesunięcia pewnych akcentów w jej późniejszej fazie, przenika napięcie między racjonalistycznym optymizmem a pesymizmem historycznym i kulturowym, zob. H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 170–188.

⁴⁶ „W ten sposób Wolter, nie oddając się całkowitej rozpacz, opowiada się raczej za ostatecznym wątpliwym co do natury świata, za nie-teoretycznym życiem o ograniczonym działaniu i nieco optymistycznym podziwem dla kosmosu, w nadziei, że jest on ostatecznie dobry w jakimś sensie”, R.H. Popkin, *Manicheism in the Enlightenment ...*, s. 49. Również odrzucający oświeceniowy optymizm Hume nie wykluczał sensowności wysiłków na rzecz poprawienia przez człowieka swego losu, zamiast poddania się fatalizmowi zła stanowiącemu konsekwencję „manichejskiego pesymizmu” Bayle’a, *ibidem*, s. 51.

⁴⁷ M.S. Cladis, *Tragedy and Theodicy. A Meditation on Rousseau and Moral Evil*, „The Journal of Religion” 1995, nr 2 (75), s. 199.

II.2. Krytyka tradycyjnego chrześcijaństwa

Otóż Rousseau szybko przyszło zmierzyć się z kwestią usprawiedliwienia Boga i jego dzieła. Problematykę teodycei podejmuje w kontekście polemicznym, już po napisaniu obu swych pierwszych rozpraw, konkursowych, w których ukazał upadek człowieka. W 1755 r., po ukazaniu się *Rozprawy o nierówności*, odpowiada na *List* Charlesa Bonneta, protestanta, zarzucającego mu z pozycji obrońcy oświeceniowej teodycei⁴⁸, że przedstawione w niej zło ludzkości zaprzecza dobroci Boga i jego dzieła (człowiek jest wszak tworem Boga, społeczeństwo zaś dziełem człowieka). W swym krótkim *Lettre à Monsieur Philopolis* (czyli do Bonneta) Rousseau zarysowuje podstawy swej wersji teodycei, broniąc boskiego porządku świata. Jej pełniejszy kształt wydobyła dopiero jego polemika z Wolterem, dla której bezpośrednim impulsem było ukazanie się *Listu o zniszczeniu Lizbony* – Rousseau pisze *List do Woltera o opatrności* (1756, opublikowany w 1759)⁴⁹. Stanowisko to podejmuje następnie i rozwija w *Wyznaniach wikarego sabuadzkiego z Emila* (1762) oraz w *Liście do arcybiskupa de Beaumont* (1762).

⁴⁸ Bonnet wypisywał doskonalenie się człowieka i bytu w dzieło stworzenia i zachodzącego w nim uniwersalnego postępu, wiążąc z nim dążenie do szczęścia, zob. H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 50–51. Wiązałby się on z oświeceniowymi pomysłami dotyczącymi temporalizacji ładu, zob. B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 321–326.

⁴⁹ Wolter odpowiedział zdawkowym listem, a za właściwą odpowiedź Woltera na swój list Rousseau uznał *Kandydę*, LO, 517–518 [nota].

Dodajmy, że broni go wobec Woltera krytykującego Rousseau z przeciwstawnych pozycji. Najpierw z pozycji ostrożnego obrońcy deistycznie rozumianego ładu moralno-fizycznego – dwa miesiące przed trzęsieniem ziemi w Lizbonie (30 sierpnia 1755 roku) Wolter polemizuje z Rousseau czarnym obrazem rozwoju ludzkości z *Rozprawy o pochodzeniu nierówności* w imię oświeceniowej wiary w stopniową racjonalizację stosunków społecznych; *Rozprawę* określa jako „nową książkę przeciwko rodzajowi ludzkiemu”⁵⁰. Następnie, po trzęsieniu ziemi w Lizbonie, z pozycji krytyka teodycei, ład ten kwestionującego. Najpierw więc krytykuje Rousseau za pesymistyczny obraz historii i współczesności, następnie zaś za obronę teodycei. Jeśli jednak Wolter częściowo przewartościował swe poglądy, to Rousseau swoich nie zmienił, podtrzymując swoje stanowisko zarysowane wyjściowo w polemice z Bonnetem – w niczym nie naruszało ono jego wyjściowego poglądu o radykalnym złu historii.

Na pierwszy rzut oka mogło ono jawić się jako paradoksalne w tej mierze, w jakiej właśnie z jednej strony Rousseau ukazuje radykalne zło historii, głosząc upadek człowieka w świecie współczesnym, z drugiej zaś w planie metafizycznym broni doskonałości stworzenia, boskiego porządku świata. Rousseau chce zatem uzgodnić pesymistyczny obraz historii z optymizmem chrześcijańskiej metafizyki. Nic więc dziwnego, że obrona teodycei przez Rousseau została odebrana dwuznacznie – „zarówno obrońcy tradycyjnej wiary, jak i jej przeciwnicy widzieli w nim nieprzejednanego wroga”⁵¹. Z jednej strony Rousseau odrzuca

⁵⁰ Wolter, *Do Pana Jana Jakuba Rousseau w Paryżu*, przeł. J. Guranowski, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia...*, s. 111.

⁵¹ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 57.

grzech pierwotny i tradycyjną, kościelną postać religii, toteż pod groźbą aresztowania musi uciekać z Francji, *Emil* natomiast zostaje publicznie potępiony i spalony; z drugiej zaś w obozie *philosophes* *Emil* wywołuje oburzenie swą obroną Opatrzności, przywołaniem tradycyjnej problematyki pośmiertnej kary i nagrody – choć dla Rousseau, do kwestii powrócimy, są one raczej przedmiotem wiary, jeśli nie postulatem etycznym (E, II, 114, 126, zob. 37). W rzeczywistości Rousseau wykracza poza pozycje religijne i po raz pierwszy podnosi „problem zła jako problem filozoficzny”⁵², czyniąc to jedynie w przebraniu religijnym. Szukając przyczyn zła, staje przed następującym dylematem: skąd zło, skoro jego źródłem nie jest ani Bóg, ani skażona w następstwie grzechu pierwotnego natura ludzka, skoro zatem natura ta, nienaruszona grzechem pierwotnym, jest z istoty dobra?⁵³. Skąd zło w świecie stworzonym przez Boga?

Swego rozumienia teodycei Rousseau broni w ogólnym horyzoncie oświeceniowego deizmu. Z deizmem, jak i z całym oświeceniem, a więc i z jego odłamek materialistyczno-ateistycznym dzieli krytykę historycznego chrześcijaństwa jako religii „sztucznej”, przez którą rozumie chrześcijaństwo dogmatyczno-instytucjonalne z jego dogmatami i rytuałami – jest ono dlań „chrześcijaństwem urzędowym” (W, I, 330), „kultem wyłącznie urzędowym” (LEM, 694), „kramem formulek” (W, II, 146). Przeciwstawia mu „wiarę naturalną” i „kult serca” – „religię bez świątyń, bez ołtarzy, bez obrzędów” (US, 158). Krytyka Rousseau skupia się przede wszystkim na uka-

⁵² S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 41

⁵³ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 73, 75, zob. s. 71–75.

zaniu negatywnych, społecznych następstw tradycyjnego chrześcijaństwa – ocenia je „z punktów widzenia doczesnych i moralnych skutków tych religii” (LAB, 656), nie zaś ich zawartości dogmatyczno-doktrynalnej. Oświeceniową krytykę religii Rousseau pogłębia jednak w tej mierze, w jakiej osłabia jej racjonalistyczne uzasadnienie. Dla Rousseau źródło przesądów religijnych i związanych z nimi namietności nie tkwi jedynie w braku racjonalnego myślenia, w błędach rozumu, lecz przede wszystkim w alienacyjnej dynamice procesów społeczno-historycznych – w „miłości własnej i pysze”, w sztucznych namietnościach, których religia ustanowiona jest „służebnicą” (LAB, 707, 658), a jej dogmaty – wyrazem. Z tych względów z jednej strony służy ona – tak jak nauka i sztuka – podtrzymaniu istniejącego, opartego na panowaniu i nierównościach ładu społecznego, z drugiej zaś w swym dogmatyzmie i w swych roszczeniach do racjonalnego, uniwersalnego ugruntowania swych dogmatów stanowi źródło konfliktów i wojen religijnych, dopuszczając się „krzywd najokrutniejszych”: „czyż jest coś bardziej odrażającego niż nadawać niesprawiedliwości i przemocy formę systemu i wywodzić je z boskiego miłosierdzia” (LAB, 658, 678). Religia Boga krwawego, Boga „wojny i walki” jest więc antropomorficznym refleksem ludzkich namietności. Z kolei za dogmatyzację religii, przekształcenie jej w teologię odpowiada „wprowadzenie filozofii czasów minionych do nauki chrześcijańskiej” (OKP, 89). Tezą o skażeniu chrześcijaństwa filozofią grecką, skutkującym zagubieniem chrześcijaństwa autentycznego, Rousseau antycypuje krytykę Kierkegaarda i Szestowa, z ich przeciwstawieniem Jerozolimy Atenom. Rousseau nie chodzi jednak o irracjonalizację i skrajną subiektywizację wiary, lecz o jej przesłanie etyczne.

II.3. Chrześcijaństwo autentyczne

Religia tradycyjna powstała z wyobcowania religii naturalnej, w toku swego rozwoju coraz bardziej kosztnej i starzejąc się instytucjonalnie i dogmatycznie. Swoje rozumienie religii naturalnej jako „religii rodzaju ludzkiego” (LAB, 644) Rousseau rozwija w ramach oświeceniowego deizmu. Łączy go z nim, zwłaszcza z jego nurtem nie-prowidencjalistycznym, odrzucenie autorytetu objawienia, negacja ciągłej opatrności bożej nad światem, a tym samym zasadnicze, stanowiące podstawę deistycznej teodycei przekonanie o istnieniu stworzonego przez Boga i wolnego od jego dalszych interwencji fizyczno-moralnego ładu świata⁵⁴. Deizmowi nadaje jednak orientację etyczną, wychodząc poza jego naturalistyczno-racjonalistyczny charakter. Występując przeciwko chrześcijaństwu historycznemu, przedstawia, podkreśla Cassirer, przejrzystą i jednoznaczną teorię religii, „o wiele bardziej jednolitą i konsekwentną niż nauczanie Rousseau-antropologa, krytyka kultury, filozofa prawa i państwa”⁵⁵.

Źródłem wiary nie jest oparty na objawieniu autorytet Kościoła i całej jego tradycji dogmatycznej (wraz z dogmatem grzechu pierworodnym, ideą odkupienia i wiarą w cuda), za sprawą której „wszyscyśmy się stali teologami, a przestali być chrześcijanami” (OKP, 91), ani wyłączny autorytet Pisma Świętego, którego objawiona treść podatna jest na wiele możliwych, arbitralnych odczytań, stanowiąc źródło sporów i konfliktów oraz oddzielając

⁵⁴ Na temat pojęcia ładu w oświeceniu zob. B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 289–326.

⁵⁵ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe ...*, s. 55, zob. też s. 51.

jednostkę od Boga – „tyle ludzi między mną a Bogiem” (E, II, 134). Nie jest nim też, jak dla wielu myślicieli oświecenia, rozum. Religia nie jest oparta na jakimkolwiek świadectwie zewnętrznym, lecz na świadectwie wewnętrznym, na wewnętrznej pewności – jednostka „odkrywa istnienie Boga we własnym istnieniu”, w swym „osobistym doświadczeniu”, w niczym niezapośredniczonej „wierze indywidualnej”⁵⁶. Jej źródłem Rousseau czyni „głos wewnętrzny”; określa go jako „instynkt”, „uczucie”, „światło wewnętrzne”, „rozum”, „sumienie”. Odwołując się do uczucia, Rousseau odrzuca jednak, jak słusznie podkreśla Cassirer, przypisywane mu później sentymentalistyczno-emocjonalistyczne a nawet mistycyzująco-panteistyczne ujęcie religii⁵⁷, które oznacza subiektywizację i irracjonalizację jej doświadczenia⁵⁸. Wiara jest indywidualna i subiektywna, w tym jednak znaczeniu, że dana jest jednostce bezpośrednio, natomiast jej treść jest uniwersalna – ma być „religią rodzaju ludzkiego”, „jedną religią”⁵⁹ tożsamą z etyczną rozumnością.

⁵⁶ E Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 117, zob. s. 116. Indywidualna pewność stanowi, podkreśla Cassirer, „centralną zasadą protestantyzmu” (*ibidem*, s. 116), który jednak „nie przewyższył radykalnie idei *fidei implicite*” (wiary za pomocą czegoś innego). W przeciwieństwie do protestantyzmu, Rousseau wiąże ją z zasadą etycznej autonomii; w tym względzie poprzedza Lessinga, zob. *ibidem*, s. 119–120.

⁵⁷ Idem, *Rousseau...*, s. 51, 53–54, 57–59.

⁵⁸ „Nie lubię [...] owego mistycznego i obrazowego języka karmiącego serce chimerami wyobraźni i zastępującego prawdziwą miłość Boga uczuciami naśladowującymi miłość ziemską”, powiada Julia w *Nowej Heloizie* (NH/OC, II, 697); prawdziwa miłość oznacza tu właściwe postępowanie, *ibidem*, s. 698–699.

⁵⁹ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe...*, s. 52.

Otóż „głos wewnętrzny” jest dla Rousseau głosem ogólnoludzkiego sumienia, do którego inwokacja jest jednym z najbardziej znanych fragmentów *Wyznania wiary wika-rego sabaudzkiego* z *Emila*: „Sumienie, sumienie! O, ty boski instynkcie, nieśmiertelny głosie z nieba, przewodniku niezawodny istoty ciemnej i ograniczonej, choć wolnej i rozumnej! Sędzio nieomylny dobra i zła, który czynisz człowieka podobnym do Bóstwa! To ty nadajesz naturze naszej doskonałość i sprawiasz, że czyny nasze są moralne. Bez ciebie nie czuję w sobie nic, co by wynosiło mnie ponad zwierzęcość, oprócz smutnego przywileju błędzenia po manowcach, od błędu do błędu, przy pomocy rozsądku bez steru i rozumu bez zasady!” (E, II, 123). Sumienie określa człowieczeństwo, jego etyczną treść i jego miarę.

Utożsamione z „sercem”, jest ono siedliskiem „uczuć moralnych” – religia jest więc dla Rousseau religią moralną, a prawda chrześcijaństwa – prawdą etyczną. Wiara nie opiera się zatem ani na dogmatach, ani na dowodach teoretycznych, nie podlega kryteriom poznawczym, prawdy lub fałszu, lecz etycznym, dobra i zła – sprowadza się właśnie do bezpośredniego przeżycia zawartych w przekazie sumienia treści moralnych. Ufundowana w etyce, urzeczywistnia się wyłącznie w postawie wobec innych, w określonej przez współczucie „miłości bliźniego”. Ma więc sens praktyczno-etyczny: „istota religii polega na działaniu” (LAB, 646), na „praktyce obowiązku” (LEM, 701), który staje się regułą działania: „[d]ążę do takiej tylko wiedzy, która może wpłynąć na moje postępowanie. Co się tyczy dogmatów, które nie wpływają ani na czyny, ani na moralność, a męczą tyłu ludzi, mało się o nie troszczę” (E, II, 151, też NH/OC, II, 698–699). Nie autorytet objawienia jest źródłem etyki, przeciwnie – etyka określa sens wiary: „prawe serce jest główną świątynią Boga” (E, II, 155). Rousseau gotów

jest nawet stwierdzić, że „wraz ze św. Pawłem miłosierdzie wyżej stawiam nawet od wiary” (LAB, 644). Chrześcijaństwo sprowadza do „czystej i prostej religii Ewangelii” (US, 158). Dokonuje jego etycznej humanizacji. Tym samym kwestionuje jego eudajmonistyczny charakter – istotą religii nie jest dążenie do szczęścia-zbawienia⁶⁰.

Choć oparte na instynkcie, spontanicznym uczuciu, sumienie zakłada ludzką wolność i rozumność⁶¹. Gdy Rousseau zrównuje sumienie z instynktem, odnosi je (choć nie zawsze konsekwentnie) do stanu natury, w którym, pod postacią współczucia, działało ono spontanicznie, powodując człowiekiem i czyniąc go pasywnym: „nie ma sumienia człowiek, który z niczym się nie porównywał i nie zna swoich ze światem relacji, [...] ograniczony wyłącznie do instynktu fizycznego jest niczym, jest zwierzęciem” (LAB, 611–612). Tymczasem „sumienie rozwijać się i działać zaczyna dopiero, kiedy człowiek zyskuje światło rozumu” (LAB, 611, też E, I, 54). Wraz nabyciem świadomości przez człowieka uspołecznionego spontaniczna

⁶⁰ Dążenie do szczęścia jest według Cassirera obecne w myśli Rousseau, lecz nie stanowi jej jądra, określonego przez etykę i ideę wolności. Rousseau próbuje, jak jego wiek, pogodzić cnotę ze szczęściem, ale szczęście wiąże z „celem «inteligibilnym»” zamiast czysto zmysłowego; szczęście najwyższe możemy zapewnić tylko poprzez podporządkowanie zmysłów „wolnej osobowości”, w której idei zbiegają się wszystkie ścieżki myśli Rousseau (jego epistemologia, etyka, teoria religii), E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 115–116.

⁶¹ „Kiedy ulegam pokusie, działam pod impulsem świata zewnętrznego, gdy zaś czynię sobie z tego zarzuty, słucham swojej woli. Nałogi czynią mnie niewolnikiem, a sumienie człowiekiem wolnym. Poczucie wolności zanika we mnie jedynie wtedy, gdy tak nisko upadam, że głos duszy jest ostatecznie zagłuszony przez dążności ciała”, E, II, 108.

władza sumienia przekształca się w świadomie i w sposób wolny podjętą zasadę postępowania: „W ten sposób zasada moja, aby polegać bardziej na zmysłach niż na rozumie, zostaje potwierdzona przez sam rozum” (E, II, 95). Przekształca on jedynie naturalny impuls w powinność, w swobodnie narzucony sobie obowiązek: „Nie; sumienie nie mówi nam niczego o prawdzie rzeczy, raczej o regułach naszych obowiązków; nie dyktuje nam, co mamy myśleć, lecz co mamy czynić; nie uczy nas poprawnie rozumować, lecz postępować słusznie [...]; oto prawdziwy kult, jakiego żąda od nas Bóg” (NH/OC, II, 698). Powinności sumienia Rousseau nie zakorzenia więc w rozumie teoretycznym, gdyż, pamiętamy jego krytykę rozumu, sama „sztuka rozumowania nie jest bynajmniej rozumem; często jest jego nadużyciem” (LM, 558). Sumienie, nie zaś wiedza, stanowi o rozumności człowieka. W tym sensie, i jest to krytyka racjonalizmu *philosophes*, „sumienie jest to najdoskonalszy filozof” (E, II, 297). Dlatego też, dodajmy, w *Emilu* dla jego wychowawcy „rozwój świadomości refleksyjnej stanowi fazę pośrednią między dziecięcym stadium bezpośrednich doznań a odkryciem *zmysłu moralnego*, który będzie wyższą syntezą, łączącą bezpośredniość instynktu z wymogiem duchowym pobudzonym przez refleksję”⁶².

Etyczne uzasadnienie chrześcijaństwa „ograniczonego do czystego wewnętrznego kultu Boga najwyższego i do wiecznych obowiązków moralności” (US, 158) pociąga za sobą kilka zasadniczych konsekwencji. Po pierwsze, etyka określa wiarę chrześcijanina, który kierując się naturalnym, „mimowolnym sceptycyzmem”, w „sprawach wiary chce wiedzieć tylko to, co może zrozumieć i co jest ważne dla jego postępowania”, co jest „konieczne do tego, żeby

⁶² J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkość*, przeł. S. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000, s. 247.

być dobrym człowiekiem” (LAB, 693, 644). Objawienie zostaje przyjęte tylko ze względu na ewangelicznego „ ducha ożywiającego jej [religii – P.P.] moralność” (LAB, 692). Ze względu na nią Rousseau odrzuca dogmat grzechu pierworodnego, kar wieczystych, a także predestynacji⁶³: „Czyż Bóg miłosierny taką wymierzył karę biednemu nieszczęśnikowi, który dał się skusić? Jakże nienawidzę tej odbierającej wszelką nadzieję doktryny naszych okrutnych teologów! Gdybym choć przez chwilę uległ pokusie, aby się z nią zgodzić, poczułbym się bluźniercą” (LAB, 617). Po drugie, Rousseau kładzie nacisk na bezinteresowność wiary i wynikających z niej postępków, wartość etyczną działania mierzy jego intencją: „czyniłem, nie myśląc o Tobie, dobro, które jest Ci miłe” (LO, 540). Postępujemy, i Rousseau występuje tu przeciwko religijnemu instrumentalizowaniu etyki, ze względu na dobro innych, a nie ze względu na osiągnięcie zbawienia: „upodobanie w dobru jest nagrodą za czynienie dobra” (E, II, 125); „wewnętrznym poczuciem” jest również kara (sami jesteśmy „swoimi katami”) (zob. E, II, 114–120). Po trzecie, nadając chrześcijaństwu sens etyczny, Rousseau akcentuje rolę Jezusa – „Mistrza mego”, „boskiego Nauczyciela” – który ma być jedynym „arbitrem” i pośrednikiem między ludźmi (LAB, 646) i który, nauczając „zasad moralnych”, głosił „naukę o pokoju, zgodzie i miłosierdziu”, a „niewiele zajmował się dogmatami, z naciskiem natomiast podkreślał powinności człowieka” (LAB, 676, 644). Po czwarte, „głos sumienia” jest dany każdemu, „mówi do wszystkich serc”; niezależnie od wiedzy, „możemy być ludźmi nie będąc uczonymi” (E, I, 124, 123) – to przejęta przez Kanta etyczna podstawa egalitaryzmu roussoistycznego.

⁶³ W jej kontekście mówi o „twardej teologii”, która „mnie przerażała”, W, I, 345.

Dodajmy, że pewna połowiczność myśli religijnej Rousseau widoczna jest również – zasygnalizujemy na razie tę kwestię – w rozumieniu społeczno-politycznych funkcji religii. Poza wymiarem indywidualnym, ma ona dla niego znaczenie społeczne, ma być religią obywatelską i narodową, jako „religia obywatela” niekoniecznie zgodną z „religią człowieka”. Ponieważ istotą religii są „zasady ogólne i wspólne wszystkim ludziom” (LAB, 659), religie różnić się mogą jedynie w odniesieniu do kwestii teologiczno-doktrynalnych i form kultu; z tego względu tolerancja obejmuje dziedzinę teologii, nie zaś praw.

Koncepcję religii Rousseau, opartą na jej etycznym rozumieniu, podjął Kant; Cassirer przypisuje Rousseau Kantowską „etyko-teologię”, mówi wręcz o wypływającej z wolności „etycznej teologii”⁶⁴. Trudno jednak przypisać Kantowi koncepcję Rousseau, można mówić wyłącznie o jej rozwinięciu i radykalizacji. Rousseau od Kanta odróżniają dwie kwestie i ich niejednoznaczne rozwiązanie – z tego względu jego myśl sytuje się na przecięciu deizmu i kantyizmu, w sferze niedookreślenia relacji między człowiekiem i Bogiem, etyką i wiarą, sumieniem i Bogiem. Pierwsza kwestia dotyczy napięcia między postulatem etycznej bezinteresowności wiary a przypisanym człowiekowi dążeniem do indywidualnego szczęścia i zbawienia, a zatem między eudajmonistycznym wymiarem wiary a jej wymiarem etycznym⁶⁵. Napięcie to Kant

⁶⁴ E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe...*, s. 54, zob. s. 54–60.

⁶⁵ Oczyszczając chrześcijaństwo z treści doktrynalnych czy też zasadniczo ograniczając ich zasób, przypisując Chrystusowi i jego nauce znaczenie etyczne, Rousseau toruje niewątpliwie drogę nurtowi chrześcijaństwa filozoficznego, który nadawał mu orientację etyczną i koncentrował się na obrazie Jezusa. Chodzi o Kanta, Tolstoja, w pewnej mierze Dostojewskiego, a także

usunie, eliminując konsekwentnie z doświadczenia moralnego dążenie do szczęścia. Rousseau tkwi więc jeszcze w paradygmacie deizmu oświeceniowego, lecz zarazem się z niego wyłamuje swym wyraźnym pre-kantyzmem. Eudajmonistyczny rys Rousseau „religii człowieka” odsyła jednak do idei nieskończoności i nieśmiertelności duszy, a także zbawienia dla wszystkich „działających w dobrej wierze” (LO, 540), wyklucza jednak piekielne potępienie grzeszników. Otóż, i to druga kwestia, u Rousseau nie jest do końca jasny ich status, etyczny (jak u Kanta) lub metafizyczny. Podsumowując: czy moralna treść wiary funduje wiarę w istnienie Boga, czy też przeciwnie? Ambiwalencję tę wyraża choćby enigmatyczne twierdzenie, że „prawe serce jest główną świątynią Boga” (E, II, 155). W myśli Rousseau Baczko zasadnie dostrzega antynomię „subiektywizmu i indywidualizmu religijnego” oraz religijności zorientowanej na ład⁶⁶. Z jednej strony idea nieskończoności jest „wymogiem moralnym”, odciąża człowieka od zła ziemskiego, rozszerza jego wolność i daje mu oparcie, Rousseau zaś redukuje religię, Boga oraz doświadczenie świętości do przeżycia subiektywno-moralnego. Z drugiej, w jego myśli dominuje przekonanie o istnieniu ładu moralnego, w doświadczeniu moralnym nie tworzonego,

o przedstawiony przez Nietzschego obraz Jezusa jako jedynego chrześcijanina przeciwstawionego całej tradycji chrześcijańskiej fałszującej doktrynalnie jego życie i jego praktyczną, ewangeliczną naukę. Tak jak Rousseau, podkreślali oni bezinteresowny charakter wiary chrześcijańskiej, jednakże, w przeciwieństwie do eudajmonizmu Rousseau, jako sprzeczne z nią odrzucali idee zbawienia i wiary w nieśmiertelność duszy, widząc w nich przejaw jednostkowego egoizmu, teologiczny wyraz dążenia do zachowania osobniczej tożsamości i do szczęścia.

⁶⁶ B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 427–428.

lecz odsłanianego⁶⁷. Z ideą ładu koresponduje idea Boga jako twórcy ładu moralnego, i właśnie ona odróżnia myśl religijną Rousseau od oświeceniowego, naturalistycznego deizmu, w którym Bóg praktycznie znika – dla Rousseau Bóg nie jest deistycznym zegarmistrzem, lecz centrum ładu świata, z którym jednostkę łączy więź emocjonalno-moralna i w przeżyciu którego aspiruje ona do boskości i ład ów współtworzy⁶⁸. Bóg jest obecny i moralnie dany w świecie, lecz w niego nie interweniuje. Zapewne w tym znaczeniu Rousseau nazywa swą religijność „prawdziwym teizmem”. Wyjście poza deizm jest więc dwojakie; poprzez etykę – w stronę Kanta, i poprzez metafizykę, w stronę tradycji idealistycznej.

A jednak w dziele Rousseau zaznacza się silnie ruch podważania idei ładu moralno-fizycznego, zarówno w jej wersji deistyczno-oświeceniowej, jak i w obecnej u niego wersji teistycznej, nieprowidencjalistycznej. Dokonuje się on w obszarze epistemologicznego uprawomocnienia i statusu teodycei.

II.4. Epistemologiczne podstawy deizmu

W przeciwieństwie do klasycznych deistów i Leibniza, na którego w swej obronie teodycei Rousseau się powołuje⁶⁹, odrzuca on możliwość ufundowania wiedzy o „pięknie moralnym i ładzie intelektualnym na świecie” (LM, 572) na podstawach empiryczno-racjonalnych, tj.

⁶⁷ Zob. *ibidem*, s. 427–445.

⁶⁸ Zob. *ibidem*, s. 445–458.

⁶⁹ S. Neiman, *Evil in Modern Thought ...*, s. 40.

na nauce. Ogólnie rzecz biorąc, przeciwstawia się zarówno racjonalistycznemu aprioryzmowi i wiedzy abstrakcyjnej, jak i sensualizmowi. Jak pamiętamy, odmawia wartości poznawczej wiedzy empiryczno-racjonalnej, przypisuje jej charakter praktyczny – służy ona zasadniczo samozachowaniu człowieka, lecz nie jego doskonaleniu moralnemu. Rousseau wprost ukazuje subiektywistyczno-relatywistyczne konsekwencje sensualizmu. Bliższy jest w tym względzie sceptycyzmowi i krytycyzmowi Bayle’a, Pope’a, Hume’a lub późnego (krytycznego wobec teodycei) Woltera.

Wiedzę o ładzie świata Rousseau opiera, co prawda, na wiedzy rozumnej, przypisuje jej jednak wyłącznie walor prawdopodobieństwa (LO, 538). Jest ona wiedzą prawdopodobną, wspartą na rozumowaniu hipotetycznym wychodzącym od danych zmysłowych oraz „głosu rozsądku i sumienia” (E, II, 92). Tak ograniczone doświadczenie przede wszystkim pozwala wnosić – w opozycji do oświeceniowego materializmu i determinizmu oraz oświeceniowego spinozizmu⁷⁰ – o koniecznym istnieniu pierwszej przyczyny ruchu materii nieożywionej, o niematerialnej woli – woli „mądrej i potężnej”, poruszającej wszechświatem i ustanawiającej „system świata, tak doskonałe urządzone”, „niezmienny ład” z właściwą mu „harmonią i symetrią” (E, II, 103, 105, 111). Wiedza ta dotyczy fizycznego aspektu ładu świata. Rousseau przeciwstawia go „pomieszaniu i bezwładowi” – „chaosowi” w świecie ludzkim (E, II, 105).

Na tym jednak kończą się, według Rousseau – idącego w tym za myślą oświeceniową – poznawcze możliwości rozumu ograniczonego do zmysłów, który, stając wobec ogromu i tajemnicy świata, musi pozostawić

⁷⁰ Zob. J.I. Israel, *Radical Enlightenment ...*, s. 718–719.

nierozwiązanymi kwestie metafizyczne dotyczące np. „Istoty Najwyższej” i jej „niepojętej tajemnicy” (E, II, 131) („nie jest [...] dane zgłębić Bóstwa”, E, II, 104), celu świata, istoty duszy – choć mamy poczucie jej istnienia, a dzięki niej i pamięci odczuwamy „ciągłość swego ja” (E, II, 113) – czy możliwości wzajemnego oddziaływania duszy i ciała (E, II, 72, 98, 115). Nie chodzi już jednak o poznawcze znaczenie „nieudolności ludzkiego rozumu” (E, II, 90), lecz o przeżycie egzystencjalne, odpowiadające moralnemu zaangażowaniu w świat. Wobec niepojętości świata – to motyw pascalski, obcy oświeceniowo-deistycznej wizji świata – człowiek odczuwa lęk i przerażenie. Rousseau podkreśla skończoność istnienia ludzkiego. I choć argument ze skończoności i niewiedzy służy mu niekiedy do ucieczki – ze względów poznawczych, a może i taktycznych – od podjęcia trudnych i niewygodnych kwestii dotyczących teodycei i religii, to jednak podkreślenie skończoności człowieka wskazuje, niekiedy wbrew intencji Rousseau, na ułomność porządku świata i wiąże się nierozzerwalnie z jego zasadniczym przekonaniem o autonomii człowieka i zarazem jego zagubieniu w ogólnym łańdżu świata.

Wyższość nad światem – to kolejny motyw pascalski w dziele Rousseau – zapewnia człowiekowi jego samoświadomość, wolność i moralna natura – i w tym względzie Rousseau przeciwstawia się monistycznemu naturalizmowi oświecenia. Odchodzi od właściwej klasycznemu deizmowi, reprezentowanej między innymi przez Helwecjusza oświeceniowej wersji łańcucha bytów, ciągłej gradacji bytów (wedle Helwecjusza człowieka oddziela od zwierzęcia tylko różnica stopnia). Człowiek nie jest jedną substancją, lecz dwoma, nie wyczerpuje się, wbrew myśli oświeceniowej, w dążeniu do samozachowania i po-

dleganiu naturalnym dążeniom (zob. E, II, 7), posiada nieśmiertelną duszę i jest niezbywalnie wolny. Ze względu na swój rozum, „wzniosłą ideę duszy” oraz wolną wolę człowiek zajmuje w świecie uprzywilejowane miejsce – jest „królem planety” (E, II, 104).

Rousseau uznaje zatem – choć pospiesznie przypisuje Bogu, obok „Rozumu, Siły i Woli”, atrybut „Dobroci” (E, II, 103) – że z samej wiedzy o fizycznym ładzie świata nie sposób wnosić o istnieniu ładu moralnego, a tym samym określić moralnego wymiaru ludzkiego istnienia. Dla rozumu teoretycznego świat jest wyzuty z wartości i aksjologicznie obojętny – „[p]rózne są wysiłki oparcia cnoty na samym rozumie” (E, II, 125). Wiedza o istnieniu ładu moralnego wymaga innej, pozateoretycznej podstawy. Rousseau znajduje ją w prerefleksyjnej samoświadomości ludzkiej, z którą wiąże aktywny charakter poznania (zob. E, II, 92–95). Jest ona niezależna od świata, lecz w swej aktywności – w przeciwieństwie do *cogito* kartezjańskiego – zależna od napływających z zewnątrz doznań, a więc dana wraz ze światem⁷¹. Dostarcza ona pewności istnienia

⁷¹ Rousseau przejmując sensualizm Condillaca, odnosi go jednak wyłącznie do doświadczenia zewnętrznego, natomiast do wewnętrznego związany z empiryzmem asocjacionizm już się nie stosuje. Świadomość ludzka nie jest pasywna, lecz aktywna, doznania nie są odbierane przez nią biernie, lecz zakładają jej aktywność, która, tak jak i *ja* w ogóle, nie bierze się z doznań, lecz wypływa z woli i uczucia (moralnego). Oparta na nich aktywność jest aktywnością sądzenia, oceniania oraz wyboru, związana jest ze zdolnością porównywania (E, II, 92–95, zob. E. Cassirer, *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, przeł. z franc. A. Rink, Dinter, Köln 1998, s. 80–81, też idem, *Rousseau, Kant...*, s. 53–54). Świadomość jest więc źródłowo samoświadomością praktyczno-poznawczą, tożsamą z poczuciem siebie. Poczucie to, niewywiedliwe z doznań i niesprowadzalne

wyrażającej się w powstającym wraz z napływem pierwszych wrażeń zmysłowych „poczuciu wewnętrznym”, tożsamym z „bezpośrednim poczuciem swego istnienia” (E, II, 91, 93) – „pierwej czujemy, a później poznajemy”, człowiek jest przede wszystkim „istotą wrażliwą” (LO, 535). Prerefleksyjna świadomość jednostki jest pierwotną świadomością moralną, daną wraz z sumieniem. Właśnie sumienie otwiera na Boga, jest „poczuciem Boga” – Rousseau mówi wręcz o „dowodzie poprzez uczucie” (LO, 539) – kwalifikującym go dopiero jako „Dobroć” i otwierającym człowieka na moralny ład świata: „prawdziwych zasad optymizmu niepodobna wywieść ani z cech materii, ani z mechaniki wszechświata, lecz tylko, poprzez

do aktów myślowych i sądów, jest zarazem poczuciem spontaniczności woli i teźże świadomości; aktywność samoświadomości jest więc świadomością wolności (dobrowolność ruchów ciała) – „Skoro więc człowiek jest wolny w swoich czynach, może on postępować samodzielnie” (E, II, 109). Ludzkie *ja* wznosi się ponad porządek natury. W swej refutacji sensualizmu Rousseau jest bliski Leibnizowi z *Nouveaux Essais*, które ukazały się jednak dopiero w 1765 roku, a więc trzy lata po *Emilu* (zob. E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 111–114). Sturma uznaje natomiast, że u Rousseau właściwa świadomości władza sąđenja umożliwia, tak jak u Kanta, samo łączenie doznań, a nie tylko ich porównywanie. Tak jak dla Kanta, tak dla Rousseau świadomość łączenia i porównywania doznań jest warunkiem świadomości rzeczy zewnętrznych oraz samoświadomości. W przeciwieństwie do *cogito* kartezjańskiego, samoświadomość nie jest wytworem substancji-duszy, lecz samej aktywności myślenia. Odkryciem tym, ideą syntetycznej jedności świadomości, Rousseau wpływa zasadniczo na myśl Kanta i idealizm niemiecki. D. Sturma, *Jean-Jacques Rousseau*, C.H. Beck, München 2001, s. 95–96, zob. 93–97; zob. też B. Baczko, *Rousseau...*, s. 283–393.

wnioskowanie, z doskonałych cech Boga” (LO, 535). Jak pamiętamy, sumienie nie tworzy, lecz odsłania istniejący ład świata, „tylko [...] światło rozumu pozwala człowiekowi odkryć ład i tylko wówczas, gdy ład pozna, sumienie skłania go do umiłowania ładu” (LAB, 611). Ład ten, i Boga jako jego centrum, człowiek chwyta w jednym akcie moralno-poznawczym.

Ufundowane w samoświadomości moralnej poczucie ładu moralnego i Boga dostarcza ostatecznej miary poznaniu racjonalnemu, pozwalając ocenić wartość opartych na prawdopodobieństwie przekonań metafizycznych, które „posiadały pewien, choć niejednakowy, stopień prawdopodobieństwa, tak że poczucie wewnętrzne godziło się lub nie godziło na nie w różnej mierze” (E, II, 91). W duchowym oświeceniu⁷² związanym z „wewnętrznym głosem” sumienia „rozum niepewny swych zasad” (LM, 582) znajduje swą pierwszą, nieomylną zasadę; wychodząc od niej, rozwija świadomą swej ograniczoności wiedzę o boskim ładzie świata i pozwala uznać tylko takie twierdzenia, które „z nieodpartą koniecznością wynikają z pierwszych” (E, II, 92). Wówczas dopiero można dopełnić kosmologiczno-fizyczny wymiar stworzonego przez Boga porządku bytu o jego wymiar moralny, uczynić ład fizyczny również moralnym.

W tym znaczeniu deizm Rousseau jest „deizmem etycznym” (Neiman). Wraz z Pascalem Rousseau protestuje przeciwko kartezjańskiej redukcji Boga do fizyko-kosmologicznego wymiaru jego istnienia, zarazem

⁷² Na epistemologiczne znaczenie oświecenia umysłu zwraca uwagę R. Douglas, *Free Will and the Problem of Evil. Reconciling Rousseau's divided Thought*, „History of Political Thought” 2010, nr 4 (31), s. 652–655.

wykracza poza oświeceniowo-deistyczną, eliminującą rolę Boga i opartą na poznaniu empiryczno-racjonalnym próbę połączenia ładu fizycznego i moralnego. Gwarancję ich jedności i obecności w niej Boga Rousseau znajduje w sercu. Nie jest to już, jak u Pascala, serce ożywiane przez łaskę, lecz serce moralne, suwerenne w swych prawach. Ideę tę rozwinie Kant w swej krytyce rozumu praktycznego⁷³, ujednoznacznia ją w tej mierze, w jakiej właśnie w imię ugruntowania jego bezinteresownego charakteru, uwolnienia go od eudajmonistycznej domieszki, rozróżni konsekwentnie porządku: poznawczy, odniesiony do świata fizycznego, i moralny, by na moralnym oprzeć metafizyczny.

II.5. Deizm etyczny a zło

Jak na gruncie opartego na probabilistyczno-moralnych podstawach deizmu etycznego i właściwej mu teodycei Rousseau usprawiedliwia istniejące zło? Świat w całości uznaje za dobry. Koryguje przy tym teodyceę Pope'a w tej mierze, w jakiej jej podstawową tezę: „wszystko jest dobrze” (u Pope'a występuje: „wszystko jest dobre”) zastępuje „twierdzeniem ściślejszym”: *„całość jest dobrem albo wszystko jest dobre dla całości”* (LO, 535). Twierdzeniem tym nawiązuje do kosmologicznego charakteru teodycei Leibniza, uznaje bowiem, że świat jest najlepszy z możliwych – w polemice z Wolterem stwierdza, lecz w odniesieniu do ładu fizycznego, że świat nie mógłby być inny. Toteż naturalny charakter zła nie narusza, w konsekwencji,

⁷³ Por. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe...*, s. 11–64.

dobroci Boga, lecz wynika z samej natury istnienia: zło to staje się koniecznym składnikiem całości, „przyczynia się do harmonii powszechnej” (LAB, 637). Rousseau uznaje je więc za relatywne, co pozwala mu – w tym względzie pozostaje również pod wpływem stoicyzmu – znaturalizować i usprawiedliwić dotykające ludzi zło fizyczne⁷⁴. Bierze się ono z samej istoty „materii obdarzonej wrażliwością” (LO, 522), jest konieczne ze względu na całość, toteż „indywidualne nieszczęście przyczynia się do ogólnego dobra” – Bóg „może więc, mimo swej dobroci, a raczej właśnie poprzez swą dobroć, poświęcić coś ze szczęścia jednostek dla zachowania całości” (LO, 534, 533). Cierpienie jednostki może więc być konieczne dla zachowania całego gatunku ludzkiego, a cierpienie dotykające tego ostatniego – konieczne dla zachowania możliwego życia podobnych nam istot na innych planetach (argument ten znajdujemy też u Leibniza) (LO, 533–534). Rousseau wskazuje też na pozytywną funkcję bólu fizycznego, przypisuje mu funkcję sygnału choroby – „ostrzeżenia”, „znaku, że maszyna się popsuła” (E, II, 110), a także znaczenie pedagogiczne (zob. E, I, 66). Natomiast śmierć w stanie natury jest raptowna i niedolegliwa, niekiedy uwalnia od cierpień (E, II, 126), zwłaszcza w potęgującym je stanie społecznym, toteż w wypadku mędrca mogą one usprawiedliwiać samobójstwo (LO, 526). Odnosząc przekonanie o pozytywnym znaczeniu bólu fizycznego i śmierci zarówno do stanu natury, jak i do stanu cywilizacyjnego, Rousseau uznaje jednak, że w stanie natury ból jest rzadszy i mniej dolegliwy, ogranicza się bowiem do terażniejszości.

⁷⁴ „Rousseau nigdy nie przywiązywał wagi do problemu zła fizycznego”, E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*..., s. 71.

Sytuacja zmienia się wraz z pojawieniem się refleksji i zła moralnego jako następstw procesu uspołecznienia. Rousseau gotów jest wówczas uznać cierpienie za nieusuwalne i dominujące w życiu ludzkim: „Zawsze więcej cierpień niż radości [...]. Szczęśliwość człowieka na ziemi jest zatem tylko stanem negatywnym; mierzyć ją należy najmniejszą ilością bólu” (E, I, 70). W stanie społecznym szczęście jest negatywne, cierpienie pozytywne. Zgodnie z tym, poprzedzającym pogląd Schopenhauera przekonaniem, Rousseau przypisuje bohaterom *Nowej Heloizy* następującą regułę: „pierwszym krokiem ku dobru jest powstrzymanie się od zła, pierwszym krokiem ku szczęściu jest nieobecność cierpienia”, czy też: „najwznioślejszym trudem jest nie tyle świadomość dobra, ile niewyrządzanie nigdy zła” (NH, 324,138). Nic dziwnego, że podbijając ten pesymistyczny ton, Rousseau-moralista może w śmierci widzieć siłę ocalającą i, paradoksalnie, pozwalającą żyć – „konieczność śmierci jest dla mędrca jedynie racją do znoszenia trudów życia”, inaczej bowiem, „gdybyśmy byli nieśmiertelni, byłibyśmy istotami bardzo nieszczęśliwymi”, nieśmiertelność, tu na ziemi, byłaby wyłącznie „smutnym darem” (E, I, 73, 72). Swym stoicyzmem Rousseau osłania zatem istnienie zła fizycznego.

W ogólnym bilansie, czyli „zgodnie [...] ze zwykłym biegiem rzeczy”, życie jest godne afirmacji, ponieważ – Rousseau przeciwstawia się tu Erazmowi oraz, *avant la lettre*, Kantowi – pomimo nieuniknionego charakteru zła, większość ludzi woli żyć niż nie żyć (argument ten jest obecny też u Leibniza), gotowa byłaby powtórzyć swoje życie takim, jakim ono było, nawet jeśli za swe cierpienie nie uzyskuje się żadnego zadośćuczynienia (LO, 524–526). Jak pamiętamy, dla Rousseau samozachowanie

jest „zobowiązaniem” (E, II, 8). W przeciwnym wypadku „apatia i rozpacz zawładnęłyby szybko większością z nas i rodzaj ludzki długo przetrwać by nie mógł” (LO, 525). „Pełne słodczy poczucie egzystencji” jest więc dla Rousseau silniejsze od deprymującej mocy zła.

Czyniąc zło fizyczne nieuchronną składową porządku metafizyczno-kosmologicznego, Rousseau zarazem jednak minimalizuje jego zakres i siłę w odniesieniu do stanu natury, wszak nie do takiego stopnia, by nie miało ono spowodować wyjścia z niego rodu ludzkiego. Jego dominującą część denaturalizuje bowiem i uznaje za następstwo zła moralnego, nieobecnego w stanie natury i korumpującego naturę ludzką: „większość naszych nieszczęść fizycznych to również nasze dzieło” (LO, 522). Co więcej, w ferworze swej gwałtownej krytyki stanu społecznego uznaje nawet, że „zło fizyczne bez naszych nałogów byłoby niczym [...]”, że „właśnie nałogi czynią nas na nie wrażliwymi” (E, II, 110–111). W tym duchu uznaje, że większość chorób fizycznych stanowi następstwo rozwoju cywilizacji „sztucznych namiętności”, wywołujących również odpowiadający za nie, chroniczny dyskomfort psychiczno-egzystencjalny⁷⁵. Doznawanie ich zła staje się coraz bardziej dolegliwe, nie ogranicza się do teraźniejszości, jak w istnieniu bezpośrednim w stanie natury, lecz zostaje spotęgowane przez wykształconą w stanie społecznym władzę wyobraźni i refleksji za sprawą właściwej jej zdolności przewidywania, „które przenosi nas nieustannie poza nas samych i umieszcza nas częstokroć tam, dokąd nigdy nie dotrzemy; oto prawdziwe źródło wszystkich naszych cierpień” (E, I, 74)

⁷⁵ „[...] cała historia chorób ludzkich da się łatwo odtworzyć, idąc krok za krok za historią społeczeństw i cywilizacji”, RN, 150, też 154.

– antycypacja choroby i bólu wylbrzymia je, wzbudza przed nimi lęk, tak że „do zła odczuwanego dodajemy zło, którego obawiamy się” (E, II, 110). Cywilizacyjna suplementacja zła odnosi się także do śmierci; z wydarzenia naturalnego staje się ona zjawiskiem moralno-egzystencjalnym: „przewidywanie śmierci przyśpiesza ją i czyni straszną” (E, II, 110). Grozę śmierci wyostreza i potęguje cywilizacyjne doświadczenie pustki istnienia.

Najjaskrawszym przykładem redukcji zła fizycznego do moralnego jest argumentacja Rousseau dotycząca trzęsienia ziemi w Lizbonie. W polemice z Wolterem uznaje, że choć było ono zjawiskiem naturalnym, to jednak skala wywołanego przez nie zła już nie – stanowiło bowiem rezultat uspołecznienia, gromadzenia się ludzi w wielkich miastach i związanych z nim cywilizacyjnych przywar⁷⁶: gdyby, argumentuje Rousseau, po pierwszym trzęsieniu mieszkańcy Lizbony, powodowani chciwością i żądzą bogactwa, nie powrócili do swych domów, aby ratować swój dobytek, nie zginęliby (LO, 522–524). Śmierć mogła im tylko zaoszczędzić wielu cierpień, jest bowiem, choć argument ten pada już poza kontekstem trzęsienia ziemi w Lizbonie, „lekarstwem na zło, które sami sobie wyrządzacie” (E, II, 110). Jakkolwiek cynicznie argument ten by nie brzmiał, pozwala on Rousseau podkreślić cywilizacyjne zawinienie człowieka i jego odpowiedzialność za dotykające go zło, w tym i fizyczne, o ile stanowiło ono następstwo zła moralnego spowodowanego upadkiem człowieka wskutek wyobcowującego go z natury procesu uspołecznienia⁷⁷. W przypisywaniu „przyczynom fizycznym tego,

⁷⁶ „[...] wszystkie występki pochodzą właśnie z przeludnienia”, E, II, 393, zob. E, I, 42.

⁷⁷ Oskarżenie to, wpisujące myśl Rousseau w projekt dialektyki oświecenia, nabiera dziś mocy.

co pochodzi z przyczyn moralnych”, Rousseau widzi wręcz „jeden z najczęstszych błędów filozofii naszych czasów” (E, II, 11). Rousseau radykalnie więc upodmiotawia zło, zarówno moralne, jak i znaczną część zamplifikowanego cywilizacyjnie zła fizycznego, czyniąc człowieka jego wyłącznym sprawcą. Jeśli zatem zło fizyczne w jego części niezależnej od człowieka ma źródło w „naturze materii”, to zło moralne (w tym fizyczne, od niego zależne) – wyłącznie w „wolności człowieka”. Rousseau odchodzi więc od Leibniza wiążącego *malum moralis* z metafizyczną niedoskonałością człowieka, tym samym zapoczątkowuje nowoczesny podział na zło naturalne i zło moralne. Zło naturalne jest częścią porządku, w swej faktyczności jest obojętne, nie ma jakiegokolwiek znaczenia moralnego, a jeśli już je ma, to tylko dlatego, że zawinił je człowiek⁷⁸.

W swym dążeniu do uzasadnienia teodycei z pozycji religijnych (Bóg jako centrum ładu) Rousseau powinien skonfrontować się z pytaniem o możliwość pogodzenia doskonałości Boga (jego wszechmocy i jego dobroci) i świata, w tym wolnej od zła i grzechu dobroci natury ludzkiej, z obciążającym człowieka istnieniem zła moralnego⁷⁹. Dlaczego Bóg dopuścił zło ludzkie, skoro: „[w]szystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnije w rękach człowieka” (E, I, 7)? Dlaczego przydał człowiekowi wolności, skoro musiał antycypować jej skutki? Tych palących pytań Rousseau jednak nie zadaje, przeciwnie – pośrednio je unieważnia. Czyni to, gdy w liście do Bonneta wprowadza fundamentalne dla swej myśli rozróżnienie na „dobro powszechne” i na „zło szczególne”. Dobro odnosi się do świata jako całości, nie zaś do jego szczegółowego przebiegu: „Opatrzność jest wyłącznie powszechna;

⁷⁸ S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 39.

⁷⁹ E. Cassirer, *Die Einheit...*, s. 32–33.

[...] kontentuje się zachowywaniem rodzajów i gatunków oraz troską o całość, nie zajmując się sposobem, w jaki poszczególne jednostki spędzają krótkie swoje życie” (LO, 536). Granicą autonomii gatunku jest jego samozachowanie. Właśnie to stanowisko pozwalało Rousseau bronić swej krytyki społeczeństwa w polemice z Bonnetem, a jednocześnie głosić teodyceę, którą odnosi wyłącznie jednak do świata jako całości, nie zaś, jak Bonnet, do społeczeństwa, pozostającego przecież poza ustanowieniami boskimi. Przejawiające się w historii człowieka zło moralne i naznaczone nim zło fizyczne, w jego artefaktowej części, Rousseau podciąga więc pod „zło poszczególne”. Zło to jest dziełem metafizycznie odciążonej wolności ludzkiej – absolutnej wolności człowieka wobec ładu świata i jego praw.

Zło moralne dzieje się więc poza wolą Boga. Jeśli zło fizyczne bierze się z ustanowionego przezeń, lecz od niego już niezależnego, rządzącego się własną koniecznością porządku świata, który może kolidować z ludzkimi dążeniami⁸⁰, to zło moralne właśnie z ludzkiej wolności. Zło fizyczne jest możliwe ze względu na autonomię świata, zło moralne ze względu na autonomię człowieka. W *Nowej Heloizie* Saint Prieux mówi wprost o „przyczynie zła fizycznego w naturze materii, zaś zła moralnego w wolności ludzkiej” (NH, 378). Rousseau radykalizuje deizm w tej mierze, w jakiej autonomię kosmosu (względem Boga) przenosi wyłącznie na wynoszącą go poza świat naturalny autonomię człowieka (względem i Boga i kosmosu, z którego ram człowieka wyjmuje). Wolność ludzka jest radykalna i nieusuwalna. Rousseau toruje drogę Kantowskiemu dualizmowi porządku fizycznego i porządku moralnego.

⁸⁰ Cladis mówi w tym kontekście o porządku przyczynowości drugiego stopnia, M.S. Cladis, *Tragedy and Theodicy...*, s. 188, zob. s. 185–190.

Konsekwencje upodmiotowienia wolności i zła dla rozumienia statusu zła są rewolucyjne – Rousseau uznaje, wbrew całej tradycji filozoficznej, że nie jest ono ani negatywne, ani funkcjonalnie relatywne względem całości, lecz pozytywne, rzeczywiste. Choć w odniesieniu do całości jest ono relatywne, to w swym wymiarze moralnym, w określonej przez wolność ludzką przestrzeni „zła poszczególnego”, jest złem samym w sobie, „złem realnym dla tego, kto go doznaje” (LP, 233). Widać łatwo, że choć w swej krytyce Bonneta Rousseau – mówiący o „optymizmie dobrze rozumianym” – pozornie podąża za Leibnizem i Pope’em, kwestionuje teodyceę Leibniza, by w nawiązaniu do Bayle’a uznać, że zło jest realne i pozytywne, że nie ma metafizycznego sensu – pozbawione jest jakiegokolwiek racji w ładzie świata. Pozytywność zła odnosiłaby się do nieredukowalnej do metafizycznego porządku świata sfery istnienia ludzkiego, jaką tworzy historia. Choć krytykę negatywnego rozumienia zła Rousseau kieruje bezpośrednio pod adresem stoików, to odnosi się ona również – a może przede wszystkim, choć w sposób zawołowany – do chrześcijańskiej teodycei: „negowanie, że zło istnieje, jest najwygodniejszym sposobem usprawiedliwienia jego autora. Stoicy ośmieszali się niegdyś łatwo” (LP, 233). Wskazując na destrukcyjne następstwa uznania negatywności zła, Rousseau zarzuca im kwietyzm; jeśli bowiem zło nie jest realne, lecz pozorne, a wszystko jest takie, jakie być powinno, nie ma potrzeby działać i czegokolwiek zmieniać (LP, 234). Tymczasem krytyka społeczeństwa ma służyć dążeniom do jego poprawy. Zło jest tworem człowieka i przezeń musi zostać zniesione. Uznawszy tę obciążającą moralnie człowieka pozytywność zła, Rousseau nie rozpuszcza go w porządku koniecznych racji, jak Leibniz, nie ucieka w manicheizm, nie głosi też, jak Bayle, Hume czy

późny Wolter, że istnienie zła wyklucza możliwość jego wyjaśnienia ani tym bardziej (jak Wolmar, jedna z postaci w *Nowej Heloizie*), że istnienie zła prowadzi do negacji Boga – Rousseau chce usprawiedliwić Boga ze zła, lecz faktycznie czyni przeciwnie, być może nie uświadamiając sobie do końca wymowy swej zakamuflowanej odwołaniem do stoicyzmu krytyki.

Toteż wychodząc poza dwa ówczesnie przyjęte stanowiska w kwestii poznawczego statusu zła: „albo nie istnieje problem zła” (Leibniz, deści), gdyż jest ono względne i wyjaśnialne, albo „nie istnieje odpowiedź na niego”⁸¹ (Bayle, Hume), upodmiotowione i upożytywnione zło Rousseau chce nadal, na gruncie rozróżnienia „zła poszczególnego” i „dobra ogólnego”, pogodzić z istnieniem Boga. Przeciwstawia się więc Leibnizowi skłonnemu relatywizować zło moralne do zła metafizycznego i za punkt wyjścia przyjmuje rozwiązanie przyjęte przez św. Augustyna: Bóg uczynił człowieka na swój obraz i swoje podobieństwo „wolnym, dobrym i szczęśliwym”, za zło odpowiedzialny jest człowiek, ponieważ jest wolny, jest zaś wolny, gdyż inaczej dobro nie byłoby jego „własną zasługą” (E, II, 109–110, 126, 392). Człowiek nadużył jednak wolności, tego największego daru, jako warunku osiągnięcia doskonałości moralnej. Podejmując kwestię woli i jej związku ze złem, Rousseau odrzuca jednak, pominąwszy już odrzucenie negatywności zła, całą teologiczną perspektywę myśli św. Augustyna, przede wszystkim ideę grzechu pierworodnego – skażony jest gatunek, lecz nie jednostka, w której głos sumienia jest co najwyżej stłumiony, lecz nie unicestwiony – oraz odkupienia. W tym znaczeniu św. Augustyn przypisał człowiekowi nie tyle odpowiedzialność,

⁸¹ S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 42.

co winę za zło, której człowiek nie jest już w stanie sam zmazać, natomiast u Rousseau człowiek uczynił zło, ale sam nie jest zły⁸², i zło to ma znieść. Co więcej, zło nie jest źródłem wyjścia ze stanu natury, lecz jego następstwem, wyjście z natury nie jest więc samo w sobie złe, przeciwnie, założone było w metafizycznej dyspozycji człowieka do doskonalenia się – drugiego, obok wolności, warunku rozwoju moralnego – polegającego na uspołecznieniu, w realnej historii chybionemu. Spotykające człowieka w historii zło nie jest więc przejawem kary boskiej, lecz następstwem uwolnionych przez działanie człowieka procesów naturalno-historycznych. „Zastępując teologię historią, łaskę wychowaniem”, skruczę wiedzę, Rousseau tłumaczy zło w sposób całkowicie naturalny, zgodnie z nauką, nie odwołuje się już do czynników ponadnaturalnych, choć odróżnienia zła moralnego od naturalnego dokonuje jeszcze „w ortodoksyjnym kontekście”⁸³. Zło rozwija się w czasie, zmienia naturę ludzką – Rousseau pyta o realne, historyczne, polityczne, psychologiczne „warunki wolności”⁸⁴. W tej mierze zło jest zewnętrzne wobec człowieka, choć przezeń zawinione, nie było nieuchronne w samym momencie wyjścia z raju niewinności, jak u św. Augustyna – rzeczywistość mogłaby więc być inna – i jest do naprawienia, stało się intelligibilne, choć przypadkowe⁸⁵.

Rousseau dokonuje więc wylomu w oświeceniowym, deistycznym ładzie świata – w którym nie sposób wyjaśnić swoistości wolności ludzkiej i zła moralnego – za pomocą zeświecczonego woluntaryzmu augustyńskiego i tym

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, s. 39.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 43.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 44–45.

samym, niezależnie od napięcia między wolą a procesami naturalnymi (do kwestii tej wkrótce wrócimy), dokonuje przełomu w nowożytnym rozumieniu zła. Z jednej strony, przeciwstawiając się w perspektywie chrześcijańsko-augustyńskiej oświeceniowej, naturalistycznej „niwelacji” zła i dobra (Taylor) i przywracając im oraz wolności wymiar moralny, z drugiej zaś wyłamując się z tradycji chrześcijańskiej poprzez przyznanie pozytywnego charakteru złu i uwolnienie go z perspektywy teologiczno-eschatologicznej – Rousseau gruntuje nowoczesny ideał moralnej autonomii człowieka: zło jest równie realne jak dobro, wybór między nimi funduje jego wolność i zarazem jego radykalną odpowiedzialność. W ten sposób Rousseau, pomimo niekonsekwencji i chrześcijańskiego kamuflażu, toruje drogę Kantowi oraz Schellingowi z tzw. pisma o wolności, w którym ten ostatni poddaje radykalnej krytyce tradycyjne, idealistyczno-metafizyczne rozumienie zła i dzięki niej wypracowuje, obecną również u Rousseau, ideę samookreślenia i samotworzenia się człowieka poprzez wybór dobra i zła.

Wobec całkowitej autonomizacji zła dalsze argumenty na rzecz teodycei muszą jawić się jako nieprzystające do nowego rozumienia sytuacji człowieka w świecie, a pytania o możliwość uzgodnienia wolności człowieka z przedwiedzą boską, wolność przecież wykluczającą, stają się niezrozumiałe i zbędne. Na gruncie swego idealizmu Rousseau chce usprawiedliwić Boga, odciążyć go od oskarżeń o zło świata, ale tak naprawdę usprawiedliwia człowieka w jego niezbywalnej wolności i jego przeznaczeniu, „broni Boga poprzez położenie nacisku na zło moralne i argumentację, że dał nam On środki do kontrolowania

go”⁸⁶. Ale im bardziej broni Boga, tym bardziej Bóg traci na znaczeniu, „im bardziej odpowiedzialność za zło przypada człowiekowi, w tym mniejszym stopniu należy do boskości”⁸⁷. Odcinając Boga poprzez obciążenie człowieka złem, Rousseau może z czystym sumieniem głosić chwałę Boga, gdyż skierowane pod jego adresem zarzuty czyni bezprzedmiotowymi – Rousseau odbiera mu moc wyjaśniania bytu ludzkiego i usuwa go z horyzontu ludzkiego doświadczenia świata. Bóg stał się „bardziej cieniem niż czymkolwiek”⁸⁸, jest zbędny. Jego zniknięcie otwiera drogę do pełnej autonomizacji człowieka: „Upodmiotowienie ludzkości było właśnie intencją Rousseau”⁸⁹. W ten sposób Rousseau przyznaje człowiekowi całkowitą autonomię bytową w kosmosie.

U Rousseau jego przestrzenią jest historia, w której człowiek stwarza samego siebie. Historia zostaje usytuowana poza metafizycznym łaodem świata – staje się „fragmentem rzeczywistości wyrwanym z ładu” metafizycznego⁹⁰. Ład ten zawiera, za sprawą zdolności doskonalenia się, „jedynie *możliwość historii*”, ale w swym „konkretnym, faktycznym przebiegu [...] nie wynika [ona] z ładu”, nie bierze się zatem z porządku racji metafizyczno-moralnych, lecz wydarzeń⁹¹. Tym samym nie wywodzi się z natury stanowiącej ładu tego przedłużenie, lecz jest jej radykalnym zaprzeczeniem. Natura ma charakter niteleologiczny, „niteleologiczna natura to początek, w którym nie ma żadnej

⁸⁶ *Ibidem*, s. 57.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 351.

⁹¹ *Ibidem*, s. 345–346.

wskazówki dotyczącej końca”⁹², historia nie urzeczywistnienia natury, lecz jest jej zerwaniem. Rousseau zrywa w ten sposób z całą tradycją arystotelesowską i właściwą jej wizją człowieka, pojmującą naturę teleologicznie, jak i chrześcijańską – przeciwstawiającą naturze łaskę i opatrność. Właśnie zniesienie tego przeciwieństwa uczyniło oświeceniowe rozumienie natury wieloznacznym, otwartym na jej różnorakie interpretacje – „pojęcie natury staje się dwuznaczne, wewnątrznie dialektycznie, co dzieje się z każdym pojęciem spekulatywnym, które traci odniesienie do swego przeciwieństwa”⁹³. Odwołując się do natury, Rousseau, paradoksalnie, dokonuje jej destrukcji, przekształca ją w czysty początek radykalnie przeciwstawiony społecznieniu (nic w życiu społecznym człowieka nie pochodzi z natury, aż po język, taki jest też sens polemiki z Hobbesem). Pozbawiony teleologii, stan natury przestaje być jakimkolwiek odniesieniem dla pozytywnych projektów, gdyż w swej całkowitej nieokreśloności stawał się „idealnym nosicielem wolności”, „idealną podstawą odwrócenia się od społeczeństwa”, pozwalając poddać krytyce każdą postać kultury⁹⁴, ale i też konstruować inną wizję historii. Oznacza to, że Rousseau wychodzi poza podważającą podstawy oświeceniowej krytyki antynomię oświeceniowego pojęcia natury, która ma być ideałem (powinnością przekształconą w prawo) i zarazem faktem⁹⁵. Dla Rousseau

⁹² R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 11.

⁹³ *Ibidem*, s. 101, zob. s. 85 i nn.

⁹⁴ L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969, s. 267.

⁹⁵ Człowiek „jest [...] tym, czym być powinien”, Wolter, *O „Myślach” Pana Pascala*, [w:] *Filozofia francuskiego oświece-*

natura miałby być nie tylko twardym, empirycznym faktem, ale również stabilną normą, której poszukiwał jako podstawy swej krytyki oświecenia. Wszelako, pomimo deklaracji Rousseau, natura znika z horyzontu jego myśli. Z tego względu historia staje się dlań procesem całkowicie otwartym, teleologicznie nieukierunkowanym, przestrzenią zdezorientowanej wolności, poszukiwań i eksperymentów. Rousseau otwiera perspektywę nowoczesnego doświadczenia świata.

Dokonując usamodzielnienia historii, Rousseau przedstawia zdaniem Cassirera oryginalne rozwiązanie „problemu teodycei”⁹⁶, które, godząc tezę o naturalnej dobroci człowieka z istnieniem zła⁹⁷, otworzyło nowe perspektywy nad filozoficzną kwestią zła. Dodajmy jednak, że w swej negatywności teodyceę uczyniło faktycznie bezprzedmiotową.

Myśl Rousseau pozostaje jeszcze połowiczna, ale połowiczność ta rozsądza teodyceę, oznacza bowiem rozszczępienie ładu fizycznego i ładu moralnego, rozpad ładu metafizycznego. Ład fizyczny staje się, jak u Hume’a, obojętny dla istnienia ludzkiego, tak jak zło naturalne staje się obojętne moralnie, natomiast ład moralny zostaje zakwestionowany przez istnienie zła pozbawionego w swej pozytywności wszelkiej metafizycznej racji. Rozejście się obu porządków w myśli Rousseau skutkuje więc ostatecznie rozpadem metafizycznego ładu świata, oznaczając nieusuwalny konflikt między jego porządkiem statycznym,

nia ..., s. 91. Zob. B. Baczko, *Filozofia francuskiego oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 49–51, 62–63; zob. s. 51–88.

⁹⁶ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau* ..., s. 76.

⁹⁷ Idem, *Die Einheit* ..., s. 32–33.

metafizycznym i jego porządkiem dynamicznym; jeśli pierwszy odnosi ona do niezmiennego ładu świata i jego nieruchomych struktur, to drugi do zmiennego żywiołu świata ludzkiego⁹⁸.

Odwołanie do ładu metafizycznego niewątpliwie pozwala Rousseau zachować, wbrew determinizmowi i mechanicyzmowi wielu filozofów oświeceniowych, idealistyczną, przejętą z tradycji metafizycznej koncepcję człowieka jako bytu osobowego posiadającego wolność i wolną wolę. Będzie mu ono jednak służyło do problematycznego konstruowania ideałów pozwalających przezwyciężyć zło historii na gruncie tejże historii. Zarazem jednak pozostaje ono u Rousseau abstrakcyjne, jeśli nie całkowicie zbędne, traci bowiem jakąkolwiek siłę eksplikacyjną, gdy Rousseau przyjdzie wyjaśnić kondycję człowieka w statycznym porządku stanu natury a przede wszystkim sam akt wyjścia z natury, czyli genezę historii. Rousseau stanie przed trudnościami wynikającymi z umieszczenia woluntaryzmu augustyńskiego w oświeceniowym, deistycznym ładzie natury.

II.6. Kłopoty z genezą historii

Rzecz rozbija się o status wolnej woli i jej sprawczej, poświadczającej wolność człowieka roli w historiogenym procesie wyjścia ze stanu natury – w myśli Rousseau nie jest on bynajmniej jednoznaczny. Wolna wola jest abstrakcyjna w tej mierze, w jakiej Rousseau odnosi ją do

⁹⁸ B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 348–349.

statycznej płaszczyzny metafizycznej, na której abstrahuje nie tylko od historii, ale i od stanu natury. Sytuując na tej płaszczyźnie (choć, mimo tego, zawsze w kontekście stanu natury lub historii) „wolną wolę”, określającą wolność ludzką i osobowy charakter człowieka, zgodnie z tradycją opisuje ją jako abstrakcyjną władzę duchową, która, obok zdolności doskonalenia się, wynosi człowieka poza świat zwierzęcy. W jakiej jednak mierze wolna wola odpowiada za opuszczenie przez człowieka stanu natury i tym samym za zło moralno-historyczne?

II.6.1. Genealogia moralno-woluntarystyczna

U Rousseau występują dwie możliwości wyjaśnienia genezy zła historycznego – dwa warianty genealogii. Pierwszy jest niewątpliwie bliższy deklaratywnej intencji jego tekstu – zakłada istnienie wolnej woli w stanie natury. Rousseau przypisuje jej „cechę wolnego sprawstwa”, a jej spontaniczne akty nazywa – w kontekście krytyki oświeceniowego mechanicyzmu – „aktami czysto duchowymi, które prawami mechaniki w żadnym stopniu wytłumaczyć się nie dadzą” (RN, 154). Wolna wola jest możliwością działania człowieka z samego siebie. Określa ją możliwość wyboru przejawiającego się w „wolności zgodzenia się lub stawiania oporu” w odniesieniu do myśli, zmysłów, namiętności, dystansowania się wobec naturalnych impulsów (RN, 154, zob. E, 96, 98, 108–109). Jako dyspozycja swobodnej sprawczości człowieka stanowi dla Rousseau warunek możliwości jego doskonalenia się, a zarazem historiogenne wyjście ze stanu natury.

W odniesieniu do genezy historii Rousseau może więc ogólnie stwierdzić: „[c]zynię je [zło] dlatego, że chcę je czynić” (E, II, 128). Intencją Rousseau jest pokazanie, że wynaturzający człowieka ruch historii zainicjowały jednostki posiadające wolną wolę i że dopiero w jej biegu coraz bardziej żywiołowe, usamodzielniające się i wymykające ich kontroli procesy historii ubezwłasnowolniły je, wypaczając i niszcząc ich jednostkową wolność. Schemat takiego rozwoju określa następujący fragment: „słabość” ludzi, czyli ich nieodparta skłonność do zła, „[...] jest ich własnym dziełem; że swój pierwszy upadek zawdzięcza ją własnej woli; że wreszcie ustępując pokusom czynią to wbrew swej naturze i że dopiero z czasem pokusy owe stają się nieprzezwyciężone. Bez wątpienia nie od nas zależy nie być złym i słabym, lecz od nas zależało nie stać się takimi!” (E, II, 127). Historia zaczęła się więc, gdy kierujące się samozachowaniem i mające wolną wolę jednostki zareagowały w sposób wolny na zewnętrzne, zagrażające ich życiu wydarzenia naturalne⁹⁹. Zmusiły je one, celem przetrwania, do aktywnego oddziaływania na naturę – do tworzenia narzędzi i ich wspólnotowego użycia, które uruchomiło fatalną dynamikę procesu uspołeczniania. Tym samym zachwiały dotychczasową równowagę między człowiekiem a naturą – „ludzie doszli do takiego stanu, kiedy przeszkody utrudniające ich zachowanie w stanie natury biorą górę, przez swój opór, nad siłami, które jednostka może zastosować dla utrzymania się w tym stanie” (US, 21). Dynamika wzajemnych relacji i oddziaływań

⁹⁹ Douglas uznaje, że „genealogia zła w *Drugiej rozprawie* polega na połączeniu zarówno zewnętrznych czynników, jak i ludzkiej woli”, R. Douglas, *Free Will and the Problem of Evil...*, s. 641, zob. też s. 643–644.

między człowiekiem a naturą, następnie zaś między samymi, uspołeczniającymi się działaniami ludzkimi wytworzyła historię jako siłę usamodzielniającą się i od jednostek niezależną, rozwijającą się żywiołowo i bezcelowo, nad której biegiem straciły one panowanie i kontrolę. Historia konstytuuje się więc jako proces stopniowych i żywiołowych zmian dokonujących się niejako poza plecami jednostek, zmian rozciągniętych w czasie, dla nich niedostrzegalnych i nieprzewidywalnych – w tym sensie Rousseau pisze o „powolnym następstwie rzeczy”, o „zdumiewającej potędze przyczyn najbardziej znikomych, jeśli tylko działają bez przerwy” (RN, 227, 185). Rousseau chce więc wywieść istnienie historii z wzajemnych relacji i oddziaływań jednostkowych wól, które, wyobcowując się im, ustanawiają historię jako ponadindywidualną całość.

Zgodnie z tą wersją genealogii Rousseau składająca się z konkretnych, obdarzonych wolną wolą jednostek ludzkość ponosi moralną odpowiedzialność za wymuszone okolicznościami zewnętrznymi wyjście z natury, za jego kierunek, ale już nie za sam dalszy, alienacyjny przebieg podporządkowującej je sobie historii. W swej „kontyngentnej fatalności”¹⁰⁰ historia, zrazu odwracalna, w coraz większym stopniu stawała się nieuchronna i nieunikniona¹⁰¹. Zgodnie z tą rządzącą nią alienacyjną logiką Rousseau uznaje, że „jeśli [...] ludzie stali się źli [...], to wynika stąd, że tkwiące w nich zło pochodzi z zewnątrz” (LAB, 623), historia wymknęła się spod kontroli inicjujących jej bieg jednostek: „Nie tylko boska, ale i ludzka intencja zaczęła znikać z pola widzenia w samym momencie wyłaniania się

¹⁰⁰ G. Mensching, *Jean Jacques Rousseau. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000, s. 63.

¹⁰¹ S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 46–47.

zła. Zło powstało jako proces kolektywny, nie zaś jako akt indywidualnej woli [...], z powodu serii partykularnych zdarzeń staliśmy się nikczemni, nie chcąc tego”¹⁰². Podmiotem historii staje się gatunek ludzki, źródłem zła społeczeństwo, nie jednostki: „człowiek jest z natury dobry [...] i to jedynie przez owe instytucje ludzie stali się źli” (LdM, 722–723). W tym też duchu, dodajmy, Rousseau uznaje, że rozwój oświaty i nauki jest szkodliwy dla społeczeństwa, lecz nie dla wzbogacającej się dzięki nim jednostki: „rozwój zarówno oświecenia, jak występku zawsze dokonywał się w tej samej proporcji nie u jednostek, lecz w narodach. To rozróżnienie stale z naciskiem podkreślałem [...]” (LAB, 653). Przekonanie Rousseau, że „Człowiek jest dobry, ludzie stają się źli” (LAB, 613), podtrzymują w swych wpływowych wykładniach zarówno Cassirer – winnym „nie jest indywidualny człowiek, lecz ludzkie społeczeństwo”¹⁰³, jak i Starobinski: „człowiek stał się zły, choć nie pożałował zła [...]”¹⁰⁴. Przekonaniem tym Rousseau usiłuje z jednej strony usprawiedliwić naturalną „dobroć” jednostki, którą historia zatarła – sumienie „mówi do nas językiem natury, którego już nie rozumiemy” (E, II, 124) – a zarazem obronić możliwość przypisania ludziom moralnej odpowiedzialności za zło historii. Zrywając ostatecznie z właściwą tradycji chrześcijańskiej ideą obciążającego jednostkę grzechu pierworodnego, „odpowiedzialność za zło przemieszcza w miejsce, którego nikt przed nim nie szukał, niejako tworzy podmiot odpowiedzialności,

¹⁰² *Ibidem*, s. 45. Kwestii tej Neiman już dalej nie problematyzuje.

¹⁰³ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 75, też: idem, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 144.

¹⁰⁴ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 344.

«zawinienia»” i czyni nim „nie pojedynczego człowieka, lecz społeczeństwo ludzkie”¹⁰⁵.

Wszelako wizja ta napotyka na kilka trudności dotyczących możliwości wyjaśnienia zła, czyniąc sam akt wyjścia ze stanu natury niewytłumaczalnym. Pierwsza jest wersją trudności, która obciążała całą metafizyczną tradycję rozumienia genezy zła, i którą w coraz większym stopniu zaczęli uświadamiać sobie Kant, Schiller, w pełni zaś Schelling na gruncie swej krytyki tradycyjnego esencjalizmu: jak możliwe jest wyjście człowieka ze stanu natury, odstępstwo od jego naturalnej dobroci, skoro stanowi ona o samej jego istocie, skoro zatem wola jednostek powinna być nią zdeterminowana. Wobec prymatu dobroci człowieka i istnienia odpowiadającej jej woli trudno uznać instynkt samozachowania oraz aktualizujące zdolność do doskonalenia się wydarzenia naturalne za czynniki odpowiedzialne za zło historii i za jej, zło to wytwarzający, żywiołowy przebieg. Druga trudność dotyczy możliwości przejścia od wyizolowanych wól jednostkowych do anonimowej, wole te znoszącej czy wyobcowującej historii: jak z wzajemnych – zapośredniczonych odniesieniem do natury – działań wyizolowanych, określonych jako dobre, jednostek mogła w ogóle powstać ponadindywidualna całość historyczna, całość czyniąca je złymi? Czy można utrzymywać, że winne jest społeczeństwo, nie zaś jednostki? Z jednej bowiem strony Rousseau przypisuje jednostkom wolę i odpowiedzialność za zainicjowanie fatalnego kierunku historii, z drugiej za zło obciąża społeczeństwo, a tym samym odciąża składające się na nie jednostki, przypisując im naturalną, przez nie jedynie przyćmioną, lecz do końca niewykorzenioną dobroć. Trudności tych

¹⁰⁵ E. Cassirer, *Die Einheit ...*, s. 33.

nie usuwa bynajmniej zakładająca socjalizację człowieka idea doskonalenia się – jest ona tylko możliwością. Są one funkcją trudności ogólniejszej i zasadniczej – dotyczącej możliwości przejścia od porządku natury do porządku społeczeństwa i historii, od tego, co naturalne, do tego, co sztuczne, społeczne, od bezpośredniości istnienia wyizolowanych, zatomizowanych jednostek do zawiązanej przez nie więzi społecznej fundującej społeczeństwo i historię jako całości swoiste i ponadindywidualne. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o moment, źródło i podmiot wyobcowania.

II.6.2. Genealogia naturalistyczna

Trudności te pozwala usunąć, choć tylko po części, inne, u Rousseau mniej lub bardziej jawne rozumienie genezy historii i zła historycznego. To druga wersja genealogii zła w myśli Rousseau czy też raczej modyfikacja pierwszej. Zwłaszcza do niej można odnieść rozumienie denaturalizacji jako naturalnej (Durkheim¹⁰⁶). Wersja ta neguje sprawczą rolę wolnej woli w procesie wyjścia ze stanu natury, gdyż usuwa samo istnienie woli. W stanie natury człowiek żyje bowiem, jak wiemy, w niewinności i bezpośredniości istnienia, w jedności z naturą i, zatopiony w jej naturalnym porządku, w nieświadomości samego siebie oraz dobra i zła. Działa spontanicznie, kieruje się instynktem (samozachowania i litości). Nie posiada więc świadomości refleksyjnej, stanowiącej właśnie warunek swobodnego użycia wolnej woli, czyli wolnego wyboru. Na wolną wolę i jej swobodne użycie, mające być przecież „aktem czysto

¹⁰⁶ Zob. B. Baczek, *Rousseau ...*, s. 161–162.

duchowym”, nie ma więc w stanie natury miejsca. Nie jest ona „najprostszą czynnością duszy człowieka”, lecz czynnością naturalną i spontaniczną, która w procesie konstruowania pojęcia czystego stanu natury stanowi odniesienie dla metodycznego procesu abstrahowania od dyspozycji społecznych człowieka¹⁰⁷. Zgodnie z tym ujęciem występujące w stanie natury współczucie Rousseau wprost nazywa „czystym odruchem natury”, mocą którego „człowiek dziki [...] z braku rozumnego zastanowienia daje się zawsze porwać na oślep pierwotnemu, praludzkiemu uczuciu” (RN, 175), „ograniczony do instynktu fizycznego jest niczym, jest zwierzęciem” (LO, 612). Człowiek nie ma więc świadomości zła i dobra oraz warunkującej je wolnej woli. Toteż gdy w *Emilu* Rousseau pyta retorycznie: „Jak to! Aby przeszkodzić człowiekowi być złym [Opatrzność – P.P.] miała wyposażyć go w instynkt i sprowadzić do poziomu zwierząt?” (E, II, 110) – prześlepia fakt, że, zgodnie z jego opisem stanu natury, faktycznie tak właśnie uczyniła. Istnienie wolnej woli pozostaje wyłącznie pozostałością tradycji metafizycznej, deklaracją podyktowaną próbą określenia człowieka jako istoty wolnej i „ożywionej przez duszę niematerialną”, przynależącej do abstrakcyjnego – gdyż pozbawionego odniesień do stanu natury i historii – ładu metafizycznego¹⁰⁸. Mimo swego statycznego

¹⁰⁷ W odniesieniu do woli można zgodzić się z ogólną uwagą Menschinga, że Rousseau projektuje pewne cechy stanu społecznego w stan natury, G. Mensching, *Jean Jacques Rousseau...*, s. 64.

¹⁰⁸ Podobnie utrzymuje Gauthier, gdy stwierdza, że „naturalna wolność” człowieka pierwotnego „w niczym nie ma do czynienia z wolną wolą, którą Rousseau przypisuje człowiekowi”, lecz odnosi się do zdolności zaspokajania potrzeb i pragnień, D. Gauthier, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006, s. 6. Przywołuje

charakteru, ograniczonego wszak przez istnienie zdolności doskonalenia się, stan natury do ładu tego należeć nie może. W tej perspektywie ład ów okazuje się fikcją, zbytęzną pozostałością chrześcijańskiej metafizyki, przynajmniej na poziomie przedsięwzięcia genealogicznego, choć stanowiącą niezbędny horyzont Rousseau krytyki oświecenia i jego pomysłów emancypacyjnych.

W stanie natury wola może być, tak jak zdolność doskonalenia, co najwyżej uśpiona, człowiek zaś kieruje się instynktami. Rugując wolną wolę ze stanu natury, Rousseau nie jest więc w stanie w jej kategoriach wyjaśnić genezy historii, co wszak, powtórzmy, usiłuje czynić, gdy głosi, że „słabość” ludzka, czyli nieodparta skłonność do zła „[...] jest ich [grzeszników] własnym dziełem; że swój pierwszy upadek zawdzięczają własnej woli; że wreszcie ustępując pokusom czynią to wbrew swej naturze i że dopiero z czasem pokusy owe stają się nieprzewyciężone” (E, II, 127). Pod nieobecność woli i samoświadomości, aktualizujące je, przypadkowe wyjście ze stanu natury nie mogło być dziełem zamysłu człowieka, jego świadomego wyboru, lecz wyłącznie następstwem instynktownych działań jednostek, wywołanych przez zagrażające im zdarzenia naturalne, motywowanych zatem troską o przetrwanie (E, I, 238–239)¹⁰⁹. Teraz dopiero Rousseau może z całym przekonaniem uznać, że zazębiające się ze sobą,

cytat z *Emila*: „Twoja wolność, twoja możność sięgają tylko tak jak daleko jak twoje siły wrodzone, nie dalej; wszystko inne jest tylko niewolą, złudzeniem, pozorem [...]”, E, I, 75–76.

¹⁰⁹ Twierdzenie, że „genealogia zła w *Drugiej rozprawie* polega na połączeniu zarówno zewnętrznych czynników, jak i ludzkiej woli” (R. Douglas, *Free Will and the Problem of Evil...*, s. 641 i 643–644) odnosi się więc do następstw procesu wychodzenia z natury, ale nie do samego jego początku.

nieuświadomione działania jednostek tworzą historię jako proces stopniowych i żywiołowych zmian, rozciągniętych w czasie i dokonujących się poza ich plecami, dla nich nieodróżnialnych i nieprzewidywalnych.

Tworząc historię, przynajmniej w jej punkcie inicjalnym, jednostki nie mogły być więc świadome swych działań, a tym bardziej ich następstw powołujących do istnienia usamodzielniający się proces historyczny jako proces chybionego uspołecznienia. Świadomość ta, jak i zakładająca ją wola, były jego następstwami, mogły wykształcić się dopiero w jego przebiegu. Dlatego też dla świadomości ludzkiej jest on całkowicie nieprzejrzysty i nieprzewidywalny. Świadomość i zaktualizowana w jego toku wola inicjują działania intencjonalne w ich coraz większym splocie z działaniami naturalnymi i coraz bardziej wymykającym się ich kontroli procesem społeczno-historycznymi. Przerastająca ludzi historia nie mogła wyłonić się z wyjściowej dynamiki wól oddziałujących wzajemnie na siebie i na przyrodę, i w historii zatraconych.

U Rousseau mamy więc, po części, do czynienia z paradoksem – pojawiając się czy budząc się w historii, wola ludzka wyobcowuje się w samym momencie swych narodzin, traci odniesienie do zagłuszonego przez siły historii sumienia, do metafizycznego czy naturalnego ładu świata. Sprzężona z egoizmem miłości własnej, przechodzi na stronę sztucznych namiętności, ma charakter instrumentalny – jest wolą skażoną, skłonną tylko do zła.

W swym konkretnym wymiarze, odniesiona więc do stanu natury i zastosowana do opisu opuszczenia go przez człowieka, kategoria wolnej woli jako sprawczego czynnika przejścia od stanu natury do stanu społecznego okazuje się analitycznie pusta i bezużyteczna. Odwołując się do niej, nie sposób wyjaśnić – co było intencją Rousseau

– samego początku historii jako usytuowanego w momencie zerwania z porządkiem stanu natury. Wbrew deklaracjom Rousseau – „bez wątpienia nie od nas zależy nie być złym i słabym, lecz od nas zależało nie stać się takimi!” (E, II, 127) – jednostki nie są złe na samym początku historii, której ruch miałyby uwolnić swymi wolnymi aktami, zgodnie z formułą moralnej odpowiedzialności: „Czynię je [zło] dlatego, że chcę je czynić” (E, II, 128). Tym samym nie sposób przypisać im odpowiedzialności za jej kształt. Nie mogą odpowiadać za wymykający się ich kontroli żywioł uspołecznienia i historii, za jej zło, którego są w znacznej części wytworem (wraz z językiem, kulturą i właśnie wolą oraz świadomością refleksyjną).

Historię należy więc konsekwentnie interpretować w kategoriach procesu naturalnego, interakcji instynktów i procesów naturalnych. Znaturalizowanie genezy historii nie pozwala więc oceniać jej w kategoriach moralnych, uczynić jednostki moralnie za nią odpowiedzialnymi, tym samym uchyla stanowiącą dziedzictwo augustyńskie trudność przejścia od osadzonej w porządku dobra wolnej woli do zła moralnego, od grzechu prarodziców do grzechu pochodzącego od nich rodu ludzkiego. Quasi-biologiczne dziedziczenie grzechu moralnego u św. Augustyna Rousseau zastępuje uwolnionymi z horyzontu teologicznego procesami naturalnymi. Wchodząc w konflikt z perspektywą moralnej odpowiedzialności za zło, perspektywa naturalistyczna przywraca myśl Rousseau w koleiny rozwiązania Leibniza, już jednak na innym, nowoczesnym gruncie; w tym względzie Rousseau bliższy jest kosmologicznemu rozumieniu zła u Leibniza czy u deistów, z tym jednak, że nie odnosi go już do statycznego ładu świata, lecz właśnie do rozrywającego go – i stanowiącego rezultat

interakcji procesów naturalnych oraz zdolności doskonalenia się – porządku historii. Przejście do niego od istnienia niewinnego, dobrego niejako pozamoralnie, zostaje zapośredniczone przez procesy naturalne. Dopiero przy założeniu naturalnej mediatyzacji zła Rousseau może w swej próbie usprawiedliwienia naturalnej „dobroci” człowieka konsekwentnie uznać, że „tkwiące w nich [ludziach – P.P.] zło pochodzi z zewnątrz” (LO, 623), że jego źródło tkwi w historii i w społeczeństwie, w jego instytucjach, a nie w jednostce, że osadzone jest już w samym początku historii, nie zaś w jakimś jej – niemożliwym przecież do określenia – momencie, w którym dopiero wymknęła się ona kontroli wolnych i dobrych jednostek. Podsumowując, pragmatyczne osadzenie działań ludzkich w procesach naturalnych lepiej pokazuje możliwość wyobcowania się historii, jak i też jej ciągłość.

Ta „naturalistyczna” perspektywa, pozwalająca Rousseau uniknąć trudności związanych z perspektywą „moralną” przypisującą jednostkom w stanie natury wolną wolę i obciążającą je odpowiedzialnością za wyjście z niej – zdejmuje z człowieka pełną odpowiedzialność za alienacyjne następstwa tego wyjścia. Wszelako rodzi trudności nowe – uchyla i znosi cały moralny wymiar istnienia człowieka, w tym i możliwość oceny historii, a tym samym zagraża możliwości przypisania człowiekowi wolności i użycia woli na rzecz zniesienia zła, a więc rozwijanej przez Rousseau perspektywie emancypacyjnej, skoro wola i towarzysząca jej refleksja powstają jako genetycznie skazane – jako narzędzia egoizmu.

II.7. Historia i perspektywy moralne

Obie perspektywy genealogiczne nie wyjaśniają jednak, o czym wspomnieliśmy, samej możliwości przejścia ze stanu natury do sztucznego stanu społecznego – od tego, co naturalne, do tego, co społeczne, od tego, co jednostkowe, do całości ponadjednostkowej. Przyjęcie woli ludzkiej jako punktu wyjścia dla rozumienia wyjścia ze stanu natury pozwala obarczyć człowieka odpowiedzialnością moralną za jego konsekwencje, lecz nie pozwala zrozumieć ich zakładającego procesy naturalnego wyobcowania się w porządku historii i społeczeństwa jako całości ponadindywidualnej. I odwrotnie: przyjęcie jako tegoż punktu procesów naturalnych po części wyjaśnia wyobcowanie społeczno-historyczne, ale znosi odpowiedzialność za nie jednostek i człowieka. Aporia ta była niewątpliwie ślepą plamką myśli Rousseau.

Można jednak przypuszczać, że Rousseau był w pełni jej świadom, przynajmniej w odniesieniu do możliwości genetycznego wyjaśnienia języka: „porażony mnożącymi się trudnościami”, uznaje „za niemal udowodnioną [...] niemożliwość powstania języków i ich ustalenia za pomocą środków ludzkich” (RN, 168)¹¹⁰. Niemożliwość wypro-

¹¹⁰ W swej funkcji komunikacyjnej język ma charakter przede wszystkim duchowy (służy wymianie uczuć i myśli), nie można wyprowadzić go z potrzeb naturalnych związanych z „koniecznością przeżycia”, które raczej oddzielają jednostki od siebie niż je łączą (SPJ, 43, zob. 42). Wobec nieużytecznego i społecznego charakteru języka geneza ta jest niezrozumiała: „skoro bowiem ludzie żadnych stosunków ze sobą nie utrzymywali i wcale ich nie potrzebowali, niezrozumiała stała się zarówno konieczność tego wynalazku, jak i jego możliwość, jeśli ma być niezbędny” (RN, 161). Niezrozumiała jest więc sama „potrzeba

wadzenia języka z porządku naturalnego dotyczyła przecieŜ również świadomości, woli, a tym samym – historii.

Trudności myśli Rousseau niewątpliwie odzwierciedlają niejasności związane z chrześcijańskim mitem wyjścia z raju i statusem grzechu pierworodnego. Z jednej strony Adam i Ewa świadomi byli dobra i zła (co odpowiada istnieniu woli i odpowiedzialności w stanie natury u Rousseau) oraz odnośnych zakazów, co zakładało ich odpowiedzialność i miało usprawiedliwić karę wygnania z raju – grzech był więc świadomy. Z drugiej jednak świadomość dobra i zła nabyli oni dopiero po zerwaniu owocu zła z drzewa dobrego, co zakłada nieświadomość grzechu; człowiek ukonstytuował się w pełni dopiero wraz z grzechem. Tak jak chrześcijaństwo próbowało pogodzić oba aspekty, tak Rousseau, analogicznie, i bezskutecznie, usiłuje je połączyć poprzez nawiązanie do tradycji augustyńskiej (wolna wola) i leibnizjańskiej (zło *ma sens kosmologiczny*), tyle Ŝe przenosi je na poziom historii. Wraz z nimi – właściwe im napięcie między moralnym i naturalnym wymiarem rozumienia historii człowieka.

W tym kontekście możemy dopiero zamknąć kwestię teodycei w myśli Rousseau. Obecne w niej kłopoty z wyjaśnieniem zła, a tym samym z usprawiedliwieniem Boga poprzez obciążenie nim wyłącznie człowieka mają swe źródło w wyraźnym dualizmie jej płaszczyzny metafizycznej i historycznej, wyrażając się w napięciu między jej

języków”, jak i akt ich społecznego ustanowienia; w odniesieniu do tego ostatniego pojawia się błędne koło dotyczące wzajemnej zależności języka i myślenia, i ostatecznie języka i społeczeństwa (RN, 161–168). W kwestii genezy języka w *Szkicu o pochodzeniu języka* zob. P. Pieniążek, *Język i drętwość: język u Rousseau i Nietzschego*, [w:] *Nietzsche – muzyka i język*, red. A. Gemel, J. Wroński, seria: Nietzsche seminarium, t. 7, Przypis, Łódź 2016, s. 25–32.

optymizmem metafizycznym – wiarą w racjonalną całość i w jej boskiego Architekta, „który wiąże każdą część z całością” (LAB, 642) – a jej historiozoficznym pesymizmem. Podsumowując, źródło to tkwi w usiłowaniu pogodzenia tradycyjnej obrony Boga z pojawieniem się historii człowieka w jej ontologicznej autonomii. Najpierw jest to konflikt między statycznym ładem metafizyczno-moralnym, w którym człowiek jest, zgodnie z tradycją idealistyczną, bytem w pełni osobowym, wyposażonym w nieśmiertelną duszę, rozum oraz wolną wolę, i równie statycznym stanem natury w jego samowystarczalności, w którym człowiek jest istotą nieświadomą, naturalnie dobrą. Następnie, i przede wszystkim, jest to konflikt między ładem metafizycznym, częściowo pokrywającym się ze stanem natury (naturalna dobroć człowieka, ewentualnie przypisana mu wola, a więc odpowiedzialność za zło), a niosącym świadomość i zło porządkiem historii – też po części pokrywającym się ze stanem natury (brak woli) – w którym człowiek jest współkonstituowany przez procesy naturalne i historyczne, za które nie ponosi moralnej odpowiedzialności. Ostatecznie, trudności powyższe krystalizują się w dwuznacznym, nierozstrzygalnym statusie istnienia ludzkiego w stanie natury: z jednej strony ze względu na wolną wolę i związaną z nim odpowiedzialność istnienie to jest częścią ładu metafizycznego, z drugiej strony ze względu na nieobecność woli poza niego wykracza, jest bliższe historii, w której wola istnieje, lecz poddana jej żywiołowym procesom. Rousseau chce przywrócić w historii wolę, ale już jako racjonalną. Wówczas dopiero będzie mógł uzasadnić tezę, że człowiek jest dobry, a winne jest społeczeństwo, wszelako trudno mu będzie wyjaśnić samą możliwość takiej woli.

Wobec kłopotów z oddzieleniem czystego zła moralnego od zła naturalnego trudno jednoznacznie określić stopień odpowiedzialności moralnej człowieka za jego zło i mówić o jego w pełni moralnej autonomii w kosmosie, wykrojonej niejako z ogólnego, metafizycznego ładu świata. Z tego względu, szczególnie w odniesieniu do drugiej, podskórnej wersji genealogii zasadne jest pytanie: „[D]laczego porządek jest tak kruchy. Albo nas, albo świat powinno się uczynić mniej narażonymi na zagrożenia: nas na moralne zepsucie, świat na uszkodzenie przez nie”¹¹¹. Inaczej zarzut ten formułując: dlaczego Bóg stworzył świat, w którym z konieczności występujące w jego porządku metafizyczno-fizycznym zło fizyczne, naturalne (wydarzenia naturalne) ma swe następstwa moralne, rodzi zło moralne, i odwrotnie?

Na pytanie to można by odpowiedzieć w duchu myśli Leibniza (w jej wymiarze kosmologicznym, pomijając kwestię wolnej woli i uznanie zła fizycznego za wyraz kary za zło moralne) – zło służy wyłącznie uświadomieniu sobie przez człowieka, na zasadzie kontrastu, dobra, którego świadomość, jak i świadomość zła jest warunkiem możliwości wyboru moralnego, stanowiącego zasługę jednostki dobra. Dialektykę zła i dobra przejmą od Leibniza metafizycznie uprawomocnione koncepcje historiozoficzne (po części Kant, Schiller, romantycy, Hegel, i też Marks), przenosząc ją na obszar historii. Swoje korzenie mają one jednak właśnie w myśli Rousseau, w której dialektyka ta będzie jednak tylko jej nieuświadomianą, a przynajmniej niewyartykułowaną konsekwencją¹¹².

¹¹¹ S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 60.

¹¹² W kontekście sporów o genezę nowożytności – do genealogii woluntarystyczno-moralnej można by odnieść tezę

Wyodrębniając „zło szczególne” i podkreślając autonomię moralną człowieka, Rousseau przeczy jednak współzależności zła moralnego i zła naturalnego, zarówno w jego wersji statycznej – deistycznej, jak i dynamicznej – historiozoficznej, aczkolwiek niekiedy podziela deistyczne – stanowiące „naturalistyczne” echo teodycei Leibniza (Bóg posługuje się złem fizycznym jako karą za zło moralne jednostek) – przeświadczenie¹¹³ o określającej jedność ładu fizyczno-moralnego odpowiedniości między zachowaniami moralnymi a wydarzeniami naturalnymi, która wyraża się w „naturalnym powiązaniu grzechu i cierpienia”, „cnoty i szczęścia”¹¹⁴. Na grun-

Marquardta o odniesionej do Kanta i Fichtego autonomizacji człowieka poprzez historię (wywiedzionej z teodycei teologicznej i kładącej nacisk na wyjściową wolność i odpowiedzialność człowieka), zaś do genealogii naturalistycznej, odniesionej do Woltera – przekonanie Blumenberga o wtórności autonomizacji wobec kosmologicznej teodycei Leibniza, odpowiadającej nowożytnemu przyrodoznawstwu (nie ma w niej wyjściowej odpowiedzialności człowieka, a wolność w toku historii ma zostać dopiero urzeczywistniona), zob. O. Marquardt, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] idem, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 8–30, H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019, s. 74–75.

¹¹³ Dwuznaczność tę podkreśla też S. Neiman. Zob. S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 39.

¹¹⁴ Zob. *ibidem* s. 47–49. Według Neiman powiązaniem tym Rousseau odpowiada na fundujące teodyceę pytanie, które św. Augustyn pozostawił otwarte: „w jaki sposób wolna wola może prowadzić do zła moralnego, które powoduje cierpienie naturalne?”. W myśli Rousseau łączą się (jest on „najbardziej udręczoną duszą w historii filozofii”) rozwiązania tradycyjne, teistyczne, i nowoczesne, wiążące zło z procesami naturalnymi,

cie bytowo-moralnej autonomii człowieka powiązanie to zostaje zasadniczo rozerwane, gdyż jeśli człowiek ma być wolny i za swe wybory odpowiedzialny, nie może istnieć jakakolwiek, boska czy kosmologiczna, gwarancja tej odpowiedniości. U Rousseau zło moralne wywołuje zło fizyczne (choroby cywilizacyjne, ludzkie namiętności potęgujące, jak pamiętamy, negatywne skutki trzęsienia ziemi w Lizbonie), ale nie są one wpisane w moralny ład świata, nie są, jak u Leibniza, wyrazem kary boskiej. Zło historyczno-moralne nie wypływa w swej przypadkowości z teleologicznie założonej konieczności metafizyczno-kosmologicznej, choć człowiekowi przysługuje zdolność doskonalenia się: odpowiedzialny jest za nie – w swej wolności i moralnej odpowiedzialności – wyłącznie człowiek. Choć w swej bytowej autonomii człowiek określony jest

historycznymi i psychologicznymi. Nawiązując do tego drugiego, obywatelującego się bez Boga, stanowi ona kontynuację filozofii Leibniza, mocniejszą niżby śnili o tym teologowie: nie znosi rozróżnienia zła moralnego i zła naturalnego, lecz wpisuje je w naturę. Zło wyrasta z serii procesów naturalnych, odwołując się do wiedzy, można je przewyciężyć. W *Emilu* edukacja ma odzwierciedlać świat naturalny, w którym zło i cnota, nędza i szczęście są ze sobą ściśle powiązane, a opatrność zastąpiona prawami naturalnymi, które trzeba wykorzystać na rzecz wychowania. Słusznie podkreślając obecne w *Emilu* aspekty wychowawcze przeświadczenia, że złe lub dobre uczynki mają swoje następstwa w wydarzeniach naturalnych (*ibidem*, s. 47–57), Neiman przecenia jednak ogólne znaczenie tego motywu. Wychowawca nie tyle wzmacnia naturalne powiązania, „koryguje przeoczenia Opatrzności”, lecz manipulując nimi, co przyznaje Neiman, „aby wszystkie ograniczenia jawiły się wychowanekowi jako naturalna konieczność”, raczej wytwarza je i symuluje. Jego celem jest autonomia moralna wychowanek, który ma działać w sposób wolny i racjonalny. Prawdą jest jednak, że Rousseau pozostaje w tej kwestii dwuznaczny.

przez naturalne zapośredniczenia, w stopniu większym niż chce to przyznać Rousseau, to jednak podkreśla on autonomię moralną i odpowiedzialność człowieka. Z tego względu nowoczesność w myśli Rousseau określa nie tylko, jak chce Neiman, konflikt między dwiema wersjami teodycei Leibniza: deistycznie znaturalizowaną oraz uhistorycznioną, ale również konflikt pomiędzy teodyceą a ideą racjonalnej, moralnej autonomii człowieka, którą od Rousseau przejmie i rozwinie Kant. Konflikt ten określa nie tylko myśl Rousseau, ale i myśl Kanta. Jest konfliktem między historią i moralnością, historią i jednostką. Obaj uświadomili go sobie pod koniec swej twórczości, po daremnych próbach nadania moralnego sensu historii, czy też wpisania moralności w historię¹¹⁵.

Historia należy więc do wyjętej spod boskiej jurysdykcji sfery „zła szczegółowego”, nie zaś „dobra ogólnego”. Jak wiemy, w ładzie metafizycznym istnieje „jedynie możliwość historii”, czyli możliwość doskonalenia się, której urzeczywistnienie w historii swych racji nie czerpie już z tego ładu¹¹⁶. Historia się usamodzielnia, a Bóg jako przedmiot oskarżenia lub usprawiedliwienia znika z horyzontu istnienia ludzkiego, zło historii pozostaje w swej faktyczności metafizycznie nieusprawiedliwione – moralnie zaś osądzone. Toteż gdy w *Emilu* Rousseau kieruje oskarżenie pod adresem Boga: „Opatrzności! To tak Ty rządysz światem? Istoto dobra i miłosierna, gdzie się podziła Twoja władza? Zło widzę na ziemi” (E, II, 105), to pytania

¹¹⁵ Zob. P. Pieniążek, *Jednostka i historia w myśli Rousseau i Kanta*, „Hybris” 2020, nr 51, s. 1–34, <http://www.magazyn-hybris.com/images/teksty/51/H51.XX.PIENIAZEK.pdf> (dostęp: 7.04.2022).

¹¹⁶ B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 345.

te mają charakter wyłącznie retoryczny: są oskarżeniem człowieka, nie Boga.

Jak Rousseau rozwiązuje problem zła historii? Radykalna krytyka nowoczesności i uzasadniająca ją apoteoza stanu natury mogłyby sugerować ideę znoszącego historię i jej następstwa powrotu do natury – przywołajmy choćby to retroaktywne wezwanie Rousseau: „[U]suńcie ten nieszczęsny postęp, zabierzcie nasze błędy i nałogi, zabierzcie wytwory cywilizacji, a wszystko będzie dobre” (E, II, 111). Wielu współczesnych Rousseau przekaz ten tak właśnie odczytało, w tym Wolter w swej kąśliwej krytyce: „Nie posłużono się nigdy jeszcze tak wielkim talentem, aby nas na powrót uczynić bydlętami: kiedy czyta się Pańskie dzieło bierze wprost ochota chodzić na czterech łapach”¹¹⁷. Jednakże sam Rousseau powrót do stanu natury uznaje za niemożliwy: „[Ale] natura ludzka nie cofa się i odkąd się od niej oddaliliśmy, nigdy nie powrócimy do epoki niewinności i równości” (D, I, 935). Toteż swemu wcześniejszemu przekonaniu, że zerwanie z naturą było „nieszczęśliwym przypadkiem” (RN, 196), przeciwstawia późniejszą tezę, że stanowiło ono „szczęśliwą chwilę” (US, 27). W tej perspektywie powrót do stanu natury, ewokowany tylko w nastroju nostalgii i tęsknoty¹¹⁸, jest zarówno niemożliwy, jak i niepożądany¹¹⁹. Niemożliwy, gdyż zakłada to, co ma znieść: inicjującą go refleksję. Rousseau jest przekonany, że cywilizacyjny i społeczny rozwój człowieka zaszedł już zbyt daleko, by bieg ludzkich spraw można byłoby odwrócić. Powrót jest z kolei niepożądany, gdyż sprzeczny jest z tkwiącą w naturze ludzkiej możliwością doskonalenia

¹¹⁷ Wolter, *Do Pana Jana Jakuba Rousseau w Paryżu ...*, s. 111.

¹¹⁸ Zob. B. Baczek, *Rousseau ...*, s. 255–264.

¹¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 249–254.

się. Zgodnie z nią „człowiek jest z natury swej socjalny, a przynajmniej staje się takim zgodnie ze swym przeznaczeniem” (E, II, 122). Posiada zdolności potencjalne (RN, 170) i odpowiadającą im naturę potencjalną, uzupełniającą pierwszą, wymagającą procesu uspołecznienia jako koniecznego warunku jej aktualizacji¹²⁰. W tej perspektywie Rousseau niejako uhistoryczniałby naturę, odchodząc od jej oświeceniowego obrazu jako natury stałej i niezmiennej, w historii tylko urzeczywistnianej. Realna historia człowieka wynaturzałaby człowieka również i przede wszystkim z natury potencjalnej – byłaby uspołecznieniem podwójnie chybionym.

W perspektywie idei doskonalenia stan natury okazuje się stanem nieostatecznym, pozytywnym relatywnie. Błaski istnienia w stanie natury nie równoważyły więc jego cieni, dostrzeganych w zewnętrznej wobec niego perspektywie uspołecznienia. Człowiek nie mógł istnieć w nim w sposób pełny: był dzikusem szczęśliwym, lecz nie znającym swej szczęśliwości, był naturalnie dobry, ale pozbawiony świadomości moralnej, wolny, ale wolności swej nieświadom. Nie znał więc biedy swego istnienia, był „zwierzęciem głupim i ograniczonym” (US, 27, też US/OSP, 169). Jego quasi-absolutna samowystarczalność była w stanie natury pozorna, gdyż zapewniające ją, dające poczucie szczęścia zaspokojenie potrzeb było w nim przypadkowe: poczucie istnienia człowieka „zależy od tysiąca innych stosunków, które wciąż się przeobrażają, nie może on nigdy mieć pewności, czy w przeciągu dwóch następujących po sobie chwil jest tym samym człowiekiem: spokój i szczęście to dla niego tylko mgnienie – nie ma nic stałego prócz nędzy, która jest wynikiem tej zmienności losów”

¹²⁰ Zob. *ibidem*, s. 163–164.

(US/OSP, 168). Niestabilne i niepewne istnienie człowieka w stanie natury niepokojąco przypomina jego rozchwieane i zdeintegrowane przez „rozkiełznane namiętności” istnienie w stanie społecznym: „Wszędzie pokazuje on nam ludzkość jako lepszą, mądrzejszą i szczęśliwszą w jej stanie pierwotnym, ślełą, nieszczęśliwą i złą do tego stopnia, że opuściła ona ten stan [...]” (D, I, 954–935). W swej połowiczności stan natury był dobry, jeśli spojrzeć nań ze szczytu historii realnej i jej alienacyjnych następstw; zły, jeśli spojrzeć nań ze względu na powołanie człowieka¹²¹.

Wyjście ze stanu natury, pomimo tego, że nie było nieuniknione, byłoby ostatecznie wydarzeniem – konsekwencji tej Rousseau nigdy wprost nie wyciągnie – szczęśliwym i nieteleologicznie koniecznym. Podsumowując, Rousseau przeniósłby z teodycei Leibniza w obszar historii ideę *felix culpa* – „gdyby nadużycia tej nowej sytuacji nie sprowadzały go często poniżej tej, z której wyszedł, powinien by błogosławić bez ustanku tę szczęśliwą chwilę, co wyrwała go z owego stanu na zawsze i ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła istotą rozumną i człowiekiem” (US, 27). I choć wyjście ze stanu natury zakończyło się porażką, uspołecznieniem wypaczonym, byłoby zarazem szansą na zniesienie jego apokaliptycznego zła. Zły nie byłby więc sam proces uspołecznienia, lecz jedynie jego konkretne, wyobcowane urzeczywistnienie.

¹²¹ „Nigdy Rousseau nie popełnił błędu Diderota idealizowania człowieka naturalnego. Nie miesza stanu natury ze stanem społecznym, wie, że ten ostatni jest nierozłączny z człowiekiem, ale pociąga za sobą cierpienie. Jedynym zagadnieniem jest, czy te cierpienia są nierozłączne ze stanem społecznym. Za nadużyciami i zbrodniami należy więc poszukiwać niewzruszonej podstawy społeczeństwa ludzkiego”, C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1964.

Istnienie obu perspektyw dla czytelnika tekstów Rousseau było niewątpliwie konfundujące, dałoby się uzgodnić się przy prymacie drugiej.

Idea doskonalenia staje się podstawą optymizmu Rousseau, jego wiary w postęp: „Przed wszystkim Rousseau kładzie nacisk na potrzebę nadziei i wiary; lepsze dni muszą nadejść zarówno w tym życiu i jak i po nim”¹²². W tej progresywnej perspektywie istotą postępu społecznego nie jest już postęp nauki, lecz postęp moralny: „człowiek jest istotą społeczną, która potrzebuje moralności przeznaczonej dla człowieczeństwa” (LAB, 655). Dopiero uspołecznienie pozwala człowiekowi rozwinąć racjonalną, stanowiącą o jego godności moralność – dla Rousseau określa ona istotę i sens „przejścia ze stanu natury do stanu społecznego”, które „wywołuje w człowieku ogromną zmianę” (US, 27). Jeśli dotychczasowe, chybione uspołecznienie rozwinęło historyczne warunki możliwości moralności, to znaczy język, świadomość refleksyjną, więzi społeczne, to jej samej zaprzeczyło, warunki te alienacyjnie wypaczając. Warunki te trzeba odzyskać na rzecz autentycznej moralności, przekształcić moralność naturalną w społeczno-refleksyjną.

Naturalnym załączkiem moralności w stanie natury było, jak wiemy, współczucie, które jako dar natury „starczy za prawo, za obyczaje, i cnotę” (RN, 176). W stanie tym, stanie istnienia samowystarczального, było ono po pierwsze instynktowne, nieuświadomione, po drugie przypadkowe, gdyż uzależnione od przypadkowych, krótkotrwałych kontaktów jednostek pomiędzy sobą, po trzecie pasywne, gdyż wyzbyte aktów woli i świadomości, a tym samym reaktywne, wymuszone przez zewnętrzne okoliczności.

¹²² H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 61.

Dopiero rozwój wszystkich władz ludzkich przekształca współczucie w uświadomioną zasadę działania ludzkiego – w sumienie jako aktywną dyspozycję moralną: „nie ma sumienia człowiek, który z niczym się nie porównywał i nie zna swoich ze światem relacji” (LAB, 611). Sumienie staje się dyspozycją po pierwsze stałą, po drugie aktywną, gdyż sprzężoną z wolą, i po trzecie refleksyjną: „sumienie rozwija się i działać zaczyna dopiero, kiedy człowiek zyskuje światło rozumu” (LAB, 611). W ten sposób refleksyjność, uznana wcześniej przez Rousseau za „stan przeciwny naturze” – „człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe (RN, 149) – staje się teraz podstawą moralności, a wraz z nią świadomości dobra i zła. Jeśli wcześniej sprzężona z miłością „własną” refleksyjność oddzielała człowieka od bezpośredniego, naturalnego odruchu współczucia, tego „praludzkiego uczucia” (RN, 174, 175), tak, że „nikt nie doznaje pokusy oparcia się jej [litości] łagodnemu głosowi”, to teraz, uwalniając ów „czysty odruch natury” (RN, 176, 174) od przymusów natury, czyni go przedmiotem rozumnego wyboru, przekształca naturalną skłonność litości w stałą cnotę, która staje się zasadą ludzkiego postępowania i obowiązkiem. Cnota przestaje być działaniem spontanicznym, niewymagającym wysiłku darem natury, ma stać się „jego [człowieka] dziełem” (E, II, 57), rezultatem jego świadomego wysiłku – „zdolności bowiem nasze przychodzą na świat wraz z nami, a tylko cnoty są naprawdę naszym dorobkiem” (PN, 316). Ma więc stać się zakładającą wysiłek „zasługą” jednostki przekształcającej naturalną inklinację moralną w rygorystyczną powinność, której „rygor [...] zda się twardy, ale czy to nie dzięki niemu właśnie cnota nosi tak wzniosłe miano. Gdyby zwycięstwo nic nie kosztowało, na jakąż zasługiwałoby nagrodę” (PSM/Sz, 171), „nie ma cnoty bez walki” (E, II, 350), bez

wyboru między dobrem i złem (zob. E, II, 126). Etyka Rousseau jest wręcz „najbardziej kategoryczną formą czystej etyki obowiązku (*Gesetzes-Ethik*), jaką stworzono przed Kantem”¹²³. W wymiarze społeczno-politycznym cnota „zastępuje w jego [człowieka] postępowaniu instynkt sprawiedliwości i nadaje jego czynom charakter moralny, którego im przedtem brakło. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe”, człowiek „czuje się zmuszonym działać według zasad i radzić się rozumowi, zanim posłucha skłonności” (US, 27). „Sprawiedliwość i dobro” nie są więc „pojęciami czysto moralnymi, ale prawdziwymi wzruszeniami duszy, oświeconej przez rozsądek” (E, II, 41)¹²⁴. Dopiero wraz z całkowicie wykształconym sumieniem pojawia się zakładająca wolną wolę samoświadomość moralna, a wraz z nią świadomość dobra i zła, poczucie odpowiedzialności – człowiek konstituuje się jako istota moralna.

W świetle powyższego, sumienie nie będące, jak już wiemy, wytworem rozumowania, dzięki rozumowi zostaje jedynie uświadomione, zobiektywizowane, co oznacza, że „nie jest irracjonalne i sentymentalne; jest osądem moralnym, którego bezpośredniość jest przeciwstawiona mediacji rozumowania. Kantowi przyjdzie nazwać rozum praktyczny rozumem, który nie rozumuje”¹²⁵. Jean-Michel Muglioni rozwija tu stanowisko Cassirera, który negując

¹²³ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 96.

¹²⁴ W kwestii racjonalizmu (etycznego) Rousseau zob. B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 393–414.

¹²⁵ J.-M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Hermann, Paris 2011, s. 138.

głoszone przez wielu myślicieli oświecenia naturalne zakorzenienie cnoty, jako „instynktownej skłonności do sympatii”, czyni z niej „podstawową orientację i podstawowe przeznaczenie ludzkiej woli”: w cnotcie wyraża się zdolność człowieka do samookreślenia i swobodnego poddania się ustanowionemu przez siebie prawu¹²⁶. W swej powszechności stanowi ona wyraz ludzkiej autonomii i godności.

W tej prekantowskiej perspektywie sama wolność przestaje być wolnością instrumentalizującego świat egoizmu, przekształca się w moralną autonomię i w tym sensie staje się refleksyjnym powtórzeniem wolności naturalnej rozumianej jako samowystarczalność. Jeśli jednak ta ostatnia była „wolnością bez żadnych reguł” (US/OSP, 169) – arbitralnością związaną z popędowymi kapryсами, choć ograniczaną współczuciem, to autonomia moralna polegała na zgodności z narzuconym samemu sobie prawem

¹²⁶ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 104. Rousseau odrzuca naturalizm oświecenia i próby ufundowania etyki w instynktownej naturze człowieka, w „instynkcie przyjemności” czy w „naturalnym instynkcie sympatii” (Shaftesbury, Hume i Smith) (*ibidem*, s. 108–109). Toteż odkrycie uczuciowości nie oznacza dla Rousseau irracjonalności etycznej, uzgadnia on ją właśnie z cnotą, etyką obowiązku i ideą doskonalenia moralnego; rys ten pierwszy dostrzegł Lessing, następnie Kant (*ibidem*, s. 92–93). Cassirer zauważa jednak dwuznaczność koncepcji Rousseau, dla którego uczucie ma znaczenie raz naturalistyczne, raz idealistyczne, raz jest samym uczuciem, raz poczuciem sądu i decyzją etyczną, raz psychologicznym afektem, raz działaniem duszy. Tak samo sumienie, raz jest dlań naturalnym impulsem, raz „instynktem «boskim»”, z którego wyrósł „nowy świat [...] to, co intelligibilne”; w ten sposób jest ono dla Rousseau „obywatelstwem dwóch światów”, *ibidem*, 109–110.

moralnym, na „eliminacji wszelkiej dowolności, na podporządkowaniu ścisłemu i nienaruszalnemu prawu, które jednostka wznosi nad samą sobą” i które „określa autentyczny i prawdziwy charakter wolności”¹²⁷. Wolność ta nie jest darem natury, lecz czymś, co człowiek ma podjąć i za co ma stać się odpowiedzialnym, by uczynić siebie ponowie – lecz już na wyższym poziomie – dobrym¹²⁸. Człowieka wyróżnia wypływająca ze spontanicznej woli „świadomość wolności i idea prawa, nierozzerwalnie związana z tą świadomością”¹²⁹. Uspołecznienie polega zatem na moralnym rozwoju człowieka jako istoty rozumnej i duchowej, jako „autonomicznej osobowości”¹³⁰ – Cassirer mówi o „etycznej koncepcji osobowości”¹³¹. Rousseau nie rozwija jednak szerzej i w sposób systematyczny tak ujętej, antycypującej kantyzm teorii racjonalności etycznej. Według Cassirera nie pozostaje ona w sprzeczności z sentymentalizmem Rousseau, który znalazł swój wyraz w *Nowej Julii*, inicjując epokę *Sturm und Drang* i następnie romantyzmu. Zakorzeniony w jego osobowości, rewolucyjny zwrot ku uczuciowości skierowany był przeciwko nadmiernemu intelektualizmowi epoki, uwalniając uczucia i afekty spod władzy trzeźwego, oświeconego rozsądku. Zwrot ten stanowił kolejny powód rozstania ze środowiskiem *philosophes*, których zerwanie z Rousseau „miało swoje źródło

¹²⁷ *Ibidem*, s. 55.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 104–105.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 108.

¹³⁰ Idem, *Die Einheit...*, s. 26–27. Również Vyverberg podkreśla, że człowiek może w pełni rozwinąć się tylko w społeczeństwie, H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 58.

¹³¹ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 56.

i usprawiedliwienie w najgłębszym instynkcie duchowego przetrwania epoki”, podczas gdy Rousseau nie „zmieniał jej rezultatów, lecz zaatakował jej duchowe korzenie”¹³². Tym samym „Rousseau otworzył nową epokę w historii europejskiego ducha”¹³³.

Łatwo teraz dostrzec, że idealizacja i apologia stanu natury, wyrażająca się w kompensacyjnej aurze powrotu do pierwotnej szczęśliwości istnienia, służyły w myśli Rousseau krytyce dotychczasowych, historycznych form społecznienia, a zwłaszcza świata współczesnego, stając się zarazem podstawą metafizycznego optymizmu. Tym samym uzasadniały potrzebę nadania mu nowej, zgodnej z moralnym powołaniem człowieka postaci. Nostalgii za powrotem do natury Rousseau przeciwstawia aktywną konfrontację ze złem historii i współczesnego świata. Zaszczepia ją na pozytywnej dialektyce historii, która przekształca uznaną za alienacyjne zło refleksyjność w refleksyjność jako produktywną siłę moralnego przeobrażenia człowieka i przewyciężenia zła historii. Rousseau głosi program powrotu do natury, ale już w warunkach świata społecznego, w którym należy odzyskać wolność rozumianą jako autonomia, życie zgodnie z sobą, w którym jednostka ma znieść swą zależność od innych i czerpać racje swego istnienia z samej siebie, potwierdzając się w swej całości. Czy ziemski raj jest do odzyskania?

¹³² *Ibidem*, s. 92, zob. s. 83–91.

¹³³ *Ibidem*, s. 88.

II.8. Utracona szansa (wczesnej) historii – złoty wiek

W myśli Rousseau pojawia się po części odpowiednik raju, który relatywizuje samowystarczalność stanu natury, przemieszcza emancypacyjny obiekt nostalgii i powtórzenia, wskazując zarazem na możliwość istnienia niealienacyjnych form uspołecznienia, a tym samym na możliwość ponownego, nowego uspołecznienia. Jest nim przywołana przez Rousseau z odległej, greckiej tradycji idea złotego wieku. Komplikuje ona jego czarną historiozofię w tej mierze, w jakiej znosi radykalne przeciwieństwo natury i kultury, natury i historii poprzez wprowadzenie mediacji historycznej. Złoty wiek w jakiejś mierze istniał w historii, która w swej fatalnej dynamice tak naprawdę rozpoczęła się wraz z jego opuszczeniem. W tej dwuznaczności staje się on dla Rousseau „prawdziwą młodością świata”, „epoką najszcześniejszą” (RN, 196).

Rousseau sytuuje go między stanem natury a znanymi początkami historii ludzkiej, „między gnuśnością stanu pierwotnego a gorączkowym szamotaniem się naszych ambicji” (RN, 196). W tym sensie można w nim widzieć załączkową formę pełnej natury człowieka, pierwsze urzeczywistnienie jego natury potencjalnej; Rousseau uznaje, że „był [on] dla człowieka najlepszy” (RN, 196)¹³⁴. Stanowił

¹³⁴ Dla Lévi-Straussa opisany przez Rousseau złoty wiek, „immanentny stanowi społecznemu”, jest modelem, który pozwala nam zdystansować się wobec naszego społeczeństwa i szukać wspólnej matrycy społeczeństw: „dzięki niemu wiemy, w jaki sposób, unicestwiwszy wszelki ład, możemy jeszcze odkryć zasady, które pozwalają na zbudowanie nowego”. Stąd apologia Rousseau: „Rousseau był najbardziej etnografem spośród

bowiem „najwcześniejszy i najprostszy stan społeczny, w którym zwierzęcość zastąpił rozum i niewinna szczęśliwość”¹³⁵. Wraz z rozwojem uspołecznienia wykształciły się rudymentarne relacje społeczne, język, rozum oraz świadomość moralna – poczucie „wzajemnej odpowiedzialności, sprawiedliwości i ładu” (LAB, 612). W stanie tym, z racji ekonomicznej samowystarczalności pojawiających się w nim rodzin, nieznane były jeszcze jego denaturalizujące, alienacyjne następstwa, czyli rozwinięty podział pracy, wynikające zeń różnice majątkowe, nierówność i własność, i tym samym namiętności, instytucje oraz przemoc: człowiek „znajduje się [...] w odległości jednakowej zarówno od tępoty zwierząt jak od zgubnej oświaty człowieka żyjącego społecznie” (RN, 195). Jednostka stanowi część rodziny tworzącej samowystarczalną, zaspokajającą naturalne potrzeby całość, w której wszyscy uznają siebie i rozwijają poczucie swego istnienia, nie porównując się ze sobą, nie dążąc do wywyższenia się czy zdobycia prestiżu. W okresie złotego wieku panuje jeszcze równowaga między oboma podstawowymi, coraz bardziej wyodrębniającymi się popędami ludzkimi: miłością siebie – związaną już ze świadomością swego *ja* i swej odrębności – a naturalnym sumieniem, które „budzi się do działania”: „dopóki jednak mniejsze są sprzeczności interesów niż poziom oświecenia, ludzie są z istoty swej dobrzy. Oto drugie stadium” (LAB, 612)¹³⁶. Złoty wiek jest epoką narodzin wyłaniającej się

filozofów. [...] Rousseau, nasz nauczyciel, Rousseau, nasz brat”, C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików...*, s. 361, zob. 360–364.

¹³⁵ H. Vyvenberg, *Historical Pessimism...*, s. 58.

¹³⁶ W przywoływanym fragmencie, w którym Rousseau wyróżnia trzy stadia, nie odnosi on wprost złotego wieku do stadium drugiego, przedstawia jednak właśnie jego charakterystykę. Zob. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 366–371.

z surowego świata natury duchowości jednostki, która bezkonfliktowo łączy w sobie „poczucie swego istnienia” z jego komunikacyjną, wspólnotową pełnią. Wykształca się specyficzna potrzeba relacji społecznej: „stałe się widując, żyć już nie można bez widywania się jeszcze. Do uszu zaczyna się wkradać uczucie czule i pełne słodczy” (RN, 194). Zawiązującej się więzi społecznej nie rozdzierają jeszcze jednostkowe partykularyzmy ani też nie zrównuje jej homogenizujący umysłowość jednostek „despotyzm” opinii, opiera się ona jeszcze na więzi bezpośredniej, afektywnej. Wyraża się w języku wyrastającym z pierwotnego krzyku natury i będącym pierwotnie mową. Jeśli w swej funkcji utylitarnej rodzi się on z języka gestów, „języka mimicznego”, to w swej funkcji duchowo-komunikacyjnej – z języka dźwiękowego, metaforyczno-muzycznego, śpiewnego, który jest „głosem duszy” – żywą mową. Komunikuje on „potrzeby duchowe” jednostek, ich „skupione na bliskich” uczucia, pierwsze namiętności – „miłości, nienawiści, litości, gniewu” (SPJ, 43). Umożliwia im pełną ekspresję swej indywidualności, stąd też dla Rousseau wyraża „poczucie pierwszego człowieczeństwa” (SPJ, 63). Wyrażając się w obrębie rodziny jeszcze w gestach, język wykształca się w relacjach z innymi grupami-rodzinami, podczas spotkań, świąt, zabaw, śpiewu i tańca, w których każdy próbuje się okazać najlepszym¹³⁷. W spotkaniach tych jednostki szukają „owej najgłębszej formy uznania – miłości”¹³⁸,

¹³⁷ Zob. RN, 194. W *Szkicu o pochodzeniu języka* Rousseau spotkania te sytuuje przy wodopojach i źródłach, SPJ, 66.

¹³⁸ D. Gauthier, *Rousseau ...*, s. 11. W swych opisach przejścia do stanu społecznego, w opisach złotego wieku kultury, Rousseau wiąże narodziny kultury z rozwojem ludzkiej seksualności, to wokół niej zawiązują się jej pierwsze przejawy (taniec, śpiew), a przede wszystkim bezpośrednie, osobowe więzi społeczne,

toteż pierwszym, zdradzającym język okrzykiem staje się *aimez-moi* – „kochaj mnie”, nie zaś, jak w wypadku języka w jego funkcji samozachowawczej: *aidez-moi* – „pomóż mi” (SJP, 68).

Określający złoty wiek stan równowagi okazał się jednak według Rousseau kruchy i tymczasowy – epoka „młodości” szybko przeminęła, ludzie utracili „szczęśliwe życie złotego wieku”, gdyż „nie wiedzieli, czym ono jest, gdy mogli się nim nacieszyć” bądź też „zdolni już byli poznać, czym ono jest” (US/OSP, 169). Złoty wiek zawierał już w sobie zarodki swego rozkładu. Wraz z uczuciem miłości rodzi się rywalizacja i powoli wykształca się *amour propre*. Refleksja zniszczyła bezpośrednie, osobowe więzi; na gruncie wykształcającej się powoli „miłości własnej” i konfliktu „partykularnych interesów” w coraz większym stopniu zależne od siebie jednostki stają się sobie coraz bardziej obce, odkrywają walor pozorów, za którymi skrywają swą wrogość. Święta, podczas których ludzie spotykali się, by bawić się, a zarazem porównywać, dążyć do wyróżnienia się i uznania siebie, stały się „pierwszym krokiem ku nierówności, a jednocześnie ku występkom” (RN, 194). Związanych z uspołecznieniem i wzrastających potrzeb nie można było zaspokoić w rodzinie, ich istnienie wymagało nowych narzędzi, rozwoju rolnictwa i metalurgii, prowadząc do rozwoju w coraz większym stopniu uzależniającego jednostki od innych, podziału pracy oraz własności, prawa i państwa. Współpracę w obrębie rodziny

w których w sposób nieegoistyczny i nieantagonistyczny urzeczywistnia się wzajemna zależność i wzajemne uznanie; w miłości erotycznej jednostki wzajemnie się potwierdzają. Idealizacja i uduchowienie seksualności w miłości erotycznej – ślady platońskiego Erosa są tu czytelne – stanowią szansę na zniesienie wszystkich sprzeczności i konfliktów społecznych.

zastępuje konkurencja i rywalizacja. Uspołecznienie staje się równoznaczne ze zniszczeniem rodzącej się duchowości człowieka, „czyni się wysiłki zmaterializowania wszystkich działań duszy, pozbawienia ludzkich uczuć wszelkiej duchowości” (SPJ, 77). Przykładem jest język: w toku postępującego uspołecznienia mowa traci swą funkcję więziotwórczą, afektywno-komunikacyjną, swój indywidualny charakter – wraz z pismem podlega alienacji, racjonalizacji i obiektywizacji. Przekształca się w język martwy, skostniały, sztuczny, konwencjonalny, racjonalny i metodyczny, który nie służy już wyrażaniu uczuć, lecz przekazywaniu sztucznych, abstrakcyjnych pojęć i idei¹³⁹. W alienacyjnym przeroście swej funkcji pragmatyczno-uitylitarnej zostaje podporządkowany zaspokajaniu potrzeb i uprzedmiotawiającemu świat egoizmowi.

Dopiero wraz z upadkiem złotego wieku zaczyna się historia właściwa – historia wyobcowania i wynaturzenia człowieka: „oto ostatni etap, po którym nic nie pozostaje do zrobienia; tak to właśnie, chociaż człowiek jest dobry, ludzie stali się źli” (LAB, 613).

W perspektywie uspołecznienia rozwiązywanie problemu zła polegałoby więc już nie tyle na powrocie do stanu natury, ile na powrocie do epoki złotego wieku rozwijającego w załączkowej formie pełnię natury ludzkiej. Powrót ten byłby jego powtórzeniem, lecz już na wyższym poziomie, związanym z wykształceniem się refleksyjnej jednostki i jej rozumnej, moralnej autonomii. Pozwoliłoby ono z jednej strony na wyeliminowanie zarysowujących się w epoce złotego wieku destrukcyjnych tendencji

¹³⁹ Język „staje się dokładniejszy i mniej uczuciowy [...], nie przemawia już do serca, lecz do rozumu [...], staje się bardziej ścisły i jaśniejszy”, SPJ, 46.

(np. egoizmu), z drugiej zaś na emancypacyjne przekształcenie instytucji politycznych (państwo) i pełne wykształcenie się autonomii moralnej jednostki dzięki rozwiniętej w toku uspołecznienia i indywidualizacji świadomości refleksyjnej. Relatywizując normatywną samowystarczalność stanu natury, idea złotego wieku, pamięć historyczna o nim podtrzymać ma i wzmocnić płynący z tego pierwszego naturalny głos serca jako przesłankę przemiany człowieka. W świecie wyobcowania złoty wiek – utopijno-retroaktywne odniesienie myśli Rousseau – może jawić się już tylko jako „chimera”, lecz „będzie to chimera dla każdego, kto ma zepsute serce i skłonności” (E, II, 393).

III. EMANCYPACJA – WYJŚCIE Z HISTORII W OBREMBIE HISTORII WPROWADZENIE

Uznając uspołecznienie za nieodwołalne, Rousseau poszukuje środków zaradczych przeciwko złu historii, uznając, że trzeba ich szukać w niej samej. Człowiek musi wziąć swoje sprawy w swoje ręce, nie odwołując się do pomocy nadprzyrodzonej, lecz wyłącznie do własnych, określonych przez uspołecznienie możliwości i dostępnych mu środków. Przyznając człowiekowi metafizyczną autonomię bytową, Rousseau odrzuca transcendentne uzasadnienie etyki i polityki, swej teorii społecznej¹. Ta sama zdolność doskonalenia, która wyprowadziła człowieka ze stanu natury i pogrążyła w złu historii, ma stać się przesłanką przewyciężenia go i odzyskania dobroci. Człowiek wynaturzył się z własnej woli i mocą własnej woli może podnieść się z upadku. Dążenie do „nowej formy istnienia, która jest jego własną”², musi zostać ufundowane w ludzkiej wolności, toteż lepsza przyszłość jest tylko możliwością i szansą, lecz niczym przesądzonym.

¹ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 114.

² *Ibidem*, s. 105.

Rousseau staje jednak przed fundamentalnym pytaniem: jeśli wynaturzające człowieka i wyobcowujące go z samego siebie zło historii osiąga swoje apogeum w oświeceniowej nowoczesności, to czy na tym „dnie” (historii) w ogóle możliwe jest jego przewyciężenie, dezalienacyjne odzyskanie człowieczeństwa? W jaki sposób miałoby się ono dokonać, skoro istnienie ludzkie nie tylko do cna skażone jest złem historii, ale i też jest jego wytworem? Jak głos natury może przekształcić się w cnotę, autonomia naturalna jednostki w jej autonomię moralną, skoro sprzężona z egoizmem świadomość refleksyjna jako zasada tego przekształcenia sama jest wytworem historii, skoro „postęp społeczny tłumi człowieczeństwo w sercach, rozbudzając interes osobisty” (US/OSP, 170)? Czy historia może zawierać potencjał emancypacyjny, skoro przesłanki rozwoju świadomości moralnej – m.in. właśnie rozwój świadomości refleksyjnej, tłumiącej naturalny, prerefleksyjny „głos serca”, „człowieczeństwo w sercach” – zarazem ją uniemożliwiają, skoro zatem, nawet jeśli się ona ukonstytuuje, „pojęcia prawa naturalnego, które należałoby raczej nazwać prawem rozumu, rozwijają się dopiero wówczas, gdy uprzedni rozwój namiętności uczynił bezsilnymi wszystkie wskazania tego prawa” (US/OSP, 170). Pusta samowiedza moralna odpowiadałaby pustej samowiedzy alienacji, mogąc budzić podejrzenie co swej ideologicznej natury lub przynajmniej możliwości jej zawłaszczenia. Trudności Rousseau sprowadzają się ostatecznie do statusu świadomości refleksyjnej, jej genetycznego związku z egoizmem moralno-społecznym i sztucznymi namiętnościami. To kolejna, kluczowa, ślepa plamka myśli Rousseau, tym razem dotycząca istoty procesu uspołecznienia.

Trudno przesądzić, czy i w jakim stopniu trudności te Rousseau sobie uświadamiał. Zapewne w znacznym stopniu, czego dowodzi dramatyczna ewolucja jego myśli, o czym jeszcze powiemy. Zapewne ostrość ich świadomości stępiana była przez dualizm ładu metafizycznego i historii, przez wiarę w metafizyczno-idealistyczną sankcję głosu natury (sumienia, serca) w człowieku warunkującą jego moralną odnowę. Rousseau odwołuje się właśnie do stłumionego uspołecznieniem głosu serca, tym samym do natury potencjalnej człowieka, której alienacyjnym śladem była przecież sama potrzeba tworzenia pozorów (uznania, cnoty, wspólnoty). Trudności wszelako pozostają, skoro, jak konstatuje sam Rousseau, „słodki głos natury nie jest już dla nas niezawodnym przewodnikiem [...]. Spokój i niewinność znikły dla nas na zawsze, zanim zakosztowaliśmy ich rozkoszy” (US/OSP, 169). Głos natury zniknął i zamilkł w odmętach egoizmu. W tej perspektywie ani natura, którą opuściliśmy bezpowrotnie – „natura nic nam nie mówi, jak zwalczać zło, które pochodzi od nas samych” (E, II, 350) – ani historia, w której jej głos zatraciliśmy, nie wskazują drogi wyjścia ze zła historii. W pozornie bezpiecznym kosmosie człowiek pozostał sam. A jednak, wbrew wszystkiemu, gdy Rousseau uznaje, że jesteśmy zdani „na własne siły”, odwołuje się do transhistorycznej siły głosu natury – utrzymuje, że jedynie „długo był tłumiony, usłyszeć go nie jest dziełem jednej chwili” (E, II, 129) – ale jest właśnie możliwe. Zło historii nie jest ostateczne.

W myśli Rousseau zarysowuje się zatem wizja wyjścia poza horyzont dotychczasowej historii. Podmiotem zmiany ma być sam człowiek, nie zaś historia. Rousseau

nie zna jeszcze (jak różni jego następcy) produktywnej mocy historii, nie posiada ona dlań immanentnego, teleologicznie w niej założonego sensu, nie jest ona w stanie przewyciężyć siebie własnymi środkami. Dotychczasową historię w jej alienacyjnym bezwładzie należy przewyciężyć w jej obrębie, ale poza nią samą. Należy bowiem samym ludzkim wysiłkiem spożytkować jej zło w celu odwrócenia jej fatalnego biegu, tak aby służyło odzyskaniu dobra (cnoty i szczęścia). W tym duchu, choć poczynawszy od swej pierwszej rozprawy Rousseau skłonny jest uznać nieodwołalność degeneracji gatunku ludzkiego, postuluje: „starajmy się jednak znaleźć nawet w samym złu środków zaradczy przeciw niemu, dalecy od myśli, że nie ma dla nas ani cnoty, ani szczęścia, że niebo opuściło nas skazując na nieuchronną deprawację gatunku. [...] Pokażmy [...], że naprawy zła, które przyniósł naturze początek sztuki, może dokonać udoskonalenie tej sztuki” (US/OSP, 176). Zło należy przewyciężyć, wychodząc właśnie od wykształconego w toku jej rozwoju rozumu i świadomości refleksyjnej. W tej perspektywie Rousseau nie tyle piętnuje naukę – i sztukę – co ich nadużycie³, nie przeciwstawia się rozumowi, lecz jedynie racjonalizmowi abstrakcyjnemu, odrywającemu się od życia; i tylko tej wyobcowanej formie racjonalizmu przeciwstawia empiryzm i sentymentalizm. Chce podporządkować go etycznemu powołaniu człowieka⁴. W ten sposób, z jednej strony, odwołuje się do

³ H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958, s. 57–58, 59.

⁴ E. Cassirer, *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, przeł. z franc. A. Rink, Dinter, Köln 1998, s. 27.

roзумu jako instancji krytycznej wobec religijnych przesądów i destrukcyjnych namiętności, z drugiej zaś – jako podstawy nowej formuły racjonalności – racjonalności etycznej: „Rozum i naturalne impulsy muszą współdziałać; wglądy natury muszą być racjonalnie kierowane i rozwijane, podczas gdy rozum ze swej strony musi respektować spontaniczne uczucia i sumienie”⁵. Refleksyjność pozwala uświadomić sobie cnotę, idee osoby, wolności i sprawiedliwości⁶, by przekształcić je w racjonalność etyczną, która rozumowi, nauce i poznaniu nadaje sens i orientację. Przekształcając na jej gruncie naturalny impuls w opartą na rozumnym wyborze powinność i obowiązek, człowiek ustanawia własne prawo. Posłuszeństwo prawu określa jego wolność i jego racjonalną autonomię.

Na gruncie przewartościowania zła służący egoizmowi i wykształcony w toku uspołecznienia rozum ma przeciwstawić się swoim własnym destrukcyjnym efektem. Tym samym musi oderwać się od własnej genezy⁷, zwrócić się przeciwko swej historycznej, oświeceniowej formie, by

⁵ H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 58.

⁶ Ten ostatni moment podkreśla R. Lenoir w dyskusji z Cassirerem po wygłoszeniu przez tego ostatniego w ramach *Société française de la philosophie* tekstu *L'unité dans l'œuvre de J.J. Rousseau* (*Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*); E. Cassirer, *Die Einheit...*, s. 70.

⁷ Jak możliwy jest rozum bez miłości własnej, skoro wyrasta z zanieczyszczonych źródeł? Rousseau rozum jest potrzebny, by wysunąć alternatywę dla standardowego programu oświecenia reprezentowanego przez Woltera, M. Hulliung, *Rousseau, Voltaire, and the Revange of Pascal*, [w:] *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001, s. 69.

stać się rozumem w pełni oświeconym. Bądź inaczej, głos sumienia odrywa rozum od samego siebie i zwraca go przeciwko samemu sobie, wykorzystuje go, by ustanowić własną racjonalność, już nie instrumentalną, lecz etyczną, opartą na moralnej autonomii człowieka: „rozum, który go [człowieka zdeprawowanego] sprowadził na złą drogę, doprowadzi go do człowieczeństwa” i stanie się „najmocniejszą podporą dobrze zorganizowanego społeczeństwa” (US/OSP, 177).

IV. PROJEKTY EMANCYPACYJNE

Zgodnie z tym przekonaniem Rousseau przedstawia swe pomysły emancypacyjne. Ich celem jest przywrócenie człowieka natury, lecz już w warunkach świata społecznego. A zatem przywrócenie zarówno niezależności jednostki (zniesienie jej zależności od innych), przybierającej teraz kształt autonomii moralno-intelektualnej, jak i równowagi między potrzebami a możliwością ich zaspokojenia. Równowaga ta określa wolność ludzką, to „najpierwotniejsze z dóbr”: „człowiek wolny prawdziwie chce tego tylko, co może, i czyni to, co mu się podoba” (E, I, 76). Nie chodzi jednak ani o „ograniczenie pożądań naszych”, gdyż wówczas „nie korzystalibyśmy z całości naszego jestestwa”, ani o „rozszerzenie naszych władz”, gdyż wówczas wzrosłyby też nasze pożądania i „stalibyśmy się właśnie jeszcze nieszczęśliwsi”, lecz o „zmniejszanie przewagi pożądań nad możnością i osiągnięcie zupełnej równowagi między siłą i wolą” (E, I, 70).

Rozwiązanie to pozwala zrozumieć przejście od obu pierwszych rozpraw Rousseau – mających charakter przede wszystkim diagnostyczno-genealogiczny, ukazujących więc upadek ludzkości i nie przedstawiających wyraźnej alternatywy emancypacyjnej – do *Umowy społecznej* i *Emila*. W dziełach tych przedstawia on wizję polityczno-prawnej reformy społeczeństwa oraz ideał wychowania, przeczy zatem przekonaniu o nieciągliwości między tymi dwiema pierwszymi rozprawami a późniejszymi. Zresztą

intencja emancypacyjna towarzyszyła myśli Rousseau od samego początku – w zawartym na początku *Rozprawy o nierówności* liście „Do Rzeczypospolitej Genewskiej” Rousseau dokonuje apologii demokratyczno-republikańskiej ustroju Genewy, opartego na „prawie naturalnym najbardziej zbliżonym, i dla społeczeństwa najpomyślniejszym” (RN, 111). Pisze o „demokratycznym rządzie”, „jedności suwerena i ludu”, podporządkowaniu jednostki woli ogólnej (nie posługuje się jednak jeszcze określeniem „wola powszechna”, nie odwołuje się więc do kolektywnej woli manifestującej się w prawie¹). List ten podpisuje, i nie tylko w tym wypadku, jako „współobywatel” (Genewy). Nadto, w roku 1755, a więc w roku opublikowania *Rozprawy o nierówności*, najpewniej już po jej napisaniu², pisze *Ekonomię polityczną* opublikowaną w tym samym roku w *Encyklopedii*. Emancypacja w obu wypadkach ma charakter polityczny. W *Emilu* uzyskuje jednak sens indywidualistyczny.

Myśl Rousseau nie jest więc jednoznaczna, można w niej znaleźć dwie wykładnie racjonalności etycznej i dwie zasadnicze, odpowiadające im możliwości przezwyciężenia zła historii – właśnie polityczno-wspólnotową i indywidualistyczną. Z jednej strony mamy więc do czynienia z polityczno-emancypacyjnymi projektami moralnej przemiany człowieka (*Umowa społeczna*), z drugiej – z projektami emancypacji pedagogiczno-moralnej (*Emil*).

Obie tendencje występują w myśli Rousseau od samego jej początku i ją współkonstruuje. Świadczy o tym krótki *Fragment o wolności* (1750, opublikowany w 1972), który

¹ Zob. G. Mensching, *Jean Jacques Rousseau. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000, s. 81–82.

² H. Elzenberg, *Nota*, [do:] EP. *Ekonomia polityczna* nawiązywała do niedokończonych *Instytucji politycznych*.

pochodzi z okresu przerabiania i przygotowania do druku pierwszej rozprawy konkursowej. We fragmencie tym należy widzieć niejako akt węgielny myśli Rousseau, jego dokument programowy. Rousseau uznaje w nim, że wobec powszechnego charakteru zła, „zepsucia” i „zniewolenia” – „nasi tyrani pokryli cały świat łańcuchami” – człowiekowi „nigdzie nie pozwala się być człowiekiem”, by skonkludować, że „wolność i niewinność znaleźć można tylko w samotnym sposobie bycia [...]”³. Jednakże fragment kończą słowa: „Potrzebne są prawa i suweren”⁴. Wszystko to zostaje powiedziane na jednym oddechu. Wydaje się, że ten ważny fragment określa całe problemowe pole dojrzałej, teoretycznej myśli Rousseau i jej stawkę, a zarazem pole właściwych jej napięć. Rousseau waha się między oboma przeciwstawnymi tendencjami emancypacyjnymi swej myśli, ale i też próbuje je połączyć. Problemem jest, czy można je uzgodnić, czy też wzajemnie się one dezawuuują. Niezależnie od możliwych wykładni, dodajmy, że w płaszczyźnie conceptualnej projekty polityczne korespondują raczej z ideą złotego wieku (zakładającego zrównoważone społecznienie człowieka i jawiącego się jako pewien formalny wzorzec), który nie musiał doprowadzić do degeneracji ludzkości, zaś projekty indywidualistyczne z ideą

³ Za: M. Fontius, *Von akademischen Preisschriften zu Verfassungsentwürfen – Rousseau Auseinandersetzungen mit der Gesellschaft*, [w:] J.-J. Rousseau, *Kulturkritische und politische Schriften*, 2. Bänden, Hg. M. Fontius, Rütten und Loening, Berlin 1989, s. 20. Fontius zwraca uwagę, że w tej nieopublikowanej notatce Rousseau mógł śmiało uznać wszystkich władców, w tym i francuskiego, za despotów i tyranów, czego rzecz jasna nie mógł uczynić w rozprawach konkursowych, *ibidem*, s. 22.

⁴ Za: *ibidem*, s. 21.

stanu natury, w późniejszych *Przechadzках* ewokowanej już bez jakiegokolwiek wynaturzającej mediacji ze strony cywilizacji.

Jak zatem idea autonomii urzeczywistniana jest na gruncie obu tendencji?

IV.1. Projekty polityczne

Zacznijmy od wykładni polityczno-wspólnotowej: „wszystkie występkі właściwe są nie tyle człowiekowi jako takiemu, ile człowiekowi źle rządzonemu” (PN, 320). Wskazując na społeczny wymiar przezwyciężenia zła i moralnego przeobrażenia człowieka, Rousseau uznaje, że „wszystko wiąże się zasadniczo z polityką” (W, II, 161), a „kto chciałby rozpatrywać oddzielnie politykę i moralność, nie rozumie nigdy ani jednej, ani drugiej” (E, II, 42). Bezpośrednim założeniem tej wykładni jest więc – korespondujące z tkwiącą w zdolności do doskonalenia się ideą uspołecznienia – przekonanie, że zły nie jest człowiek, lecz jego instytucje, nie same jednostki, lecz gatunek. Człowiek musi wybawić się sam, nie jako jednostka, lecz jako gatunek: „sam musi stać się własnym ratownikiem i w etycznym sensie własnym stwórcą. Nie na nim jako wyizolowanej jednostce, lecz na jego dziele, na wspólnotie spoczywa od teraz ciężar odpowiedzialności”⁵. Racjonalność etyczna przybiera charakter polityczno-wspólnotowy: „właściwie dopiero, gdy stajemy się obywatelami, zaczynamy być

⁵ E. Cassirer, *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, przeł. z franc. A. Rink, Dinter, Köln 1998, s. 33.

ludźmi” (US/OSP, 175). Historia realna ją wypaczyła, lecz pozostaje ona otwartą możliwością, którą należy urzeczywistnić, odwołując się do jej zasobów: „Zawsze nalegał, pisze o sobie Rousseau, na zachowanie istniejących instytucji, utrzymując, że ich zniszczenie pozostawiłoby wady i jedynie usunęło środki do ich uzdrowienia, zastępując zepsucie grabieżą” (D, III, 935). Przekonanie, że „społeczeństwo zadało rany ludzkości, lecz samo społeczeństwo może i powinno rany te wyleczyć [...]”⁶ występuje u Rousseau w dwóch wersjach: minimalistycznej i maksymalistycznej. Nie da się ich jednak oddzielić do końca, elementy pierwszej obecne będą w drugiej.

IV.1.1. Projekt zachowawczy

Pierwsza jest zachowawcza, chciałoby się powiedzieć: reformistyczna i, z tego względu – pesymistyczna, zakłada bowiem nieuchronność upadku: „gdy choroba jest nieuleczalna, lekarz stosuje półśrodki” (OKP, 102). Ludzkości pozostaje tylko „możliwość opóźniania swej starości” (LP, 232). Ideę tej strategii Rousseau przedstawił już w swej pierwszej rozprawie konkursowej, w której ukazując zgubny wpływ – wyrastających z namiętności – nauk i sztuk dla kondycji moralnej społeczeństwa, pod jej koniec osłabia wymowę swego krytycznego radykalizmu, przypisując im właśnie pozytywną, „lecniczą” funkcję. Podobnie w *Odpowiedzi królowi polskiemu*, w której

⁶ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 76.

„z bólem” formułuje „prawdę wielką i od której nie ma ratunku”, że „nikt nie widział, by naród raz zepsuty, wrócił do cnoty” (OKP, 102). W tym duchu Rousseau, spoglądający retrospektywnie na swe dzieło i odzégnujący się od idei rewolucji, stwierdza: „Natura ludzka nie cofa się i nigdy nie wrócimy do czasów niewinności i równości, gdy już raz się od nich oddaliliśmy” (D, III, 935). Wersja ta – Rousseau odnosi ją w *Dialogach* (III, 935) do wielkich państw, zwłaszcza u kresu historii – zasadzałyby się więc na zamyśle powstrzymywania „dekadencji” nie dającego się zasadniczo zmienić stanu społeczeństwa i wykorzystania dostępnych środków historii, toteż „te same przyczyny, które skaziły moralność ludu, służą niekiedy do zażegnania jeszcze większego zepsucia” (PN, 324). Rousseau stwierdza z goryczą, że „lepiej byłoby jednak żyć wśród łotrzyków niż wśród bandytów” (PN, 324). Ironia Rousseau wobec oświecenia polegałaby na tym, że należy powstrzymywać upadek oświecenia za pomocą samego oświecenia, jest ono lekiem na własne zatrucie. Strategię tę rozwija również w późniejszych tekstach z okresu pisanie *Emila* i *Umowy społecznej*: „Stwarzając nowe stowarzyszenia, poprawiajmy, o ile możliwości, braki stowarzyszenia powszechnego” (US/OSP, 176).

W jej świetle nauki i sztuki stanowią „lek”, „półśrodki”, „wybieg”; zmieniają one teraz swą funkcję, zostają podporządkowane celom moralnym, nie zaś jałowej przyjemności jednostek – mają „oszukać ich namiętności” (OKP, 102). W ich dwuznaczności trzeba zatem wygrać i zwrócić jeden ich aspekt przeciwko drugiemu. Rousseau wskazuje tu na istniejące już instytucje kulturalne Francji i postuluje doradztwo tworzących je uczonych w celu oświecania

narodów. Instytucje te mają służyć „łagodzeniu niejako dzięki natury ludzi, których [nauka i sztuka – P.P.] pogрузyły w zepsuciu” (OKP, 102). Sztuka i nauki mają zapobiegać przekształceniu się czynionego przez nią zła („występku”) w jeszcze większe zło (w „zbrodnię”), stając się niejako „glazurą, która nie pozwala wyziewom truciźny rozprzestrzeniać się zbyt swobodnie. Niszczą cnotę, lecz pozostawiają jej pozór powszechny”, „pewien pozór ładu”, czyli „łagodność obyczajów” (PN, 324). Czynią to w ten sposób, że pozwalają „zaprzątnąć uwagę niegodziwych ludzi, przeszkodzić im, aby swe próżniactwo wypełnili rzeczami bardziej groźnymi [...], zaprzątnąć ich uwagę głupstwami, aby odwieść ich od złych uczynków, trzeba ich zabawiać zamiast nawracać kazaniami” (PN, 325, zob. LW, 407). Sztuka powstrzymuje „złego człowieka” od czynienia zła, gdy mu je uświadamia i ukazuje, dzięki niej „zna [je] bowiem i przewiduje” (RNS, 102). Opisując w swej strategii powstrzymywania i minimalizowania zła mechanizm wygrywania dwuznaczności pozoru i cnoty, Rousseau poniekąd przenosi na poziom analiz społeczno-kulturowych znany aforyzm La Rochefoucaulda: „Hipokryzja to hołd składany cnotie przez występki”. W tej promocji pozoru nie chodzi jednak, by „oszukiwać i zdradzać, jak hipokryzja, lecz by kryjąc się za tym pięknym i świętym wizerunkiem, ustrzec się od grozy, którą budzi w nim własne jego odsłonięte oblicze” (PN, 324, przypis). Pozór należy zwrócić przeciwko jego funkcji oszukiwczą i odnieść, w jego dwuznaczności, do tego, co zdradza: do kryjącej się za nim potrzeby istnienia autentycznego – do „głosu serca”. U kresu historii pozostaje więc tylko trzeźwy, reformistyczny realizm.

IV.1.2. Projekt maksymalistyczny – utopijny eksperyment

Z kolei emancypacyjny sens perspektywy maksymalistycznej polegałby na całkowitym przeobrażeniu człowieka poprzez zmianę istniejących stosunków społecznych i nadanie im nowej formy polityczno-prawnej. Wykładnię tę podtrzymuje Cassirer. Uznaje, że na gruncie postępujących procesów uspołecznienia i racjonalizacji człowiek jest dla Rousseau wytworem instytucji i praw, które stały się jego nową naturą i które należy właśnie zmienić⁷. Dlatego też zadania tego „nie może rozwiązać jednostka jako taka; może zostać zrealizowane jedynie w obrębie wspólnoty i za pomocą jej sił”⁸. Cassirer wychodzi więc z przekonania, że uznanie społeczeństwa za źródło zła sprzeczne jest z rzekomym indywidualizmem Rousseau z *Emila* i zakłada konieczność przemian społeczno-politycznych – „stworzenie dobrze zorganizowanego społeczeństwa” (US/OSP, 176). Racjonalność etyczna ma stać się podstawą racjonalności politycznej wyrażającej się w idei umowy społecznej. Jej źródłem nie jest ani egoizm jednostki, jak u Hobbesa, ani zakorzeniony w naturze ludzkiej instynkt społeczny, jak w doktrynach oświeceniowych, lecz rozumna wola polityczna, która nadaje sobie prawo i poprzez nie wyraża się w racjonalnej całości społecznej. Być może jednak, w świetle założeń leżących u podstaw strategii minimalistycznej, projekt maksymalistyczny odnosi się wyłącznie do państw małych, o tradycjach republikańskich, które nie uległy jeszcze zepsuciu.

⁷ *Ibidem*, s. 107.

⁸ *Ibidem*, s. 108.

Założeniem koncepcji umowy społecznej Rousseau jest przekonanie, że naturalna litość jednostki – podobnie jak zasada sprawiedliwości zawarta w ładzie powszechnym i dana w jej sumieniu – jest jednak zbyt krucha, i negatywnie związana z miłością własną, by wobec naporu egoizmu i namiętności móc stanowić podstawę stosunków społecznych, musi więc zostać zastąpiona ustanowioną prawnie zasadą sprawiedliwości, która „«znosi» prawa naturalne, aby je przywrócić jednostce w postaci praw obywatelskich”⁹.

Ideą umowy społecznej Rousseau przeciwstawia się przede wszystkim tradycyjnym, chrześcijańskim koncepcjom politycznym, jak również koncepcjom opartym na prawie natury (m.in. Hobbes, Grotius), które odwołują się do możliwości uzasadnienia nierówności politycznych na podstawie dobrowolnego zrzeczenia się uprawnień przez jednostki. Koncepcje te, zwłaszcza te pierwsze, sankcjonują oparty na nierówności porządek stanowy jako „system najbardziej niedorzeczny, jaki można sobie wyobrazić, sprzeczny z zasadami prawa naturalnego” (US, 17). Dla Rousseau istotą teorii umowy jest ustanowienie opartej na równych prawach politycznych wszystkich jednostek wspólnoty polityczno-moralnej. Projektem tym nawiązuje do antycznych tradycji republikańskich, podejmuje antyczny model demokratyczny (ateńska *polis*), chce go jednak „określić na nowo w warunkach swej epoki”, a więc wychodząc z przeciwstawnych założeń¹⁰, czyli nowożytnego indywidualizmu i procesów politycznego

⁹ B. Baczeko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 590, zob. 588–594.

¹⁰ G. Mensching, *Jean Jacques Rousseau. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000, s. 82.

upodmiotowienia jednostki. Tym samym usiłuje ufundować autentyczną wspólnotę na podstawach indywidualistycznych. Wówczas staje przed trudnością pogodzenia autonomii jednostki i wspólnotowej całości politycznej: „«Znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka i dzięki której każdy, łącząc się z wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolny jak przedtem». Oto problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna” (US, 21–22).

W tej perspektywie Rousseau podejmuje polemikę z koncepcjami oświeceniowymi, opartymi na założeniach indywidualistyczno-utylitarystycznych. Projektem umowy społecznej próbuje odpowiedzieć na ich podstawową trudność – trudność ukonstytuowania wspólnoty społeczno-politycznej, która, wychodząc od indywidualnych egoizmów, ustanawiałaby równość polityczną i wspólne dobro. W przekonaniu Rousseau byłaby ona nieuchronnie skazana, o czym już wspominaliśmy, na ich skonfliktowanie i na całkowitą dezintegrację wspólnoty – taki obraz Rousseau odnajduje właśnie we współczesnym sobie społeczeństwie mieszczańskim. Sankcjonowałaby ona stosunki oparte na nierówności ekonomiczno-społecznej, lecz skryte za pozorem „złudnego zjednoczenia”, rozdawając egzystencję ludzką, by powiedzieć za Heglem, na „obywatela” i „człowieka prywatnego”. W swym dążeniu do ufundowania autentycznej, harmonizującej dobro jednostki i dobro ogółu wspólnoty Rousseau sytuuje się zatem między antyczną wspólnotą moralną i wspólnotą w znaczeniu liberalnym: pierwsza znosi jednostki, druga wspólnotę. Jak zatem – to przewodnie pytanie myśli politycznej Rousseau – sprawić, by „wola indywidualna zgadza[ła] się we

wszystkim z wolą powszechną” (EP, 303–304)? Problem ten określa jako „największy problem polityki”¹¹. Nic dziwnego, że świadom piętrzących się przed jego myślą trudności, bezsilny wobec nich, Rousseau często w poszukiwaniu ich rozwiązań będzie się odwoływał do „cudu”. Odrzucając go swym deizmem etycznym w sferze metafizyczno-religijnej, przenosi go w sferę społeczno-polityczną.

Odwołuje się do niego właśnie polemika z utylitarystyczno-indywidualistycznym uzasadnieniem umowy społecznej, zakładająca, że jej podmiotem nie mogą być egoistyczne indywidua, a więc istniejące faktycznie społeczeństwo pozorów. Rousseau jest jednak dwuznaczny w tej kwestii. Z jednej strony podmiotem tym czyni właśnie jednostki egoistyczne, zawierające umowę społeczną ze względu na własne, osobiste interesy (EP, 293–294). Staje więc wówczas przed trudnością zrozumienia wyrzeczenia się przez jednostkę swego egoizmu i przekształcenia się jej jako człowieka prywatnego w obywatela. Dla Rousseau jest ono „niemal cudem” – jak bowiem sprawić, by nie dokonało się ono bez przemocy i przymusu, by jednostka oprócz obrony swego interesu uwzględniała wolność innych? – „jakże to sztuką nie do pojęcia zdołano ludzi ugiąć pod jarzmo, aby ich uczynić wolnymi” i „za ich własnym przyzwoleniem spętać ich wolę” (E, 294). Uznając, że „Cuda te są dziełem prawa” (EP, 294, zob. 293–295), Rousseau świadom jest błędnego koła tkwiącego w tym rozwiązaniu, gdy stwierdza, że „Duch uspołecznienia, który ma być dziełem instytucji politycznych, powinien byłby im samym przyświecać, a ludzie przed ustawami musieliby być tacy, jacy mają się stać dzięki nim” (US, 51).

¹¹ List do Mirabeau z 26 lipca 1767, za: URP, 187 (przypis 2).

Z drugiej strony podmiotem umowy Rousseau czyni jednostki już moralnie przemienione, wówczas staje przed problemem możliwości przemiany samych jednostek, jeszcze przed zawarciem umowy, właśnie w jednostki moralne.

Jeśli rozwiązanie pierwsze odpowiada na wymóg ciągłości historycznej, to drugie – na wymóg moralnej integralności jednostki i wspólnoty. Wydaje się, że jest ono bliższe Rousseau. Chodzi mu o ustanowienie wspólnoty politycznej, a więc jednoci politycznej obywateli, która wychodziłaby od autonomii moralnej jednostek i w której na gruncie wspólnie ustanowionego prawa potwierdzałyby się one w swej niezbywalnej równości i wolności politycznej. Moralny charakter jednostek warunkuje moralny charakter wspólnoty politycznej. Podmiotem umowy społecznej są racjonalne jednostki, umowa jest wytworem ich jednostkowych wól, które pod jej postacią ustanawiają niesprowadzalną do ich sumy wolę powszechną (pojęcie to występuje już u Diderota na określenie wspólnego dobra¹²). Wola ta jest „autonomicznie ustanowionym celem”, którego ogólność oparta jest na „refleksyjnym stosunku”¹³ – zostaje zmediatyzowana refleksyjnymi decyzjami autonomicznych jednostek. Wola powszechna znajduje wyraz w prawie, którego obywatele są zarazem podmiotem i przedmiotem, tak iż „każdy obywatel jest prawodawcą i podmiotem”¹⁴. Jednostki potwierdzają się

¹² W artykule do Encyklopedii „Droit naturel”. U Diderota występuje ono w stanie natury, u Rousseau w stanie obywatelskim, w ramach państwa, I.J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York 2001, s. 720.

¹³ G. Mensching, *Jean Jacques Rousseau...*, s. 82.

¹⁴ J.-M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Hermann, Paris 2011, s. 139.

w całości moralno-politycznej, która wykracza poza nie, a zarazem zachowuje ich autonomię.

Z jednej strony w swej moralnej autonomii jednostki wyzbywają się jednostkowego egoizmu, identyfikują się z wolą powszechną jako wolą własną. Identyfikacja z własnym politycznym *ja* nie oznacza jednak dla Rousseau zniesienia *ja* jednostkowego, przeciwnie – w *ja* politycznym *ja* jednostkowe ma znaleźć potwierdzenie swej autonomii politycznej, rozpoznać swą własną prawodawczą wolę. Dobrowolnie wiążąc się nim, przenosi na wyrażającego wolę powszechną suwerena swe jednostkowe uprawnienia, tak jednak, że nie naruszają one jego jednostkowej wolności, co oznacza, że podlegając woli powszechnej posłuszne jest nadal samemu sobie, swej własnej woli: „każdy słuchając władzy najwyższej słucha samego siebie. Tak więc umowa społeczna daje jednostce więcej nawet wolności niż stan naturalny” (E, II, 374)¹⁵. Jednostki są „równie wolnymi, jak przed zaciągnięciem zobowiązania” (LPG, 338). Tak jak „posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało, jest wolnością” (US, 28), tak „cnota nie jest niczym innym jak tylko tą właśnie zgodnością woli jednostek z wolą powszechną” (EP, 300). W medium woli powszechnej i jej politycznej emanacji (władza wykonawcza) uznają się one wzajemnie w swej jednostkowości i wolności.

Z drugiej strony zawiązujące umowę jednostki ustanawiają opartą na „woli powszechnej” i prawie ponadindywidualną całość. Jest ona zbiorowym suwerenem, suwerenną władzą wspólnoty („suwerennością ludu”). Całość ta nie

¹⁵ „[...] każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; a ponieważ każdy ze stowarzyszonych nad innymi nabywa te same prawa, które im względem siebie odstępuje, każdy uzyskuje ekwiwalent wszystkiego, co traci”, US, 22.

jest więc agregatem jednostek, lecz „całością niepodzielną” – „ciałem moralnym i zbiorowym, składającym się z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, i uzyskujących przez ten akt swoją jedność, swoje wspólne «ja», swoje życie i wolę” (US, 23). Umowa nie jest dla Rousseau ani umową z suwerenem (Grotius), ani „zobowiązaniem wobec pozostałych uczestników kontraktu (jak u Hobbesa)”, lecz zobowiązaniem wobec „całości”, której jednostka jest „częścią” (US, 49)¹⁶. Jedyne „ciało polityczne” ucieleśniające powszechnie wiążące prawo i wyrażające się we władzy, opartej właśnie na tym absolutnym i niczym nieograniczonym prawie, pozwala zagwarantować wolę jego przestrzegania¹⁷. Ciało to nie usuwa jednostkowego egoizmu, lecz poprzez podporządkowanie go wzmocnionej przez siebie moralnej autonomii jednostki eliminuje jego agresywny charakter, by tym samym uzgodnić go z wolnością i dobrem innych jednostek – dopiero wówczas, „gdy stajemy się obywatelami, zaczynamy być ludźmi” (US/OSP, 175)¹⁸. Gwarantem cnoty jest prawo, „człowiek zawsze zawdzięcza [...] ojczyźnie wszystko, co jest w nim najcenniejsze – kryterium moralne w postępowaniu i miłość cnoty” (E, II, 392). Podporządkowanie „dobru publicznemu” uczy „walczyć ze sobą, zwyciężać siebie, poświęcać interes prywatny sprawie ogółu” (E, II, 392).

W ten sposób rozumna, oparta na zdolności samodeterminacji wolność moralna jednostek ma stanowić podstawę ich wolności politycznej. Wola jednostek znajduje wyraz w woli powszechnej, ich autonomia moralna

¹⁶ B. Baczko, *Hegel a Rousseau*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 187.

¹⁷ E. Cassirer, *Die Einheit ...*, s. 96–97.

¹⁸ „Przy doskonałym prawodawstwie wola prywatna jednostki sprowadza się właściwie do zera”, E, II, 378.

– w politycznej autonomii suwerena społecznego, takiej, która autonomię jednostek zakłada i respektuje, gwarantując im ich niezależność. Jeśli w dotychczasowym stanie społecznym zależność od innych oznacza ostatecznie zniewolenie – „tylko z wzajemnego uzależnienia, z łączących ludzi potrzeb wzajemnych, powstają wśród nich więzy poddaństwa” (RN, 184) – to w nowym stanie społecznym należy ją zaakceptować, lecz przekształconą w taki sposób, aby jednostki, w swej zależności od siebie, zachowały zarazem swą moralną i polityczną niezależność¹⁹. Moralno-polityczne upodmiotowienie zależności jest niewątpliwie stawką myśli politycznej Rousseau. Znajduje ono wyraz w idei sprawiedliwości.

Rousseau rozwija ją w kontekście porównania stanu natury i stanu społecznego, ujmowanego w jego idealności: „przejście od stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku ogromną przemianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością, i nadaje jego czynom charakter moralny, którego im przedtem brakło” (US, 27). W stanie społecznym człowiek naturalny przekształca się w człowieka moralnego i w rozumnego obywatela. Kieruje się on zasadami racjonalnymi, którym podporządkowuje swe skłonności, wówczas „głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe” (US, 27). Jeśli stanem natury rządziło prawo naturalne, jednostki separujące, to stanem społecznym – prawo ustanowione (umowa), polityczne, jednostki wiążące. W pierwszym jednostki są od siebie niezależne, w drugim od siebie zależne, lecz wolne. Wprowadzając sprawiedliwość, umowa społeczna zastępuje „będącą

¹⁹ D. Gauthier, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006, s. 53.

dziełem natury nierówność fizyczną między ludźmi równością moralną i prawną” (US, 31). Wcześniej, dodajmy, w perspektywie krytyki uspołecznienia Rousseau głosił, iż „[...] nierówność [...] w stanie natury prawie nie istnieje [...]” (RN, 230, przekład zmod.).

W tym kontekście rozumiały staje się ekonomiczny aspekt umowy społecznej. Warunkiem równości politycznej jednostek jest – Rousseau zwraca się tu zarówno przeciwko porządkowi stanowemu, jak i liberalizmowi ekonomicznemu²⁰ – zniesienie nierówności ekonomicznej, choć nie samej własności (pozostawionej drobnym właścicielom) jako „najświętszego z praw obywatelskich” (EP, 316). Stanowiąc źródło represyjnej natury państwa i praw, nierówność zagraża istocie państwa: zapewnieniu nie tylko – co głosiła większość myślicieli Oświecenia – szczęścia i dobrobytu, lecz przede wszystkim równości praw i obowiązków, a tym samym zniesieniu w tej sferze wszelkich różnic i wyjątków²¹. Państwo ma być przede wszystkim wspólnotą prawną-moralną, ograniczającą i podporządkowującą sobie „człowieka prywatnego”.

W wizji etycznie motywowanego przeobrażenia społeczeństwa Cassirer widzi polityczne dopełnienie teodycei Rousseau. Przedstawia on filozoficznie oryginalne, otwierające nowe perspektywy rozumienia zła, rozwiązanie „problemu teodycei”²²: Rousseau umieścił je poza

²⁰ M. Fontius, *Von akademischen Preisschriften zu Verfassungsentwürfen ...*, s. 25.

²¹ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 60, zob. s. 59–62.

²² *Ibidem*, s. 76. Rousseau rozwiązuje więc dylemat polegający na podkreśleniu zepsucia ludzkiego a zarazem na odrzuceniu koncepcji grzechu pierworodnego, zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia ...*, s. 143. Podobnie, za Cassirerem, Starobinski:

metafizyką, „w punkcie wyjścia etyki i polityki”, dając mu po dziś dzień trwający impuls. Rozwiązaniem problemu teodycei u Rousseau jest więc dla Cassirera państwo: „Problem teodycei jest teraz do rozwiązania za pomocą i wewnątrz państwa. Jest sprawą człowieka [...], gdy porządek społeczny, zgodnie z którym chce on żyć, swobodnie tworzy i kształtuje zgodnie z własnym planem”²³. Człowiek sam wybawia się z zawinionego przez siebie grzechu, usuwa zło historii, gdy w miejsce starego porządku społecznego, opartego na nierówności, przemocy i samowoli innych, ustanawia nowy – oparty na posłuszeństwie

„Postulaty Rousseau pozwalają rozwiązać problem teodycei, nie imputując pochodzenia zła ani Bogu, ani grzesznej istocie ludzkiej”, J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. S. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000, s. 31. Z tezą tą polemizuje Cladis, również podtrzymujący, tak jak Starobinski, wykładnię indywidualistyczną. Uznaje, że za zło odpowiada także sama wolność ludzka, zdolność doskonalenia się – upadek był nieunikniony – oraz wynikająca z nich miłość własna, widząc w tym augustyński (grzeszność człowieka), pesymistyczny rys myśli Rousseau. Wiąże się on z jej tendencją indywidualistyczną, na gruncie której zło byłoby „nieusuwalnym i nie dającym się wykorzenić rysem ludzkiej egzystencji moralnej”, a „radykalne wyzwolenie nieosiągalne w ludzkiej historii” (M.S. Cladis, *Tragedy and Theodicy. A Meditation on Rousseau and Moral Evil*, „The Journal of Religion” 1995, nr 2 (75), s. 195), wbrew oświeceniowej wierze w postęp, reformę społeczną, przekonaniu, że zło byłoby wytworem społecznym, wyrazem przesądów, zob. *ibidem*, zwłaszcza s. 191, 198–199.

²³ E. Cassirer, *Die Einheit...*, s. 33, 34. Usprawiedliwienie Boga nie dokonuje się „za pomocą metafizycznych rozmyślań nad szczęściem i nieszczęściem oraz nad dobrem i złem, ale poprzez swobodne tworzenie i swobodne kształtowanie porządku, w zgodzie z którym chce on [człowiek] żyć”, idem, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 82.

woli powszechnej, w której wszyscy potwierdzają się w swej politycznej podmiotowości.

Rousseau projekt umowy społecznej jest programem „radikalnego przeobrażenia istniejącego porządku społecznego”²⁴. Swym radykalizmem, odrzuceniem istniejącego społeczeństwa w całości, Rousseau przeciwstawia się właściwej myśli oświecenia negacji gwałtownych zmian społeczno-politycznych na rzecz programu zmian stopniowych, powolnych, za sprawą rozwiązań częściowych, reform, edukacji – zmian dokonujących się pod egidą oświeceniowej elity²⁵. Jego projekt stanowi niewątpliwie pierwszy manifest wolnościowych i egalitarno-demokratycznych ideałów nowożytności, jest „programem nowoczesności” – programem „nowoczesnej, demokratycznej idei suwerenności ludu”²⁶, przynajmniej w tym znaczeniu, w jakim jego punktem wyjścia są autonomiczne jednostki jako polityczne podmioty.

IV.1.2.1. Trudności emancypacji politycznej – dialektyka, zależność, totalitaryzm

Projekt polityczny Rousseau naznaczony jest jednak zasadniczą dwuznacznością, wynikającą z napięcia między partykularną egzystencją jednostki a wolą powszechną (demokratycznym suwerenem), między jednostką jako „obywatelem” i jako „osobą prywatną”. Z jednej strony jednostka ma w woli powszechnej znaleźć potwierdzenie swej

²⁴ E. Cassirer, *Die Einheit ...*, s. 28, zob. s. 28–30.

²⁵ Idem, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 66–70.

²⁶ G. Mensching, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 81, 80.

indywidualnej autonomii moralnej; stanowi ona właśnie podstawę woli powszechnej, która zarazem ma być gwarantem jej rozwoju osobowo-moralnego²⁷. Z drugiej jednak, tej raz ukonstytuowanej woli musi bezwzględnie podlegać, ponieważ „może mieć, jako człowiek, wolę partykularną przeciwną lub odmienną od woli powszechnej, którą ma jako obywatel. Jej interes partykularny może głosić co innego niż interes wspólny” (US, 26). Innymi słowy, prócz tego, że jednostka jest obywatelem partycypującym w „woli ogólnej”, jest „osobą prywatną” dążącą do zaspokojenia własnych indywidualnych potrzeb, kierującą się zatem interesem osobistym. Wówczas wola powszechna może stać się dla niej wolą obcą²⁸. W wypadku konfliktu woli jednostkowej i woli powszechnej według Rousseau pozostaje jedynie przymus: „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez ciało (polityczne); co oznacza, że zmusi się go do wolności” (US, 26)²⁹. Podporządkowując się mu, jednostka traci swe, właściwe stanowi natury „istnienie absolutnie i z natury niezależne” (US, 26), „swoją wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co ją nęci i co może osiągnąć”, „zyskuje natomiast wolność społeczną i własność na wszystko, co posiada”, swą „wolności moralną”, za sprawą której staje się „naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniem zmysłowym jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało, jest wolnością”

²⁷ Motyw tego wzajemnego warunkowania podkreśla B. Baczko, *Rousseau...*, s. 594–600.

²⁸ D. Gauthier, *Rousseau...*, s. 59, zob. 56–59.

²⁹ „Im mniej wola jednostki zgadza się z wolą powszechną, czyli zwyczajem z prawem, tym większy powinien być przymus społeczny”, E, II, 378.

(US, 28). Jednostkę należy przymusić do autonomii moralnej, miarą jej wolności (moralnej) staje się teraz wolność od partykularyzującej jej istnienie zmysłowości, od której uwalnia ją poddanie się ciału wspólnotowemu, w którym uczestnictwo staje się jedynym gwarantem integralności podjętego przez nią zobowiązania moralno-politycznego. „Prawdziwa wolność” jest „wolnością od niskich namiętności”, polega na panowaniu nad sobą³⁰. Jeśli w stanie natury, ale i też – dodajmy – w stanie historycznym panem jednostki była skłonność, to w nowym stanie społecznym staje się nim wspólnota – „władza innego”³¹. Stan ten doprowadza proces denaturyzacji jednostki do końca. Jednostka eksternalizuje w nim swe „poczucie istnienia”, czerpiąc je teraz z bytu wspólnoty, „od której [...] otrzymuje niejako życie i byt” (US, 49), ale poczucie to zarazem reinternalizuje, stając się zależną od wspólnoty, z którą się identyfikuje³². Ciało polityczne broni jednostkę niejako przed samą sobą, gdyż „każdy pragnie zawsze swego dobra, ale nie zawsze je dostrzega” (US, 36), jako „osoba moralna” staje się ono dla *ja* partykularnego jego „Ja” prawdziwym – istotą i racją jego istnienia. Jednostka unika wówczas zależności od innych („każdy oddając się wszystkiemu, nie oddaje się nikomu”, US, 22), lecz zależy od wspólnoty, z której „moralną osobą” utożsamia się, by sprostać swemu człowieczeństwu.

Dopiero tak pomyślana wspólnota może w przekonaniu Rousseau wyeliminować irracjonalność i przypadkowość życia, wynikłe z „wolności partykularnej” i żywiołowości

³⁰ M. Hulliung, *Rousseau, Voltaire, and the Revange of Pascal*, [w:] *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001, s. 72.

³¹ D. Gauthier, *Rousseau ...*, s. 58.

³² *Ibidem*, s. 57.

relacji międzyludzkich, i stać się dla jednostek w pełni przejrzysta. Zależność od „postawionego na miejsce człowieka” prawa ma jawić się niczym zależność od przyrody i jej praw czyniących jej zjawiska i procesy przejrzystymi i koniecznymi – prawa te mają „mieć tak, jak prawa przyrody, nieugiętość nie do zwalczenia przez siłę ludzką”, stać się „zależnością od rzeczy” (E, I, 78). Moralna konieczność prawa ma dopełniać konieczność prawa fizycznego, a racjonalność społeczno-moralna odzwierciedlać racjonalność Newtonowskiego kosmosu. Być może tę całościową wizję racjonalnego, opartego na moralności świata społecznego jako porządku wywodliwego z jego podstawowych elementów miał na myśli przedkrytyczny Kant, gdy porównywał dokonania Rousseau z dokonaniem naukowymi Newtona: „Newton jako pierwszy dostrzegł porządek i prawidłowości sprzymierzone z wielką prostotą tam, gdzie przed nim napotykało się chaos i kiepsko skomponowaną różnorodność; i od tego czasu komety poruszają się po geometrycznych orbitach. Rousseau jako pierwszy odkrył pod różnorodnością postaci przybieranych przez ludzi głęboko ukrytą naturę człowieka i utajoną zasadę, podług której z jego obserwacji wywiedziona zostaje Opatrzność. Przedtem obowiązywały obiekcje Alfonsa Kastylijskiego i Manesa. Po Newtonie i Rusie Bóg jest usprawiedliwiony, a twierdzenie Pope’a prawdziwe”³³. Stworzony przez ludzi racjonalny ład społeczny byłby uzupełnieniem ładu natury i usprawiedliwieniem Opatrzności³⁴.

³³ Za: E. Cassirer, *Rousseau ...*, s. 27–28.

³⁴ Przekonanie Kanta, wypowiedziane przezeń w kontekście jego lektury *Emila*, Neiman sytuuje w perspektywie postleibnizjańskiej idei zgodności porządku fizycznego i moralnego, rozwijanej przez Rousseau właśnie w *Emilu*. Zgodnie z nią zło naturalne i zło moralne zostają wpisane w naturę, zło pociąga

Tyle, że w ładzie tym nie byłoby już miejsca na konkretną jednostkę. Rozróżniając „wyższe ja”, wspólnotowo-moralne, i „ja niższe” z jego egoistycznymi skłonnościami (Mark Hulliung), mające podporządkować się właśnie swemu „ja wyższemu”, Rousseau wpisuje się, zdaniem Isaiaha Berlina – ukazującego polityczny wymiar esencjalizmu – w długą tradycję europejskiego idealizmu i racjonalistycznego rozumienia człowieka i wolności, na gruncie którego *ja* staje się wolne, gdy jest posłuszne swej rozumnej naturze, gdy zatem na jej rzecz tłumi swą partykularność i jednostkowość: rozumność ta wyraża się w prawie i w państwie – autorytarnym czy totalitarnym – które zmusza jednostkę do jej racjonalnej wolności³⁵. Wolność polityczna jednostki podlega dialektyce – zapośredniczona w uniwersalnej rozumności, obraca się przeciwko samej tej jednostce i jej wolności, prowadzi do jej zniewolenia. Oczywiście dialektyka ta nie działa, gdy punktem wyjścia jest autonomia moralna jednostek z jej naturalnym przedłużeniem we wspólnocie moralno-politycznej, natomiast działa, gdy pojawia się konkretna jednostka, jeśli nawet nie jako problematyczny, jak wiemy, punkt wyjścia zawiązania woli powszechnej, to jako siła osłabiająca swe zobowiązanie w imię swych konkretno-życiowych celów, i na ich rzecz stawiająca jej opór. Opór

karę będącą ostrzeżeniem, przekształca się w dobro, tak jak i może zostać przewyciężone na gruncie naturalnych, lecz dających się uniknąć procesów, zob. S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton–Oxford 2002, s. 52–54.

³⁵ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz et al., PWN, Warszawa 1994, s. 209, zob. s. 206–215.

ten, dodajmy, rozpoczyna rozpad woli powszechnej, czyni ją nieograniczoną wolą zwykłej większości z jej prawem rozstrzygania o losach jednostki, tym samym przekształca ją, wbrew zamysłowi Rousseau, w stanowiącą „sumę woli poszczególnych ludzi”, opartą na ich interesach „wolę wszystkich” (US, 36) – wolę większości jako podstawy demokracji przedstawicielskiej. Na trudność odróżnienia u Rousseau woli powszechnej i woli wszystkich wskazuje Cassirer³⁶. Niewątpliwie negacja przez Rousseau demokracji przedstawicielskiej oraz przekonanie, że delegować można tylko władzę, nie zaś wolę, żywiły się odniesieniami do antycznej *polis*, a zatem do małych wspólnot republikańskich z właściwą im demokracją bezpośrednią. Model ten, przeniesiony na wielkie nowoczesne państwa, mógł prowadzić, wbrew wymierzonemu we wszelki despotyzm zamysłowi Rousseau, do konsekwencji autorytarnych i totalitarnych³⁷, kończąc się porażką jego projektu.

Jak zauważa Koselleck, Rousseau, znoszący dualizm oświecenia, łączy moralność z polityką, oświeceniową moralność z władzą polityczną, przenosi bezwarunkową wolę władcy absolutnego, stanowiącą „zasadę jego suwerennych decyzji”, na społeczeństwo pod postacią czystej woli powszechnej, której „celem jest urzeczywistnienie samej siebie” i która, pozbawiona określonego podmiotu, nadaje sobie prawo i moralnie uprawomocnia wszelkie polityczne decyzje przywódcy („suweren jest zawsze tym, czym być powinien”), czyniąc fikcją jedność polityki i moralności i prowadząc do uniformizacji obywateli na drodze ideologii i terroru: „Rezultatem jest państwo totalne z jego

³⁶ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 63.

³⁷ Zob. M. Fontius, *Von akademischen Preisschriften zu Verfassungsentwürfen ...*, s. 35–36.

fundamentem w postaci fikcyjnej tożsamości suwerennych decyzji i moralności obywatelskiej”³⁸. Nawołując z jednej strony do zniesienia państwa jako źródła demoralizacji społeczeństwa, Rousseau uczynił „coś, przed czym osobiście się wzbraniał” – ustanowił „państwo totalitarne, czyli permanentną rewolucję w szacie legalizmu”: tym samym „także Rousseau popadł w sidła dialektyki oświecenia”³⁹.

W swych niezamierzonych konsekwencjach myśl Rousseau odtwarza ironicznie to, czemu miała przeciwdziałać – zniewolenie jednostki. To, co Rousseau mówił o alienującym jednostki „nowym stanie natury”, dotyczy ogólnie samego projektu umowy społecznej: „[...] wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym, że zaś poddani nie znają innego prawa niż wola pana, pana innej dla samego siebie reguły niż własna namiętność, więc ponownie zanikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości, tu wszystko sprowadza się do prawa silniejszego, a w konsekwencji do nowego stanu natury” (RN, 226). Tym razem, już w imię racji moralnych, panem, silniejszym jest państwo. Tak jak w stanie społecznym jednostki są „niczym” w swej równości wobec pana społecznego, tak i w nowym, ustanowionym stanie społecznym „każdy obywatel jest niczym” wobec „innych”-suwerena (US, 49). Umowa społeczna zastępuje przypadkową i arbitralną zależność od innych usankcjonowaną moralnie, zregularyzowaną zależnością od wspólnoty i państwa. Demaskując „złudne zjednoczenie” wytwarzane przez społeczeństwo pozorów, Rousseau odtwarza je na pozio-

³⁸ R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Res Publika, Warszawa 2015, s. 346, zob. s. 345–352.

³⁹ *Ibidem*, s. 357, 345, 343.

mie politycznym – zjednoczenie polityczne jest złudne, gdyż tak samo znosi jednostkę w abstrakcyjnej wspólnotcie.

Ujawniając dialektykę oświecenia, myśl Rousseau sama więc pada jej ofiarą, swym programem emancypacji społecznej pomnaża jej złowieszcze efekty. Umowa społeczna nie tylko odtwarza stan społeczny, ale i potęguje właściwą mu władzę nad jednostką – władza nowego pana, suwerena ludowego, staje się „władzą absolutną nad wszystkimi jego członkami” (US, 37–38). Czyni to już nie w imię egoistycznych interesów jednostek i nierówności społecznej, lecz w imię samych, przekształcających się w ideologię racji moralnych – idei wolności i równości, które możliwemu oporowi jednostki odbierają jakiegokolwiek usprawiedliwienie.

Ta polityczna dialektyka oświecenia swoje źródło miała w utożsamieniu wolności z cnotą i autonomią moralną, a następnie w próbie przełożenia tej ostatniej na język polityki i uczynienia jej zasadą porządku politycznego poprzez przekształcenie moralności jednostkowej w moralność obywatelską. Moralności w jej integralnej czystości nie da się urzeczywistnić i zagwarantować środkami politycznymi. Władza polityczna nie uczyni obywatela moralnym. Lekcję tę, zasygnalizujemy, wyciągnie Kant, rozróżniając porządek moralności i legalności, i rozróżnienie to wzmacniając po doświadczeniu rewolucji francuskiej. Podobnie Hegel – porzucający swe młodzińcze ideały demokratyczno-republikańskie i siłą rzeczy upatrujący w rewolucji francuskiej ich krwawego urzeczywistnienia, które sprowadzało się do upowszechnienia cnoty („powszechna cnotliwość”⁴⁰) na drodze terroru⁴⁰. Próba politycznego urzeczywistnienia moralności kończy się przymuszaniem

⁴⁰ Zob. B. Baczko, *Hegel a Rousseau*, s. 193–198.

do wolności i cnoty⁴¹, prowadzi do „dyktatury cnoty skrywającej swą rzeczywistą władzę pod maską woli powszechnej”⁴².

Sam Rousseau, dodajmy, odrzucał jednak przemoc jako polityczny *modus* urzeczywistniania wspólnoty. Pod koniec swej drugiej rozprawy wspomina o rewolucji („przewroty”, „rokosz”), i usprawiedliwia związaną z nimi przemoc („siłę”), widząc w niej jedyną możliwą odpowiedź na przemoc władzy despotycznej: „rokosz zakończony zabiciem lub zdetronizowaniem sultana jest aktem tak samo prawnym, jak te, w drodze których dzień przedtem rozporządzał się on majątkiem i życiem swych poddanych. Siłą tylko się utrzymywał, siła tylko go obala, wszystko się dzieje zgodnie z prawem natury” (RN, 226–227). Siła uprawnia więc siłę. Rousseau nie wskazuje jednak pozytywnego ideału. W samej *Umowie społecznej* (US, 54) też uwzględnia „przewroty”, ale odnosi je do wczesnego stadium rozwoju narodów, gdy wolność można jeszcze zdobyć, a nie „odzyskać [...] po utracie”, wówczas „gdy sprężyny społeczne są już zużyte”⁴³. Ostatecznie jednak odrzuca możliwość ukonstytuowania porządku umowy na siłę, gdy wskazuje na spiralę przemocy, jaką w dotychczasowych warunkach uspołecznienia z konieczności uruchamia władza despotyczna i opór wobec niej

⁴¹ Robespierre, wielki admirator Rousseau (jako młody adwokat odwiedził go u kresu jego dni), wraz z Saint Justem odwoływał się do przejętego odeń pojęcia „woli powszechnej”, obok „wspólnego dobra” czy „interesu powszechnego”, jako podstawy swego republikańskiego egalitaryzmu, J.I. Israel, *Radical Enlightenment ...*, s. 717.

⁴² R. Koselleck, *Krytyka i kryzys ...*, s. 351.

⁴³ Baczko wiąże jednak tę epokę przewrotów z warunkami umowy społecznej, B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 539.

– „przewrót” byłby „nie mniej może groźny niż samo zło, które miałyby usunąć i którego ani pragnąć nie wolno, ani przewidzieć nie można” (OKP, 102). Myśl tę formułuje także, gdy w drugiej połowie lat pięćdziesiątych opracowuje pisma Saint-Pierre’a dotyczące wiecznego pokoju, podejmując, już na nowych, republikańskich podstawach⁴⁴, jego ideę konfederacji czy ligi państw europejskich, i w ten sposób idei tej nadając rozgłos i nowe życie (w swym słynnym *O wiecznym pokoju* Kant nawiązuje przede wszystkim do Rousseau). Formułując tę ideę, Rousseau jest idealistą, jest jednak również realistą i pesymistą – krytycznym wobec racjonalistycznej wiary Saint-Pierre’a – gdy ocenia możliwość jej realizacji: „Nie wiadomo wcale, w jaki sposób mogą powstać ligi federacyjne, jeśli nie poprzez rewolucje, i [...] kto z nas ośmieliłby się powiedzieć, czy takiej ligi należy pragnąć, czy też jej się obawiać? Uczyniłaby ona być może naraz więcej zła niż doprowadziłaby do niego przez wieki” (JPP, 600). W ten sposób nie mogłaby stanowić gwarancji przestrzegania praw narodów, czyniąc je zależnymi od gry egoizmów⁴⁵. Logika siły zawsze prowadzi według Rousseau do przemocy.

⁴⁴ Rousseau funduje pokój na przymierzu i zgodzie wolnych, suwerennych ludów, nie monarchii; odrzuca (zgodnie z krytyką utylitaryzmu) typową jeszcze dla XVII wieku wiarę Saint-Pierre’a w jednoczącą siłę handlu jako warunku pokoju (dla Rousseau jest on raczej źródłem konfliktów); jedność narodów, jedność Europy, chce oprzeć na podstawach moralno-duchowych (na tradycji chrześcijańskiej i rzymskiej), nie zaś racjonalno-utylitarnych, zob. S. Stelling-Michaud, *Sur l'abbé de Saint-Pierre* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964, s. CXL–CXLV.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. CLI.

Myśl tę akcentuje w swej wykładni Rousseau Starobinski, również w krytycznym nawiązaniu do tezy Engelsa, który, odwołując się do przywołanego powyżej zakończenia *Rozprawy o nierówności*, widział w idei rewolucji łącznik między tą pierwszą rozprawą Rousseau a *Umową społeczną*. Rewolucyjna droga, komentuje Starobinski, „nie powoduje żadnej zmiany. Jest bezowocna: zapoczątkowuje jedynie pewien stan unieruchomienia wobec zła, diametralnie różny od stanu niewinnej nieruchomości, który cechował stan natury”. „Krótkie i częste rewolucje”, o których pisze Rousseau, doprowadziłyby jedynie do „stanu permanentnej anarchii. Ludzkość w ostatnim stadium swego moralnego upadku niezdolna jest wyrwać się z chaosu przemocy”⁴⁶.

Być może jednak – kwestia pozostaje nierozstrzygnięta – pewnym nieokreśleniem w kwestii przemocy Rousseau kamuflował jedynie swą nieprzejednaną wrogość wobec despotyzmu władzy królewskiej, gotów usprawiedliwić możliwość wszelkiego użycia wobec niej przemocy. Być może intencja moralna jego myśli nie ustrzegłaby go przed pokusą totalitarną, choć Rousseau, np. w *Wyznaniach*, wielokrotnie manifestował swą odrazę do przemocy. Możliwe, że tak ten rys myśli Rousseau odczytałby Constant. W głośnym wykładzie *O wolnościach starożytnych i nowożytnych* z 1819 zarzuca mu, że nawiązując do dawnych wspólnot antycznych z ich całkowitym podporządkowaniem obywateli, z ich przedkładaniem wolności politycznych (prawo do udziału w życiu publicznym) nad wolnościami jednostkowymi oraz z ich prawem do reglamentowania wszystkich sfer prywatnego życia jednostek, zainspirował

⁴⁶ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 42.

również usiłującą wskrzesić ich republikańskiego ducha rewolucję francuską z jej krwawą przemocą, którą Rousseau przeczuwał (E, I, 240): „przenosząc w czasy współczesne zakres kolektywnej zwierczności przynależnej innym wiekom, ten wzniosły geniusz poruszany najczystszy umiłowaniem wolności dostarczył niemniej zgubnych pretekstów niejednej tyranii”⁴⁷. Wolnościom starożytnym Constant przeciwstawia wolności nowożytne oparte na politycznej wolności jednostek, demokracji większości – demokrację liberalną i poniekąd wolności pozytywnej – wolność negatywną: „wolność starożytna, czyli *nieograniczona suwerenność ludu*, jest zasadniczo niezgodna z wolnością nowoczesną – wolnością prywatnej jednostki”⁴⁸. Tym samym Constant rozpoznaje zasadniczą aporię myśli Rousseau.

⁴⁷ B. Constant, *O wolnościach starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42 (listopad-grudzień), za: <https://docplayer.pl/39554879-Benjamin-constant.html> (dostęp: 23.04.2021). Według Baczki Constant słusznie zarzuca Rousseau, „że łączy on ideały niekoherentne historycznie, że demokrację jako system polityczny chce łączyć z «organizacją społeczną» i typem osobowości z innej epoki”, zarzut ten jest jednak o tyle zmistyfikowany, o ile Constant mylnie odnosi demokrację do świata antycznego, a organizację społeczną do świata nowoczesnego, w rzeczywistości, historycznie rzecz biorąc, jest odwrotnie, B. Baczko, *Rousseau...*, s. 609–610, zob. s. 608–612. Rousseau łączy wizję nowoczesnej demokracji z wizją wspólnoty właściwej dla „małych, zamkniętych społeczności o więzi tradycyjno-wspólnotowej”, racjonalny wybór autonomicznej jednostki z „więzią emocjonalno-osobową”, „demokrację” z „konserwatyzmem”, *ibidem*, s. 613–617, zob. 613–696.

⁴⁸ A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, PWN, Warszawa 1996, s. 39.

W punkcie wyjścia swej teorii umowy Rousseau niewątpliwie wychodzi z założeń liberalnych – porządek polityczny ma zagwarantować wolność osobistą jednostek, „bronić wolności jednego spośród siebie, nie naruszając wolności innych” – zadaje jednak pytanie: „jakże tu zmusić ludzi do tego” (EP, 294). Rozwiązanie widzi, i na tym polega grzech pierworodny jego myśli, o czym mówiliśmy, w konieczności uczynienia ich całkowicie cnotliwymi, a tym samym w oparciu porządku politycznego na moralnym i polityki na cnocie, którą ma zagwarantować państwo. Ostatecznym punktem dojścia koncepcji Rousseau jest wola większości. Wszelako punktem niezamierzonym, jak uważa Rousseau: „jeśli [...] rządowi wolno jest poświęcić jednego niewinnego dla dobra wielu, to maksymę tę [„aby jeden ginął za wszystkich”] uważam za jedną z najohydniejszych, jakie kiedykolwiek wymyśliła tyrania, za najfałszywszą w świecie [...], za najbardziej wreszcie sprzeczną z podstawowymi prawami, na których opiera się społeczeństwo” (EP, 307). Cnota, w tym wypadku poświęcenie jednostki dla „dobra ojczyzny”, jest wyborem jednostki, nie można jej do niej zmusić. Obawiając się jednak destrukcyjnych konsekwencji egoizmu jednostek, właściwego – by odwołać się do heglowskiej nomenklatury – społeczeństwu obywatelskiego, nie rozróżniając zniesienia alienacji od wolności oraz utożsamiając wolność z cnotą i podporządkowaniem się wspólnocie jako jej gwarantowi, Rousseau w swym podszytym pesymizmem maksymalizmie politycznym ześliznął się na pozycje demokracji antycznej (ze Spartą jako wzorem) – przekreślił osobistą wolność jednostki, wolności polityczne oparte na niezależności jednostek od cudzej woli. Istnienie ludzkie rozdziela na

dwie sfery, mówiąc językiem młodego Marksa: „Rzeczywistego człowieka uznano dopiero w postaci *egoistycznej* jednostki, prawdziwego zaś człowieka w postaci *abstrakcyjnego citoyen*”⁴⁹. U Rousseau obywatel ma wchłonąć i znieść człowieka. Sam Marks, dodajmy, początkowo inspirowany ideami radykalno-demokratycznymi (odwołującymi się do antyku i rewolucji francuskiej), lecz ostatecznie rozczarowany politycznymi formami (rewolucja permanentna i władza wspólnoty nad jednostką) rozwiązania problemu nierówności społecznych i politycznych, rozwiązanie to radykalizował i odniósł do sfery głębszej, ekonomicznej: nie ograniczenie własności prywatnej, lecz jej całkowite zniesienie⁵⁰. Na tym głębszym poziomie, z wiadomym skutkiem, odtworzył problemy i trudności myśli Rousseau.

Swą *Umową społeczną* Rousseau, chcący wyjść zarówno poza polityczne doświadczenie antyku, jak i poza doktryny oświeceniowo-liberalne, znalazł się u źródeł, i w samym centrum, nowoczesnych sporów o kształt demokracji, na rozdrożu między demokracją większością (konsekwencją niemożności ugruntowania woli powszechnej) i demokracją liberalną, ujawniając również właściwe nowoczesności antynomie równości (politycznej i społeczno-ekonomicznej) i wolności, demokracji i kapitalizmu, jednostki i społeczeństwa.

⁴⁹ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 447.

⁵⁰ Zob. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności...*, s. 38–43.

IV.1.3. Zapośredniczenia historyczne – uwiarygodnienie

Nieokreślone do końca są nie tylko rzeczywiste intencje Rousseau leżące u podstaw projektu umowy społecznej, lecz i sam jej status teoretyczny. Ma on charakter abstrakcyjny. Jak zauważa Baczek, projekty polityczne Rousseau są „konstrukcjami historycznymi” mającymi „zapobiec dalszemu żywiołowemu realizowaniu się procesu społecznego, a nie być jego kontynuacją czy też uwieńczeniem”. Rousseau nie odnosi ich do „obecnych lub przyszłych okoliczności historycznych”, nie wskazuje konkretnych sposobów i warunków ich realizacji, swoją umowę sytuuje „poza czasem historycznym”⁵¹. Według Starobinskiego idea umowy społecznej ma charakter normatywny, opisuje powstanie czystego porządku prawnego poza realnymi warunkami uspołecznienia i służy za „idealny model, w imię którego możliwy jest sąd nad społeczeństwem zdeprawowanych”⁵². Nie jest jednak jasne, czy dla Rousseau stanowiła ona właśnie próbę zrekonstruowania momentu i możliwości ukonstytuowania się porządku społecznego w jego początkach, czy też, jak na ogół się sądzi, próbę przedstawienia rozwiązania politycznego przeciwstawiającego się alienacyjnym następstwom procesu uspołecznienia i tym samym zakładającego jego zdobycze (wykształcenie się refleksyjnej jednostki). Oba stanowiska rodzą trudności. W pierwszym wypadku, korespondującym z pierwszą wersją genealogii (istnienie woli), byłaby to trudność uzasadnienia racji istnienia wspólnoty i jej podstaw normatywnych – jest to zresztą polityczna wersja

⁵¹ B. Baczek, *Hegel a Rousseau*, s. 183.

⁵² J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 43.

trudności podstawowej, dotyczącej przejścia od naturalnego wymiaru istnienia ludzkiego do jego wymiaru społecznego. Rousseau tłumaczy ją, w trybie hipotetycznym, względami naturalnymi, koniecznością samozachowania w zmieniających się warunkach życia: „Przypuśćmy, że ludzie doszli do takiego stanu, kiedy przeszkody utrudniające ich zachowanie w stanie natury biorą górę, przez swój opór, nad siłami, które jednostka może zastosować dla utrzymania się w tym stanie. [...] rodzaj ludzki zginąłby, gdyby nie zmienił swego trybu życia” (US, 21). Dążą oni zatem do współdziałania i, kierując się względami praktycznymi, zawierają umowę społeczną. Aby jednak nie urzeczywistnić hobbesowskiej wizji absolutnego suwerena lub nie pozostać na poziomie walki wszystkich ze wszystkimi, muszą to uczynić na podstawach moralnych. Jak jednak przejść od samozachowania do racji moralnych? Założeniem byłaby naturalna dobroć jednostek zawiązujących umowę społeczną. Sam Rousseau odrzucił jednak możliwość oparcia porządku wspólnotowo-politycznego na naturalnej litości, która nie mogła powstrzymać alienacyjnej dynamiki procesu uspołecznienia. Zarazem Rousseau nie jest w stanie wyjaśnić genezy wypaczenia umowy społecznej.

W wypadku drugiego stanowiska zasadnicza trudność dotyczyłaby, jak już wiemy, możliwości urzeczywistnienia go w warunkach dotychczasowego uspołecznienia – w jaki sposób egoistyczne jednostki mogłyby wyzbyć się swego egoizmu, by przekształcić się w podmioty moralne warunkujące możliwość zawarcia umowy społecznej? Rousseau jest dramatycznie świadom tej trudności, gdy stwierdza: „postawić prawo ponad człowiekiem – ten problem w polityce porównuję z problemem kwadratury koła w geometrii” (URP, 187).

Jako odbijająca powyższe trudności konstrukcja teoretyczno-normatywna, pewien artefakt polityczny, umowa społeczna jest więc u Rousseau usytuowana poza jakimkolwiek konkretnym kontekstem historycznym. Niemniej jednak dąży on do jej uwiarygodnienia empiryczno-historycznego, usiłuje związać ją z optymalnymi warunkami historycznymi i oprzeć na „zasadach uświadomionego *prawa naturalnego*”⁵³. Odniesienia do historii mają zapewnić nie tylko ciągłość historyczną, ale i pozwolić zrozumieć możliwość pojednania jednostki i wspólnoty, „człowieka prywatnego” i obywatela. Ale i one nie pozostaną bez fundamentalnych dla projektu emancypacji politycznej trudności.

Aby zatem znieść hiatus między abstrakcją umowy społecznej i historią oraz wyjść poza aporię urzeczywistnienia umowy społecznej w świecie wyobcowanym, który ma ona znieść, Rousseau wprowadza ogniwa mediatyzujące.

IV.1.3.1. Wielki ustawodawca

Pierwszym z tych ogniw jest instytucja „ustawodawcy”. Jest on dla woli powszechnej niejako tym, czym wola ta była dla jednostki – „lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze sam przez się je dostrzega” (US, 47). W swym dążeniu do urzeczywistnienia się w ciele społecznym wola ta, choć „jest zawsze słuszna”, „może błądzić” (US, 35), działać pod wpływem „nagłego natchnienia” i „chwili potrzeby”. Nie jest bowiem w stanie przewidzieć wszystkich, stających na jej przeszkodzie okoliczności,

⁵³ B. Baczek, *Rousseau ...*, s. 539, zob. s. 531–542.

„szkód odległych i ukrytych”, których rozpoznanie jest niezbędne dla uchwalenia ustaw odpowiadających rzeczywistemu dobru jednostek i ogółu (US, 47). Zadaniem ustawodawcy jest właśnie racjonalizacja woli powszechnej – „wskazanie jej dobrej drogi”, zagwarantowanie „w ciele politycznym jedności rozumu i woli” – czyni on to poprzez „zbliżenie do niej miejsc i czasów” (US, 48). Oświecając wolę, ustawodawca zarazem oświeca jednostki, pozwala im stać się racjonalno-moralnymi podmiotami polityki – tak jak „ogół trzeba nauczyć, aby znał swoją wolę”, tak „jednostki trzeba więc zmusić do dostosowywania swojej woli do rozumu” (US, 48). Podsumowując, ustawodawca uosabia w jednostkach ich prawdziwe „ja”, pozwala im przekształcić się w obywateli. Tym razem przymus ukryty jest w mądrości ustawodawcy. Dzięki niej jest on w stanie całkowicie „zmienić, że tak powiem, naturę ludzką [...], przekształcić każdą jednostkę [...]; zastąpić istnienie fizyczne i niezależne, otrzymane przez nas wszystkich od natury, bytem częściowym i moralnym” (US, 49). Nadając woli powszechnej rozumny charakter, przekształca społeczeństwo w racjonalną, „ponadindywidualną, wewnętrznie spójną całość”⁵⁴. Dokonuje więc radykalnej transformacji natury ludzkiej i tym samym odmienia bieg dziejów. Rousseau czyni zeń mędrca, na wzór antycznego mędrca-prawodawcy, który daje swemu ludowi prawa. Ograniczając się do tego odniesienia historycznego, nie określa jednak bliżej jego statusu. Widzi w nim „człowieka nadzwyczajnego w państwie” i przypisuje mu charakter ponadludzki – jego przedsięwzięcie jest „ponad siły ludzkie”, jest on niejako „cudem” (US, 50–52). Nic więc dziwnego, że Rousseau uznaje, że „trzeba by bogów, aby nadać prawa ludziom”

⁵⁴ Idem, *Hegel a Rousseau*, s. 185, zob. s. 139–141, 184–186.

(US, 48). Wyłaniając się niejako spoza historii i społeczeństwa, ustawodawca „wznosi się ponad historię, interweniuje w dzieje wbrew ich żywiołowemu przebiegowi”⁵⁵. Tak jak umowa społeczna jest abstraktem, tak abstraktem pozostaje sama postać ustawodawcy, i w niczym nie pomagają tu odwołania Rousseau do historycznego konkrety – właśnie przykładu antycznych mędrców-prawodawców. W warunkach świata nowoczesnego pozostają one tak samo abstrakcyjne i jałowe.

Z interwencją ustawodawcy wiążą się u Rousseau zapewne dwie kolejne mediacje mające zneutralizować abstrakcyjny charakter umowy i zapośredniczyć więź między jednostką i wspólnotą, między egoizmem i obowiązkiem.

IV.1.3.2. Wychowanie obywatelskie

Pierwszą z nich jest wychowanie obywatelskie, „wychowanie publiczne”. Nie jest ono warunkiem zawięzania umowy społecznej, raczej jej następstwem – jego zadaniem jest jej stałe podtrzymywanie w jej ustanowionym bycie oraz zapobieganie destrukcji ukonstytuowanej w jej następstwie wspólnoty. Ma nie tylko zapobiegać egoizmowi, ale i służyć osłabianiu „zimnych”, tzn. opartych na autonomii moralnej i racjonalno-prawnych decyzjach więzi społecznych. Być może, takie byłoby założenie Rousseau, że względu na genetyczną więź rozumu z egoizmem, sama racjonalność cnoty stałaby się łupem egoizmu. Racjonalność moralno-prawna jest więc zbyt słaba, by przewyciężyć egoizm i zmysłowość jednostki,

⁵⁵ *Ibidem*, s. 140, też *idem*, *Rousseau ...*, s. 546–548.

związać ją dostatecznie silnie ze wspólnotą, wykształcić więzi obywatelskie i tym samym nadać trwałość umowie społecznej. Niezbędne jest więc uzupełnienie określającej całość polityczną więzi prawno-racjonalnej o więź afektywną, która całość tę przekształci w ojczyznę, umowę w więź spontaniczną, obywatela w patriotę, zaś jego obowiązek w patriotyzm, w miłość ojczyzny – „gdzie nie ma już ojczyzny, nie może być obywateli” (E, I, 13) – by w ten sposób zapewnić identyfikację jednostki „z ową większą całością” (EP, 311). Tak jak później Kant połączył indywidualny obowiązek z uczuciem szacunku dla prawa moralnego, tak Rousseau łączy obowiązek polityczny z miłością ojczyzny. Ma ona zapewnić spontaniczno-afektywną afirmację prawa. Celem wychowania jest więc nie tyle „urobienie” jednostki do cnoty i obowiązku, ile przekształcenie tego ostatniego w aktywną „miłość ojczyzny” (EP, 304). Oznacza to, że wychowanie ma nie tylko zmusić jednostki do zapanowania nad własną zmysłowością i ograniczyć ich „interes własny”, lecz skanalizować i sublimować ich irracjonalną energię zmysłową, tak aby „ową skłonność tak niebezpieczną, z której płyną wszystkie nasze występki”, przekształcić w miłość ojczyzny i w działanie na rzecz dobra wspólnego – „człowiek pozbawiony namiętności byłby z pewnością bardzo lichym obywatelem” (EP, 311). To związanie „potęgi miłości własnej z całym pięknem cnoty” jest dla Rousseau „największym z pewnością cudem w dziedzinie cnoty”, jakiego „dokonała miłość ojczyzny” (EP, 304–305).

Nadając afektywne znaczenie cnotie, patriotyzm przenika życie prywatne i codzienne obywatela, podporządkowuje je dobru ojczyzny, stającemu się dla niego jedyną racją jego egzystencji: „miłość [ojczyzny] tworzy jego istotę;

widzi on tylko ojczyznę, żyje tylko dla ojczyzny – gdy jest sam, staje się zerem; gdy nie ma ojczyzny, przestaje istnieć; a jeśli żyw to gorzej, niż gdyby życie stracił” (URP, 202)⁵⁶. Miarą miłości do ojczyzny Rousseau czyni więc gotowość do poświęcenia się dla ojczyzny, heroizm – „z poczucia obowiązku idzie [on] na śmierć dla dobra ojczyzny” (EP, 307, URP, 244). Nawiązania Rousseau do, zresztą często przezeń przywoływanej, Sparty z jej zintegrowanym systemem wychowania obywatelskiego są tu oczywiste. Dodajmy, że idea wychowanie obywatelskiego stanowi jedno z pierwszych zaleceń w pisanych na zamówienie polskiego arystokraty, hr. Wielhorskiego, *Uwagach o rządzie polskim*. Połączona z kultem tradycji, dawnych obyczajów i wiary wydobywa ona konserwatywny – jeśli nie nacjonalistyczny – rys Rousseau idei umowy społecznej.

Idealem miłości ojczyzny i obywatelsko-patriotycznego heroizmu Rousseau odwołuje się nie tylko do wyidealizowanych, republikańskich wspólnot antycznych (Sparta, Rzym), z ich obywatelskim duchem i cnotami, lecz również do wspólnot mu współczesnych – do Korsykańczyków, górali szwajcarskich i wreszcie rodzinnej Genewy⁵⁷. We wspólnotach tych widzi „społeczeństwo

⁵⁶ Zob. idem, *Rousseau...*, s. 558–573.

⁵⁷ W swej pochwalie Genewy z drugiej rozprawy Rousseau rozmija się z oceną jej rzeczywistości, zapoznaje ograniczenia jej oligarchicznego ustroju polityczno-prawnego (przywileje patrycjuszy w zakresie władzy ustawodawczej i wykonawczej, ograniczające prawa pozostałych obywateli) (zob. D. Gauthier, *Rousseau...*, s. 67–72). Dopiero w późniejszych *Listach z gór* (1764), a więc po konflikcie z władzami Genewy i zrzeczeniu się obywatelstwa swego rodzinnego miasta, Rousseau ukazuje jego wady. Gauthier zauważa, że autobiografia „obywatela Genewy” dowodzi, że jego życie było zaprzeczeniem wszelkiej

poświęcone sprawom publicznym, świat, w którym aktywność społeczna była, jak w antycznej *polis*, fundamentalnie polityczna ze swej natury”⁵⁸. Obraz tych nostalgicznie wyidealizowanych, mniej lub bardziej odległych w czasie wspólnot obywatelskich pełnić ma niewątpliwie w myśli Rousseau funkcję historycznego, formalnego wzorca dla wysiłków radykalnej, politycznej przebudowy społeczeństwa. Służy historycznemu uwiarygodnieniu teoretycznego projektu z *Umowy społecznej* poprzez nadanie mu znamion konkretnego historycznego, czegoś zatem, co było możliwe.

Obraz ten oraz sprzężona z nim idea wychowania odsłaniają jednak ich aporetyczny status, tak jak i aporię całego projektu politycznego Rousseau. Znoszą to, co zakładały – jego indywidualistyczne podstawy. Celem wychowania było przekształcenie zarówno egoizmu, jak i jednostkowej cnoty w obowiązek patriotyczno-obywatelski; w tym znaczeniu Rousseau mówił o „cudzie”. Tymczasem przykłady historyczne odnoszą się do żywiołowo i samorzutnie ukonstytuowanych wspólnot antycznych, ufundowanych w tradycji, w zwyczajach, i do opartego na nich, reprodukującego je wychowania – „Otwierając oczy, powinno dziecko ujrzeć ojczyznę i aż do śmierci tylko ojczyznę widzieć. Każdy prawdziwy republikanin wessał z mlekiem matki miłość ojczyzny, tzn. praw i wolności” (URP, 202). Wspólnoty te mogły powściągać egoizm jednostek (stąd obecność w nich wychowania), lecz nie zakładać ich

obywatelskości, negacją wymaganej przez nią zależności od innych (*ibidem*, s. 78). Poza obywatela była jego przebraniem, Rousseau nie odgrywał roli obywatela, oznaczałaby ona zanegowanie jego natury, *ibidem*, s. 159–162.

⁵⁸ M. Hulliung, *Rousseau ...*, s. 72.

indywidualnej, moralnej autonomii. Dodajmy, że w tym duchu Baczko uznaje, że zastąpienie więzi prawno-racjonalnej obyczajem i więzią afektywną eliminowałoby ją, tak jak eliminowałoby samą potrzebę władzy, a tym samym potrzebę „polityki jako sztuki”. Podkreśla jednak, że u Rousseau prawo jest konieczne, gdyż, konstytuując się w opozycji do nieusuwalnego interesu własnego jednostki, warunkuje możliwość jej doskonalenia się – „wysiłku moralnego jednostki, jej wznoszenia się ku cnocie”⁵⁹.

Przywoływane przez Rousseau wzorce historyczne są sprzeczne z leżącym u podstaw jego myśli, nowożytnym indywidualizmem, z właściwą jej ideą autonomii moralnej jako podstawą umowy społecznej – w swej pośredniej krytyce Rousseau (w kontekście analizy świata antycznego i rewolucji francuskiej) Hegel wskazuje na brak w świecie antycznym właśnie „zasady subiektywności”⁶⁰. Podporządkowanie jednostki i jej indywidualnego dobra ogólności politycznej nie oznacza uzgodnienia jej woli partykularnej z wolą powszechną, lecz jej całkowite zniesienie – roztopienie jednostki we wspólnocie: w republikańskim Rzymie obywatel „nie był ani Kajusem, ani Lucjuszem; był Rzymianinem; kochając swoją ojczyznę, kochał siebie” (E, I, 12). W tym aspekcie myśli Rousseau celem wychowania nie jest wykształcenie autonomii jednostki, rozbudzenie jej indywidualnej wolności, lecz jej całkowite podporządkowanie wspólnocie poprzez wykształcenie jej afektywnej identyfikacji z całością na drodze dogłębnej internalizacji jej norm. Wychowanie staje się tym razem perswazyjną formą „zmuszania do wolności”, ukrytym

⁵⁹ B. Baczko, *Rousseau...*, s. 675, zob. s. 671–676.

⁶⁰ Idem, *Hegel a Rousseau*, s. 188–193. Rousseau, wróg niewolnictwa, gotów jest nawet częściowo usprawiedliwić jego istnienie w Sparcie, zob. US, 114–115.

przymusem wobec jednostek: „jakaże to sztuką nie do pojęcia zdołano ludzi ugiąć pod jarzmo, aby ich uczynić wolnymi; [...] nie stosując przemocy, a nie pytając o ich zdanie, za ich własnym przyzwoleniem spętać ich wolę” (EP, 294). Przyzwolenie to w procesie systemowej edukacji i socjalizacji jest jednak pozorne, jawi się jako narzędzie totalnej, lecz ukrytej władzy wspólnoty nad jednostką: „Dobrze jest wprowadzić umięć do swych celów nagiąć ludzi takimi, jakimi są, ale o wiele jeszcze lepiej uczynić ich takimi, jakimi się ich potrzebuje: najbardziej absolutna jest władza, gdy przenika aż do wnętrza człowieka i rozciąga się na jego wolę nie mniej niż na jego uczynki” (EP, 299). Władza wspólnoty oznacza całkowitą integrację jednostek i nieustanną kontrolę społeczną: „sprawić, aby wszyscy obywatele czuli, że ogół na nich patrzy” (URP, 273), również w ich przestrzeni domowej – Rousseau przywołuje „Rzymianina, który pragnął tak zbudować dom, aby widziano wszystko, co się w nim dzieje” (NH, 230). Nie chodzi już więc o przymus bezpośredni, fizyczno-prawny, lecz o nieustanną, „subtelą presję psychologiczną” ze strony współobywateli⁶¹. Głęboka internalizacja praw, presja zarówno zewnątrz, jak i wewnętrzna czynią wolność jednostkową złudną, sprowadzają ją do subiektywnego, fałszywego poczucia, które skrywa obiektywne zniewolenie: „ludzie słuchają, a nikt nie rozkazuje, [...] służą, a nie znają nad sobą pana” (EP, 294). I choć cnoty obywatelskie, oparte na poczuciu indywidualnej wolności, mają być związane z dyscypliną, samowyrzeczeniem, samokontrolą⁶², to jednak działają w sposób mechaniczny, nie będąc oparte

⁶¹ M. Hulliung, *Rousseau ...*, s. 73.

⁶² Zob. R.L. Velkley, *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago–London 1989, s. 52–54.

na refleksyjnej autonomii jednostki. Władza jest władzą nad sumieniami obywateli, zmuszonych, by „karali się sami, gdy uczynią to, czego czynić nie chcieli” (EP, 294). Jednostka ma pilnować samej siebie. Mechanizmy duchowego zniewolenia, które Rousseau odnosi do władzy opinii w warunkach społecznienia alienacyjnego, odnoszą się również do jego projektów pozytywnych. Tym razem „ujarzmienie” (by odwołać się do Michela Foucaulta) jest absolutne i nieodwołalne. Nie sposób oprzeć się przekonaniu, że Rousseau antycypuje opisane przez szkołę frankfurcką i Foucaulta nowoczesne mechanizmy i techniki subiektywizacji jednostki, „ujarzmienia polegającego na upodmiotowieniu”⁶³ czy też, jak dobitnie to ujmuje Giorgio Agamben, „proces upodmiotowienia prowadzący do tego, że jednostka nakłada na siebie pęta własnej tożsamości, własnej świadomości”⁶⁴.

IV.1.3.3. Religia obywatelska

Podobną funkcję jak wychowanie ma pełnić religia obywatelska, tak jak ono ma zespalać jednostkę ze wspólnotą, tyle, że wychowaniu i miłości do ojczyzny nadaje ona sankcję transcendentną. Pomysłem tym Rousseau polemizuje z tezą Bayle’a, iż „żadna religia nie jest pożyteczna dla organizmu politycznego” (US, 157). Na rzecz „czysto obywatelskiego wyznania wiary” odrzuca dwa inne typy

⁶³ M. Foucault, *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewą Nogą” 1988, nr 9, s. 178.

⁶⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 15.

„religii obywatela” (US, 158). Najpierw antyczną, związaną z politeizmem, „łączącą kult boski z ukochaniem praw” (US, 159). Choć religie antyczne wzbudzają ducha obywatelskiego, czynią to za cenę wrogości wobec innych religii i narodów oraz nietolerancji religijnej, tożsamej z polityczną. Rousseau odrzuca dalej „chrystianizm rzymski”, ową „religię księży” (US, 158, zob. 155–157, 159), szkodzi ona bowiem państwu, niszczy jego jedność, gdyż w imię transcendentnych wymogów i zobowiązań rozdziela w obrębie samego społeczeństwa-państwa system teologiczny od systemu politycznego i tym samym prowadzi do ich – jedność tę niszczącego – konfliktu i walki o pierwszeństwo; rozdziera więc samą egzystencję jednostki jako obywatela. Dla Rousseau jest to najgorszy rodzaj religii z punktu widzenia politycznego, ale, jak wiemy, nie tylko z tego. Również z tego punktu widzenia odrzuca on głoszoną przez siebie „religię Ewangelii” jako „religię człowieka, czyli chrystianizm” (US, 158). Jest ona „religią na wskroś duchową, pochłoniętą wyłącznie sprawami niebios; ojczyzna chrześcijanina nie jest z tego świata” (US, 160). Odnosi się wyłącznie do etyczno-transcendentnych powinności jednostek i tym samym „odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich. Nie znam nic bardziej przeciwnego duchowi społecznemu” (US, 160). Religia etyczna nie może pełnić żadnych funkcji polityczno-obywatelskich, dlatego też „społeczeństwo złożone z prawdziwych chrześcijan nie byłoby już społeczeństwem ludzkim” (US, 160). Toteż dla Rousseau pojęcie „republiki chrześcijańskiej” jest wewnętrznie sprzeczne (US, 162). Obojętność wobec życia społeczno-politycznego czyni chrześcijaninowi obojętnym wszelki jego kształt, włącznie z tyranią (Rousseau bliski jest przekonaniu Kierkegaarda, że ta ostatnia

pozwała ujawnić się życiu autentycznie chrześcijańskiemu, gdyż potwierdza się ono przez męczeństwo)⁶⁵.

Projektowana przez Rousseau religia ma – i tym różni się ona od tradycyjnej religii obywatelskiej – eliminować jej negatywne konsekwencje (konflikty i wojny) poprzez minimalizację jej zasobu dogmatycznego, tak aby służył on wyłącznie powinnościom obywatelskim: religia ta każe bowiem obywatelowi „miłować swe obowiązki; ale dogmaty tej religii obchodzą państwo i jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, które wyznawca danej religii winien wypełniać względem innych” (US, 163). Ten minimalny zasób dogmatów określa wiara w „istnienie bóstwa”, w „karę dla złoczyńców”, w ten sposób gwarantuje ona „świętość umowy społecznej i praw” (US, 164).

W tej politycznej funkcji dogmaty te nadają transcendentną sankcję władzy wspólnoty nad jednostką, i tym samym ją wzmacniają – pomnaża ona i zwielokrotnia „spojrzenie” jego „rodaków w każdej chwili dnia”, ale i też je uzupełnia: gdy nie jest ono dostateczne, gdy jednostka niedostatecznie zinternalizowała prawa wspólnoty, gdy więc przed złym postępkem powstrzymuje ją jedynie wstyd i strach, liczyć można, jak głosi Julia w *Nowej Heloizie*, tylko na wnikać w jej wnętrze spojrzenie boskiego „świadka” (NH, 188)⁶⁶.

Zauważmy jeszcze, że zasadnicze napięcie między autonomią moralną jednostki a autonomią polityczną wspólnoty powraca na gruncie Rousseau rozumienia religii: tej pierwszej odpowiada skupione na jednostce – autentyczne,

⁶⁵ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 58–59.

⁶⁶ M. Hulliung, *Rousseau ...*, s. 74, zob. s. 73–74.

ewangeliczne chrześcijaństwo, tej drugiej redukująca ją do roli obywatela „religia obywatelska”. Choć Rousseau nie konstatuje ich antagonizmu, wydają się antagonistyczne, nie do połączenia w jednostce⁶⁷. Nie tylko ze względu na politycznie utylitarny charakter religii obywatelskiej, sprzecznej z bezinteresownym charakterem etyki i religii ewangelicznej. Trudno też pogodzić doskonałą obojętność wobec świata, w tym i społecznego, z zaangażowaniem afektywno-duchowym na rzecz dobra wspólnoty. Kant usunie tę ambiwalencję myśli Rousseau, gdy odróżniając porządek legalny od roszczeń moralnego, uwolni go zarazem od roszczeń religijnych.

Wprowadzona przez Rousseau potrójna mediacja ustawodawcy, wychowania publicznego i wreszcie religii obywatelskiej nie łagodzi więc zasadniczych trudności jego projektu umowy społecznej, nie czyni go mniej abstrakcyjnym, nie zakorzenia go w realiach historycznych, przeciwnie – ironicznie trudności te konkretyzuje. Przez to z całą siłą historycznej naoczności uwydatnia grzech pierworodny idei umowy społecznej – samoobiektywizację i samozniesienie moralnej autonomii jednostki w opartej na woli powszechnej całości politycznej. Zamiast w całości tej znaleźć potwierdzenie swej wolności i jednostkowości, znajduje ona w niej zniewolenie. Zapośredniczone politycznie uznanie znosi ją w swej ogólności i bezosobowości. Próba stworzenia porządku politycznego na zasadzie podmiotowej kończy się klęską.

⁶⁷ Trudno się więc zgodzić z tezą Baczki o braku jakiegokolwiek sprzeczności między indywidualizmem i subiektywizmem religijnym Rousseau a jego koncepcją religii obywatelskiej, B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 438, zob. s. 438–444.

IV.1.4. Podsumowanie

Nie sposób w stanie społecznym, w warunkach uspołecznienia odtworzyć środkami politycznymi autonomię, samowystarczalność człowieka ze stanu natury, a tym samym znieść właściwą stanowi społecznemu zależność od innych i we wspólnocie znaleźć gwaranta ludzkiej niezależności. Przeciwnie – projektowany w umowie społecznej nowy stan społeczny zależność tę tylko odtwarza i wielokrotnia, czyni ją doskonałą, przekształca ją bowiem w totalną zależność jednostki od swego prawdziwego, wyższego „Ja”, od reprezentującej je władzy. Trudno powiedzieć, czy Rousseau był świadom tych konsekwencji swej myśli, czy uświadamiał sobie fatalną, przenikającą jego myśl i konsekwencje te ujawniającą dialektykę wolności politycznej. Wyślowił ją w *Emilu*: „Im dłużej patrzę na usiłowania ludzi zmierzające do polepszenia różnych instytucji, tym wyraźniej widzę, że dążąc do niezależności stajemy się właśnie niewolnikami i że wolność swoją tracimy w bezpłodnych wysiłkach, zużytych na jej zachowanie” (E, II, 389). Nie wiemy tylko, czy odnosił ją do stanu społecznego, czy też obejmował nią również projektowany stan polityczno-społeczny (przynajmniej w jego wersji wychodzącej od egoizmu), dezawuuując tym samym emancypację polityczną jako taką. Tak czy inaczej, oparty na umowie społecznej projekt polityczny Rousseau – niezależnie od tego, czy Rousseau świadom był do końca jego porażki – jest teoretycznie bezsilny. W swym abstrakcyjno-normatywnym charakterze jest nie tylko „idealnym modelem”, nie tyle też należy do porządku marzenia, a nie realnej polityki⁶⁸, lecz do porządku eksperymentu.

⁶⁸ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 43 (też przypis 21).

Dodajmy, że do porządku marzenia należy bardziej przywołana przez Rousseau w *Liście o widowiskach*, zmitologizowana wizja wspólnoty góralskiej znajdującej się gdzieś „w okolicach Neuchâtel” – „szczęśliwa kraina” (LW, 405, zob. 402–404) (Rousseau pisze o niej w kontekście groźby skorumpowania jej przez teatr). Każdy jej członek jest ekonomicznie samowystarczalny, utrzymuje się z własnej pracy, samemu wytwarzając niemal wszystkie niezbędne mu przedmioty, wszyscy mają też rozbudzoną duchowość kulturalną, są szczęśliwi. Wspólnota ta korzysta z dobrodziejstw postępu technicznego oraz kulturalnego, zarazem wolna jest od wszelkich cywilizacyjnych deficytów⁶⁹. Dla Rousseau jest ona „zdumiewającym i niespotykanym przeze mnie nigdzie indziej połączeniem subtelności i prostoty, które wydają się niemal nie do pogodzenia” (LW, 405). Innymi słowy, jest szczęśliwym połączeniem tradycyjnego ducha wspólnoty z właściwym nowoczesności indywidualizmem. Sytuując się niejako poza czasem historii, jest ona wspólnotą wymarzoną – „idealizacją tego, co nie może istnieć, wspólnotą zamrożoną w czasie”⁷⁰. Nic dziwnego, że szukając alibi dla jej odrealnionego opisu, Rousseau przyznaje: „Poza tym nie zapamiętałem nic z ich obyczajów, sposobu bycia, charakterów” (LW, 405).

Natomiast oparty na koncepcie umowy społecznej projekt polityczny należy właśnie do porządku eksperymentu. Rousseau, wyczulony na historyczność istnienia ludzkiego, na historyczne warunki kształtowania się dzieł ludzkich testuje możliwość ufundowania autentycznej wspólnoty na indywidualistycznych oraz moralnych podstawach w warunkach (wczesno)kapitalistycznej nowoczesności.

⁶⁹ J.F. Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006, s. 73.

⁷⁰ *Ibidem*.

Nie ukrywa zasadniczych sprzeczności i trudności swego projektu, przeciwnie, ujawnia je z całą siłą, wprost lub pośrednio odwołując się do „cudów”, i właśnie poprzez te sprzeczności i trudności, a nie tylko poprzez odniesienia historyczne, zachowuje negatywną więź z konkretem historycznym. Świadom kresu historii, konstruuje projekt polityczny, bada warunki możliwości jego realizacji. Jego eksperyment jest kolejną pragmatyczną fikcją, pewnym wzorcem, moralno-polityczną zachętą i wymierzonym w koncepcje oświeceniowe głosem w dyskusji nad kierunkiem zmian politycznych. Być może miał być normatywnym wsparciem dla wysiłków zachowawczych lub też, i wyłącznie, dla małych wspólnot (np. Genewy), które nie weszły jeszcze w fazę schyłku, i które jeszcze można zmieniać.

Jak ma się jednak projekt *Umowy społecznej* do projektu edukacyjnego *Emila*, interpretowanego na ogół indywidualistycznie? Przypomnijmy ogólnie jego ideę.

IV.2. Projekt pedagogiczny. *Emil*

W *Emilu*, „owocu dwudziestu pięciu lat myśli i trzech lat pracy” (W, II, 139), Rousseau przedstawia ideał „wychowania naturalnego” (E, I, 14), którego celem jest odwołujące się do wiedzy i doświadczenia⁷¹ odtworzenie egzystencji

⁷¹ Właśnie w kontekście *Emila* Neiman rozwija analogię między odkrytymi przez Newtona prawami kosmosu a porządkiem ludzkim: „*Emil* nie miał precedensu. Zarysowane w nim relacje między szczegółami wzrastania dziecka i politycznego świata życia były nie mniej zdumiewające niż odkrycie przez Newtona,

„człowieka naturalnego” w warunkach uspołecznienia – w „stanie obywatelskim” (NH, 350–351) – czyli przywrócenie mu jego pierwotnej autarkii: „we wszelkich okolicznościach wzorem dla mnie byłaby natura” (E, II, 204). Sama natura celu tego jednak już nie wskazuje, nie jest dla Rousseau urzeczywistniającą się w kulturze *entelechią*, toteż zrywając z naturą, człowiek stał się istotą historyczną, która tylko w historii może ją urzeczywistnić⁷². Wychowanie ma jedynie wykorzystać doświadczenie historyczno-społeczne dla celu pozahistorycznego, czyli przywrócenia w obrębie historii, i jej środkami, tego, co ją poprzedzało: egzystencjalną niezależność człowieka, gdyż, powtarza nieustannie Rousseau, „największym cierpieniem, jakie może [on] sobie wyobrazić, jest zależność” (E, II, 56). Teraz jednak niezależność ma być oparta już na zasadzie podmiotowej, zapośredniczona w refleksyjności, dzięki zdobyczom uspołecznienia – świadoma samej siebie. Zgodnie z założeniem, że człowiek jest istotą dobrą, wychowanie ma być wychowaniem „czysto negatywnym”, nie polega więc na narzucanym z zewnątrz „nauczaniu cnoty lub prawdy”, lecz chronić ma przed możliwymi wadami i przywarami, „strzec serca przed występkiem” (E, I, 90, i n., zob. W, I, 96), i poprzez stwarzanie odpowiednich warunków – sprzyjać ujawnianiu naturalnych, dobrych skłonności (E, I, 91)⁷³.

że ruchy ziemskie i niebieskie mogą być wyjaśnione przez te same prawa”, S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 53.

⁷² R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 33–41.

⁷³ Emil jest wychowywany zgodnie z zasadami dobra, najpierw rozbudzane są jego uczucia naturalne, następnie refleksja,

Inaczej mówiąc, proces wychowania odtwarza w życiu jednostki proces uspołecznienia, lecz wolny od jego alienacyjnych skutków – miłości własnej, sztucznych namiętności i „niewoli ludzkiej opinii” (E, II, 71–72, 348). Dlatego też Emil wychowywany jest niejako na peryferiach czy obrzeżach społeczeństwa, tam gdzie można wyeliminować zgubne wpływy społeczeństwa i ochronić Emila przed zależnością od niego, przed jego złem i zepsuciem – przed opinią ludzką, egoizmem, sztucznymi namiętnościami, tam zatem, gdzie można stworzyć sztuczne, kontrolowane przez wychowawcę warunki dla uzyskania oczekiwanego efektu – ukształtowania jednostki w jej refleksyjnej autonomii. Osiągnąwszy ją, jednostka ma kierować się własnymi, autentycznymi potrzebami, odróżniać je od tych zniewalających ją i znoszących jej niezależność, zrodzonych przez „miłość własną”. Od społeczeństwa zależna jest tylko w takim stopniu, w jakim pozwala ono zaspokoić jej rzeczywiste, naturalne potrzeby – ma być „zależna tylko od rzeczy”, w granicach wyznaczonych przez naturę, natomiast w swej konstytucji moralno-duchowej – niezależna od innych (dlatego też wybór rzemiosła dla Emila motywowany jest najmniejszym stopniem zależności od innych, E, I, 230). Teraz dopiero przestaje być ona „człowiekiem człowieka”, by ponownie stać się „człowiekiem natury” (E, II, 71), który w swej autarkii „czuł się wolny i rządził się sam” (E, II, 222): „chce tego tylko, co może, i czyni to, co mu [jej] się podoba”, odzyskując w ten sposób właściwe

która przekształca je w zasady, czyniąc Emila jednostką rozumną; najpierw kieruje się on – nie zapośredniczoną relacją z innymi – „koniecznością” naturalną, poznaje granice swych możliwości, następnie pożytkiem i wreszcie „tym, co jest stosowne i dobre” (E, I, 199); uznaje Boga, ale poza ramami religii wyznaniowej (E, II, 79). Poglądem tym Rousseau wpływa na myśl Lessinga.

człowiekowi natury „odczucie istnienia” (E, I, 76). Żyjąc w zgodzie z naturą, polegając na sobie, „istnieje wyłącznie dla siebie; jest [...] jednością, całością bezwzględną, która uznaje jedynie siebie albo kogoś podobnego do siebie”; w jedności tej ma być „całkowita w każdej chwili swego życia” (E, I, 11, II, 79). Dodajmy, że zgodnie ze swym egalityzmem, wychowankiem, tytułowym Emilem, Rousseau czyni „umysłowość przeciętną” (E, I, 30).

IV.2.1. Spór o *Emila* – pedagogika indywidualistyczna czy polityczna?

Czy tak zarysowana przez Rousseau w *Emilu* idea indywidualnego wychowania da się uzgodnić z politycznym projektem *Umowy społecznej*, a tym samym dostarczyć mu przesłanki historycznej możliwości jego realizacji? Za taką możliwością opowiada się m.in. Cassirer⁷⁴, odwołujący się również do argumentu o chronologicznej zbieżności obu dzieł Rousseau. Ukazane w *Emilu* wychowanie jednostki

⁷⁴ „Człowiek musi być odnowiony zarówno jako jednostka i jako członek wielkiego ziemskiego społeczeństwa”, H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958, s. 61. Neiman stwierdza nawet, że *Emil* „udostępnia bardziej przydatne stanowisko od tego, które tacy czytelnicy, jak Kant i Cassirer, zarysowali”. Przywołując teorię *Umowy społecznej* oraz „próby pomocy Polsce i Korsyce celem sformułowania nowego politycznego porządku”, przypisuje Rousseau pogląd, że „poprzez edukację i politykę moglibyśmy ponownie kształtować większość rzeczy, które teraz wydają się naturalnymi”, S. Neiman, *Evil in Modern Thought...*, s. 57.

do autonomii moralnej, do wolności autarkicznej, jest dlań wychowaniem obywatelskim, którego celem nie jest wyosobnienie Emila ze społeczeństwa w ogóle – a jeśli, to jedynie ze społeczeństwa aktualnego, z jego przesądami, nawykami, konwencjami – lecz ukształtowanie jednostki zdolnej do swobodnego zawiazania paktu społecznego z innymi. Emil jest wychowywany na obywatela „społeczeństwa przyszłego”, jego edukacja stanowiłaby więc warunek możliwości zawarcia umowy społecznej, a pedagogicznie wykształcona autonomia moralna jednostek – podstawę ich autonomii politycznej urzeczywistniającej się w ich wzajemnym, zapośredniczonym prawem uznaniu się jako wolnych podmiotów. Przedstawiona w *Emilu* idea „edukacji negatywnej” nie oznacza zewnętrznego, odwołującego się do przymusu urabiania Emila, czyli wpajania i narzucania mu zasad i idei, lecz polega na usuwaniu przeszkód dla samodzielności sądzenia, tak, by móc stymulować ją i w ten sposób „kształtować niezależność jego [Emila] sądu, jego wolę i poczucie obowiązku”⁷⁵. Wraz z nią Emil odnajduje w sobie obraz „uniwersalnego człowieczeństwa”, dzięki któremu „znajdzie konieczną solidarność między swoją wolą i wolą ogólną”, ale – dodaje Cassirer – jest to jeszcze „długa podróż”⁷⁶. „Wrodzonemu poczuciu społecznemu” edukacja nadaje rozumny charakter przejawiający się w racjonalnej woli jako podstawie racjonalności społecznej. W wykładni Cassirera człowiek stanowi dla Rousseau *animal rationale*, które odkrywa w sobie własną godność, zdolność tworzenia dla siebie prawa: „z tego

⁷⁵ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 123, zob. s. 120–123.

⁷⁶ Idem, *Die Einheit ...*, s. 46, zob. s. 44–46.

rodzaju etycznego idealizmu [...] powstanie rzeczywisty, polityczno-społeczny idealizm”⁷⁷.

Za wykładnią Cassirera przemawia niewątpliwie wspomniany fakt ukazania się *Emila* i *Umowy społecznej* w tym samym czasie, w jego świetle trudno byłoby podejrzewać Rousseau, iż nie widziałby ich jawnej sprzeczności, gdyby *Emila* interpretować w kategoriach indywidualistyczno-anarchicznych. Nie sposób jednak uznać za przekonujący argument przywołane przez Cassirera uznanie *Emila* przez samego Rousseau za „moje ostatnie i najlepsze dzieło”, „najlepszy z mych utworów, jak również najdonioślejszy” (W, II, 366)⁷⁸. Zważywszy bowiem na znacznie późniejszy okres wypowiedzi Rousseau, a także na jego stwierdzenie, że czekał na wydanie *Emila*, „aby wykonać zamiar ostatecznego usunięcia się ze świata” (W, II, 353), argument ten przemawiać może przeciwko wykładni Cassirera, w ostatnim bowiem wypadku autobiograficzna relatywizacja dzieła (*Emila*) wskazuje na jego prowizoryczny, eksperymentalny charakter.

Na głębszym, teoretycznym, poziomie przeciwko wykładni Cassirera i możliwości integracji obu projektów, pedagogicznego i politycznego, mogłaby przemawiać wypowiedź Rousseau z początku *Emila*, przypominająca fundatorski – przywołany już przez nas – fragment z okresu pisanie pierwszej rozprawy: „musimy wybrać jedno z dwojga: urabiać albo człowieka, albo obywatela, nie można bowiem urabiać jednego i drugiego naraz” (E, I, 11). Wypowiedź ta pojawia się w kontekście możliwości

⁷⁷ Idem, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 126, zob. s. 124–127.

⁷⁸ Zob. *ibidem*, s. 120–123.

połączenia trzech rodzajów wychowania: przez naturę, przez rzeczy i przez ludzi. Tylko takie troiste wychowanie Rousseau uznaje za pełne, to znaczy za takie, które zespala „człowieka” i „obywatela”, „skłonności” i „obowiązek”, naturę i społeczeństwo i ostatecznie warunkuje możliwość osiągnięcia integralnej autarkii. Syntezę tę Rousseau uznaje jednak za problematyczną, opartą na „założeniach [...] sprzecznych”, toteż odnosi ją do „istoty cudownej”: „pokażcie mi [...], jak sobie [ona] poczyną, by być jednym i drugim jednocześnie” (E, I, 12–13). Nie sposób połączyć egzystencję „człowieka” i egzystencję „obywatela”. Myśl tę Rousseau wypowiada dobitnie, gdy stwierdza, że „Ustrój publiczny nie istnieje już dziś i istnieć nie może; tam bowiem, gdzie nie ma już ojczyzny, nie może być obywateli. Dwa te słowa: ojczyzna i obywatel wykreślone być winny z języków nowożytnych”. Zaraz jednak dodaje: „Znam dobrze przyczynę tego zjawiska, ale nie chcę o niej mówić; nie ma ono żadnej styczności z moim tematem” (E, I, 13).

Tę przemilczaną przyczynę Spaemann przypisuje zasadnie przekonaniu, że autentyczna wspólnota była możliwa jedynie na gruncie *polis*, w antycznej Grecji, i że – to niewysłowione wprost przez Rousseau przekonanie było decydujące dla całej jego konstrukcji historiozoficznej – nie była ona oparta na zasadzie podmiotowej, nie знаła jednostki jako podmiotu politycznego, lecz tylko jako „obywatela”. Przeciwnie: jej jedność polityczna oparta była na zniesieniu „naturalnej niezależności” jednostki, na „pozorze, któremu nie przeciwstawia się żaden byt”, lecz „który staje się bytem”⁷⁹, skoro starożytność polityczna „oparta była na

⁷⁹ R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel...*, s. 112, zob. s. 111–114.

błędzie i kłamstwie” (US, 159), to znaczy na politeizmie, natomiast niewolnictwo było jej integralną składową. Ustrój *polis* był optymalny i najlepszy w tamtych warunkach historycznych, „gdyż wszystko co jest poza naturą, ma swe braki, a społeczeństwo obywatelskie ma ich najwięcej” (US, 114); obywatel odzyskał „jedność z samym sobą”, ale była ona właśnie całkowicie pozorna. Świadoma sobie jednostka pojawiła się za sprawą chrześcijaństwa, nie jako podmiot polityczny, lecz jako podmiot religijny – również tej tezy Rousseau wprost nie wysławia. Spaemann dopowiada ją, nawiązując do rozważań Rousseau z *Umowy społecznej* na temat „religii obywatela”: Rousseau uznaje, że rozumiane indywidualistycznie chrześcijaństwo ewangeliczne, etyczne, a więc „religia człowieka”, nie pełni jakichkolwiek funkcji politycznych, transcenduje porządek społeczno-polityczny, jest więc aspołeczne i apolityczne. W ten sposób dokonało ono rozdzielenia egzystencji człowieka: „ten rozdział między systemem teologicznym a politycznym sprawił, że znikła jedność państwa i pojawiły się wewnętrzne podziały, które nigdy już nie przestały wstrząsać narodami chrześcijańskimi” (US, 155). Rozpad „starożytnej jedności politycznej” jest nieodwołalny. Dziś nie ma już ani autentycznego państwa, ani – wobec zawłaszczenia chrześcijaństwa, jako „religii człowieka”, przez państwo – autentycznej jednostki. W dotychczasowym stanie społecznym jednostka nie jest ani człowiekiem, ani obywatelem. Nie da się według Rousseau pogodzić „religii człowieka” i „religii obywatela”, „wychowania człowieka” i „wychowania obywatela”, istnieje co najwyżej ich zła synteza, „mieszana religia” i „mieszane wychowanie”, tak jak i „mieszany obywatel” (Spaemann), który, rozdarty między skłonnościami i obowiązkiem, nigdy nie może być sobą, do końca „nie wie,

czego pragnie" (E, I, 12)⁸⁰. W tej perspektywie projekt umowy społecznej Spaemann uznaje za „podzwonne”, „ostatni akord” utraconej wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa jedności politycznej; tym samym nie ma powrotu do prawdziwej „religii obywatelskiej”. Pozostaje więc tylko wychowanie naturalne, kształtowanie jednostki.

Wykładnia Spaemanna znajduje potwierdzenie w krótkim fragmencie politycznym *Du bonheur public*. Koresponduje on z *Emilem*, o ile Rousseau z całą jasnością uznaje w nim, że „tym, co stanowi o nędzy ludzkiej, jest sprzeczność znajdująca się między naszym stanem i naszymi pragnieniami, między naszymi obowiązkami i naszymi skłonnościami, między naturą i instytucjami społecznymi, między człowiekiem i obywatelem; jeśli uczynicie człowieka jednym, uczynicie go szczęśliwym, takim jakim może być”. Dodaje jednak: „oddajcie go całemu państwu albo pozostawcie go samemu sobie, ale jeśli dzielcie jego serce, rozedrziecie je” (OC, III, 510). W konsekwencji, we współczesnym świecie – dodajmy: wskutek procesu indywidualizacji – człowiek nie osiągnie pełni, jedności swego istnienia, stąd też czym innym jest jednostkowe szczęście, zawsze subiektywnie dane, czyli definiowane wyłącznie przez samą jednostkę, nie dające się więc zobiektywizować, a czym innym szczęście publiczne, które związane jest z rozumnością i które zatem „nigdy nie będzie należało do wielu” (OC, III, 513). W tym kontekście Rousseau konstatuje nieodzowność „siły przymusu”, bynajmniej nie gwoili uczynienia jednostki szczęśliwą: „nie istnieje żaden rząd, który mógłby zmusić obywatela, by żył szczęśliwie” (OC, III, 511, 513). Szczęście jednostki w systemie

⁸⁰ *Ibidem*, s. 21–30.

politycznym byłoby faktycznie, jak wiemy z innych wypowiedzi Rousseau, możliwe jedynie za cenę jej zniesienia. W tym wypadku Rousseau z całą siłą wyrazu rewindykuje nowoczesną subiektywność, nawet jeśli w perspektywie historiozoficznej, a przynajmniej z punktu widzenia polityki, może się ona jawić jako przeszkoda dla „szczęścia publicznego”. Rousseau wskazuje jednak raczej na tragizm istnienia ludzkiego w historii, która dzięki sile refleksji uprzytomnia człowiekowi i wzbudza w nim potrzebę jedności, lecz zarazem, rozdzierając jego egzystencję, jedności tej nieodwołalnie mu odmawia.

W przekonującej wykładni Spaemanna brak jednak odpowiedzi na pytanie: dlaczego Rousseau w ogóle przedstawia – uznany przezeń za nieadekwatny wobec rzeczywistości – projekt politycznej emancypacji i dlaczego opiera go na autonomii jednostki, przedstawiając ideał umowy społecznej również w *Emilu*? Pod jego koniec wychowawca zapoznaje bowiem wchodzącego w dorosłość wychowanka z różnymi możliwymi ustrojami społeczno-politycznymi, co więcej, przedstawia projekt idealnego, opartego na umowie społeczeństwa, by uznać, że „jedyną rzeczą”, która zajmuje Emila, jest „znaleźć najlepszy” rząd, że jeśli Emil napisze książkę, to tylko po to, „aby ustanowić prawa ludzkości!” (E, II, 370). Finał wątku politycznego w *Emilu* jest jednak w tym kontekście zaskakujący – otóż Emil, choć w razie konieczności ma wypełniać swoje powinności obywatelskie (jeśli będzie to czynił bezinteresownie, to ma gwarancję, że w zepsutym społeczeństwie od nich się uwolni!), ma ostatecznie żyć dla siebie i rodziny (najlepiej na prowincji): „Idź więc spokojnie, żyj między ludźmi, bądź ich dobroczyńcą, bądź dla nich przykładem, utrwalaj słodkie

więzy przyjaźni” (E, II, 392)⁸¹. W tym świetle nauka sztuki politycznej nie musi oznaczać argumentu na rzecz zmian społecznych i czynić z Emila reformatora czy rewolucjonisty; zgodnie z postulatami, że „wychowanie naturalne powinno czynić człowieka zdolnym do wszelkich warunków ludzkich” (E, I, 31), nauka ta może, uzupełniamy tu stanowisko Spaemanna, służyć przygotowaniu Emila do przyjęcia strategii efektywnej realizacji i obrony swej autonomii w zależności od panującego porządku politycznego, skoro Emil żyje w społeczeństwie i „ma wobec społeczeństwa obowiązki” (E, II, 178). Można mówić o zawieszonym uczestnictwie w społeczeństwie.

Przyjmując zasadniczo wykładnię Spaemanna, odnotujmy jednak, ponownie, że nie sposób jednoznacznie przypisać Rousseau utożsamienia Emila i autentycznego chrześcijanina, oderwanego od spraw świata i oddanego całkowicie praktykowaniu cnót ewangelicznych, który „wykonuje [...] wprawdzie swój obowiązek, lecz wykonuje z głęboką obojętnością dla powodzenia lub niepowodzenia swych wysiłków. Byle nie miał sobie nic do zarzucenia, mniejsza o to, czy wszystko pójdzie źle lub dobrze na tym świecie” (US, 160). Opisany w *Émile et Sophie* los Emila wiodącego, po rozstaniu się z Zofią, życie wędrowca, popadającego w niewolę, nie oznacza, jak sądzi Spaemann, że w ramach postawy godzenia się z koniecznością jest on niewolnikiem godzącym się z tyranią, że zatem zamyka się w wolności li tylko wewnętrznej⁸². Choć w *Emilu* Rousseau mówi o *homo duplex* i o znoszącej udrękę istnienia

⁸¹ B. Baczek, *Rousseau ...* s. 525, zob. s. 522–530. Zwracając uwagę na obie role, Baczek wiąże pierwszą z samym Rousseau, drugą odnosi zaś do „idealnego wychowanka”.

⁸² R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel ...*, s. 40–41, 140–142.

perspektywie transcendentnej, Emila wiąże jednak pewna więź afektywna z krajem zamieszkania, z wdzięczności wykonuje swoje obowiązki wobec niego, żyje w kręgu rodzinno-przyjacielskim. Bynajmniej nie zamierza być męczennikiem. Można zatem powiedzieć, że tak jak niemożliwa jest prawdziwa „religia obywatela”, tak samo niemożliwa jest wykluczająca pierwszą „religia człowieka”. Istnienie człowieka w świecie inercyjnego społecznienia może być już tylko połowiczne. Uwaga ta odnosi się i do syntezy politycznej i do syntezy pedagogicznej.

W świetle swej katastroficznej historiozofii Rousseau niewątpliwie traktuje oba swe projekty, polityczny i pedagogiczny, jako wykluczające się i konkurencyjne. W *Emilu* przywołuje je jednak łącznie, waha się i oscyluje między nimi, nie przedstawia jednoznacznych rozwiązań, a przynajmniej jednoznacznego, spójnego uzasadnienia dla rozwiązań pojawiających się niejako *deus et machina*. Właśnie dlatego, tak jak wprost nie konfrontuje *Umowy społecznej* z *Emilem*, tak też wprost nie konfrontuje „religii obywatela” i „religii człowieka”. W *Emilu* nie znajdziemy bowiem wyraźnie sformułowanego stwierdzenia z *Umowy*, że wiary indywidualnej, etycznej nie da się pogodzić z religią obywatelską, przekształcić ją w zasadę życia obywatelskiego i politycznego. Widać też, że Rousseau nie szuka wyraźnej perspektywy teoretycznej, która znosiłaby antynomię człowieka i obywatela oraz zapośredniczała i uzgadniała ze sobą „religię człowieka” i „religię obywatela”. Można odnieść wrażenie, że u kresu historii, w konkretnych jej warunkach, jedynie eksperymentuje ze swoją myślą, rozważa różne alternatywy i możliwości, skoro uwolnione ze stanu natury istnienie ludzkie ma charakter otwarty. W ten sposób skazany jest na eksperymentowanie

z możliwościami swej myśli, polityczno-wspólnotową i indywidualistyczną, które, w swej skrajności, staną się zasadniczymi tendencjami nowoczesności.

Obie te możliwości odnoszą się jednak do próby „pojednania natury i kultury w społeczeństwie”⁸³, obie są według Starobinskiego syntezami łączącymi naturę i kulturę, przeszłość i przyszłość, drugą *Rozprawę* i *Umowę społeczną*. Pierwsza, „heglowsko-marksistowska”, jest „syntezą poprzez rewolucję”; mówiliśmy o niej w kontekście kwestii przemocy jako możliwego warunku realizacji umowy społecznej. Druga jest syntezą pedagogiczną, „syntezą poprzez edukację”: rewolucję zastępuje edukacja. Zgodnie z tą syntezą, właściwą naturze bezpośredniość doznania i uczucia zastąpić ma bezpośredniość opartej na cnocie i wiedzy więzi racjonalnej. Syntezę tę rozwijali Kant i właśnie Cassirer, odwołujący się do *Emila* i „włączający *Emila* w teorie pedagogiczne Rousseau” po to, „aby doszukać się koniecznego związku między wywodami drugiej *Rozprawy* i rzeczywistą wymową *Umowy*”⁸⁴, między złem istniejącego społeczeństwa a możliwością przekształcenia go poprzez wychowanie. Dodajmy, że w swej wpływowej wykładni myśli Rousseau Starobinski, poważnie traktujący obie syntezy w niej obecne, uznaje ostatecznie, że choć ich załączki można znaleźć w myśli Rousseau, to żadna z nich nie określa jej ducha. Wydaje się jednak, że uwaga ta ma ważność wyłącznie w perspektywie jej marzycielskiego końca, nie zaś jej fazy teoretyczno-eksperymentalnej – eksperyment był wówczas jej słowem ostatecznym. Również w wypadku *Emila*.

⁸³ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 44.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 44, zob. s. 43–45.

Założeniem analiz Starobinskiego jest niewątpliwie przekonanie, że nie sposób oddzielić takiej interpretacji *Emila*, w świetle której wychowanie do autarkii służyłoby za przesłankę zawarcia umowy społecznej, od takiej (reprezentuje ją niewątpliwie Spaemann), według której autarkia ta byłaby celem ostatecznym, a zatem nie służyłaby celom politycznym, zmianie społecznej. W obu wypadkach wychowanie jest procesem społecznym, w tym znaczeniu, że korzysta z wypracowanych przez rozwój społeczno-cywilizacyjny zasobów kulturowych, zakłada refleksję jako podstawę autonomii moralnej. Rousseau zapewne zdawał sobie sprawę z trudności oddzielenia obu typów formacji pedagogicznych, stąd zapewne wspomniane wahania, jak również stanowiące próbę odpowiedzi na tę trudność, widoczne w *Emilu* dążenie do dezintelektualizacji cnoty i powiązania jej z ludzką naturalnością. Stanowiąca o autonomii i rozumiana jako obowiązek czy powinność cnota ma zostać zrenaturalizowana, stać się możliwie najbardziej naturalna na gruncie syntezy spontanicznej ekspresji i refleksji – Emil ma kierować się „własnym sercem: i własnym rozumem” (E, II, 71–72). Nie sposób jednak, by mógł wyzbyć się refleksyjnej autonomii i cnoty w takim stopniu, by w swej powszechności i zależności od społeczeństwa nie mogły one stanowić podstawy dążenia do przełożenia jej na porządek polityczny. Tym bardziej, że Emil, jak jemu podobni, ma spełniać swe powinności obywatelskie; powinności te stanowiłyby przykładnię czy pas napędowy moralno-politycznych roszczeń do zmiany dotychczasowego stanu społecznego. Właśnie dlatego, jak zobaczymy, w *Przechadzkach* Rousseau odrzuca cnotę racjonalną jako normatywny konstrukt społeczny. Indywidualizm *Emila* byłby pozorny, tak jak pozorna jest opozycja jednostki

i społeczeństwa w obrębie historii. Rousseau pozostanie, jak zobaczymy, próba ugruntowania indywidualizmu poza społeczeństwem.

IV.2.2. Trudności emancypacji pedagogicznej – dialektyka, zależność, kontrola

W świetle powyższego czytelniejsze stają się słabości pedagogicznej syntezy z *Emila*, narażonej na trudności symetryczne do trudności dotyczących projekt polityczny z *Umowy*. Pierwszą sformułował Starobinski uznający, że jeśli nawet za wykładnią Cassirera stoją mocne racje, to w mocy pozostaje zarzut, że „dla osiągnięcia tego celu konieczne byłoby nie tylko wyobrażenie sobie doskonałego momentu, kiedy w społeczeństwie rozkwita wolność, ale i określenie konkretnych sposobów działania umożliwiających realizację owej syntezy”⁸⁵. Zarzuca więc projektowi pedagogicznemu abstrakcyjny, ahistoryczny charakter. Pomińmy przy tym kwestię zarówno możliwości sekretnego, oderwanego od wpływów społecznych wychowania jednostki, mającego zarazem przygotować ją do życia w społeczeństwie, jak i sugerowaną przez Cassirera kwestię możliwości jego oddziaływania na całość zepsutego społeczeństwa, takiego zatem, które prowadziłyby do jego przeobrażenia moralnego i do niejako naturalnego zawarcia umowy społecznej. Istotna jest kwestia statusu wychowawcy. Otóż, nawet gdyby wychowanie umożliwiało zawarcie umowy społecznej, zdejmując tym samym z koncepcji politycznej Rousseau odium

⁸⁵ *Ibidem*, s. 48.

ahistoryzmu i abstrakcyjności, to tylko dlatego, że trudność przesuwana jest w inne miejsce: pojawia się pytanie – kto wychowa wychowawcę w społeczeństwie skażonym złem? Rousseau sam je wprost formułuje: „jakże to możliwe, żeby dziecko było dobrze wychowane przez kogoś, kto sam nie otrzymał dobrego wychowania” (E, I, 27), gdyż (kwestię tę podejmie później Marks): „Trzeba by było, by wychowawca sam był wychowany dla swego ucznia”, i tak *ad infinitum* (E, I, 27). Status wychowawcy, nadzwyczajny, niejako nieuwarunkowany w swym uwarunkowaniu, przypomina pozahistoryczną pozycję ustawodawcy z *Umowy*, jest on „wyjątkowym osobnikiem”. O jego pochodzeniu niczego w *Emilu* się jednak nie dowiadujemy, Rousseau zawiesza o nie pytanie, odpowiadając szczerze: „nie wiem tego”, i po prostu pisze dalej, by mimo wszystko uprawnić swój dalszy, już eksperymentalno-hipotetyczny wywód: „Ale przypuśćmy, że znalazło się tę cudowną istotę” (E, I, 26–27). Luka między porządkiem faktycznym a porządkiem postulatywnym jest nie do przebycia. Pedagogiczna mediatyzacja polityki jest niemożliwa, niemożliwa jest bowiem właśnie sama teoretycznie ugruntowana pedagogika. *Emil* jest indywidualistycznym eksperymentem. Również autentyczny indywidualizm nie jest w społeczeństwie możliwy, odosobnienie jest tylko relatywne i częściowe. Intencją Rousseau w odniesieniu do syntezy pedagogicznej nie jest, jak się wydaje, radykalne przeciwstawienie jednostki społeczeństwu, lecz badanie różnych, przechodzących w siebie modalności istnienia jednostki w społeczeństwie. Zamyśl ten ukazał już wcześniej, w liście do Bonnetta, gdzie pisał: „Należy zamieszkać, jeśli tylko można, w swej ojczyźnie, aby ją kochać i jej służyć. Ten, kto pozbawiony jest tego przywileju, szczęśliwy jest, że może

żyć przynajmniej wśród przyjaciół we wspólnej ojczyźnie rodu ludzkiego – tym ogromnym schronieniu otwartym dla wszystkich ludzi” (LP, 235, podkr. moje – P.P.). Rousseau wypowiada oczywistą dziś prawdę, że od społeczeństwa i efektów uspołecznienia nie można uciec, ich wpływ można tylko minimalizować i ograniczać.

Druga trudność dotyka z kolei samej istoty i celu wychowania – możliwości przywrócenia autonomii jednostki. Tak jak w *Umowie* jednostka miała znaleźć potwierdzenie swej autonomii we wspólnocie politycznej, tak w *Emilu* miała ją uzyskać w następstwie procesu wychowania. Otóż w *Emilu* Rousseau staje przed dylematem, czy wychowanie polegające na całkowitej zależności Emila – wyizolowanego od świata i wolnego od jego zgubnych wpływów – od wychowawcy może prowadzić do jego niezależności i ukształtować go jako w pełni zależnego jedynie od siebie, posiadającego autonomię, tak że, „zostawszy człowiekiem”, już „nie będzie potrzebował innego przewodnika prócz samego siebie” (E, I, 28). Z jednej strony Emil jest zależny od woli wychowawcy, którą w pełni internalizuje, z drugiej zaś zależność ta zostaje przed nim zakamuflovana, żyje bowiem w przekonaniu, że nie jest od niej ani od ludzi zależny, lecz wyłącznie od rzeczy, od natury: ma być „ucznieniem – nie wychowawcy, ale natury” (E, I, 44, zob. 138). Tymczasem za tymi ostatnimi kryje się właśnie wola wychowawcy, dającego wychowanekowi złudne poczucie wolności⁸⁶: „najzupełniejsze jest poddaństwo mające pozory swobody; w ten sposób ujarzmia się właśnie wolę” (E, I, 131, podkr. moje – P.P.). Natura stanowi jedynie mechanizm w rękach wychowawcy dysponującego wiedzą o zależnościach oraz procesach na-

⁸⁶ D. Gauthier, *Rousseau ...*, s. 35–37.

turalnych i wykorzystującego ją do oddziaływania na wychowanka i rozwijania jego świadomości moralnej w taki sposób, iż jawi mu się ona jako wyraz jego naturalnych skłonności. Natura zostaje spedyagogizowana, włączona w świata oddziaływań społecznych w celu pozornego znaturalizowania cnoty – służy stworzeniu pozoru, że ta ostatnia jest efektem niezapośredniczonej wolą wychowawcy interakcji między naturalnymi skłonnościami Emila i procesami naturalnymi. W tym pedagogicznym zamyśle naturalizacji cnoty Emil jest więc wychowywany tak, jak gdyby kształtowała go wyłącznie natura, dlatego też ze słownika wychowawcy w początkowej fazie wychowania powinny zniknąć „słowa: obowiązek i powinność” na rzecz słów: „siła, konieczność, niemożność i mus”, „prawa i możliwości” (E, I, 84, 88). Natura ma jawić się jako właściwy pedagog, choć kryje się za nią działający w dobrej wierze, lecz uciekający się do nieustannej kontroli, manipulacji i podstępów wychowawca.

Emil ma więc żyć w świadomości swej wolności, której pozór tworzy wychowawca⁸⁷; Rousseau nazywa ją „dobrze uporządkowaną wolnością” (E, I, 88). Emil rozpoznaje z czasem swą zależność, lecz jej pragnie, choć nadal uważa ją za wolność; już jako dojrzały prosi, w kontekście walki z namiętnościami, wychowawcę: „uczyn mnie wolnym”, „zmuś mnie do tego, ażebym stał się panem samego siebie” (E, II, 176)⁸⁸. Na końcu *Emila*, gdy bohater dowiaduje się, że będzie ojcem, i antycypuje trudności życiowe, zwraca się wychowawcy: „Radź, kieruj nami, będziemy

⁸⁷ „Na zewnątrz pozostawiam mu swobodę; lecz w istocie nigdy jeszcze nie był on tak posłuszny jak obecnie, gdy czyni to z własnej woli”, E, II, 186, zob. W, II, 187.

⁸⁸ „Zaczynaj zawsze od uległości, dopiero potem pytaj o sens moich zarządzeń”, E II, 177.

posłuszni! Dopóki żyję, będę ciebie potrzebował! A teraz, kiedy zaczynam spełniać swoje obowiązki człowieka, potrzebuję ciebie bardziej niż kiedykolwiek” (E, II, 402). Rozpoznając swą zależność i zarazem poczytując ją za wolność, Emil pozostaje zniewolony, nie jest zdolny do autonomii, nie jest człowiekiem naturalnym. Pozostaje dziełem swego wychowawcy. Istnieje więc, dodajmy, analogia między rolą wychowawcy i ustawodawcy, tych bytów nieuwarunkowanych. Tak jak ustawodawca urabia materię społeczną, tak wychowawca pedagogiczną. Obaj w swym niemal boskim i nieokreślonym statusie⁸⁹ sprawują pełną kontrolę, choć pierwszy za jej pomocą potęguje efekty denaturalizacji, drugi zaś, pozornie, je odwraca. Obaj skrywają mechanizm ścisłej kontroli i czynią ją niezauważalną, ustawodawca – poprzez nadanie jej boskiej sankcji, wychowawca poprzez jej naturalizację. Rządzą za pomocą opinii, ponieważ – tu: ustawodawca – „nie jest zdolny do użycia siły i rozumowania”, musi „odwołać się do interwencji niebios” (US, 52).

Chcąc wychować Emila do wolności, wychowawca ponosi klęskę, gdyż „jeżeli nawet jest to wychowanie *do* wolności, to z pewnością nie jest to edukacja *poprzez* odwołanie się do autentycznej wolności”⁹⁰. Nie jest on w stanie „wychować kogoś, kto mógłby w świecie wykonywać obowiązki człowieka stanu natury, zachowując swoją naturalną niezależność”⁹¹. Jedynie tworzy iluzję wolności naturalnej w społeczeństwie, tak jak Julia w *Nowej Heloizie* ustanawia iluzję dzikości, dokonuje sztucznej renaturalizacji natury, gdy tworzy imitujący ją ogród (NH, 269–290)⁹².

⁸⁹ B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 462–465.

⁹⁰ J. Starobinski, *Jean Jacques Rousseau ...*, s. 257.

⁹¹ D. Gauthier, *Rousseau ...*, s. 46, zob. s. 44–46.

⁹² *Ibidem*, s. 96–99.

Dialektykę zależności Rousseau przenosi również na rozumienie miłości. Jeśli w *Nowej Heloizie* miłość ustępuje cnocie i obowiązkom, a ich połączenie możliwe jest po śmierci⁹³, to w *Emilu* uznana zostaje za iluzję (zob. E, II, 180–181, 271–272), „niewolę, złudzenie, pozór” [E, I, 75]⁹⁴.

⁹³ Julia darzy miłością St Prioux, wychodzi jednak za mąż za Wolmara, gwoździ cnoty i obowiązku (wobec męża i dzieci), uznając je za swe spełnienie i zarazem żyjąc iluzją idealnej wspólnoty w Clarens, w której chce wieść życie w harmonii z mężem i St Prioux jako przyjacielem, pogodzić więc cnotę z miłością przekształconą w przyjaźń (również w *Emilu* Rousseau uznaje, że „obowiązki człowieka” są silniejsze od miłości, E, II, 345). W obliczu śmierci rozpoznaje jednak, że „przez długi czas żyła[m] w iluzji”, i nie potępiając bynajmniej swego minionego życia, poświęcenia dla cnoty, uznaje, że jej prawdziwe ja nie leżało w cnocie, że nie była w pełni sobą. Dopiero śmierć umożliwia połączenie i zjednoczenie kochanków, a tym samym połączenie cnoty i szczęścia miłości, zob. D. Gauthier, *Rousseau...*, s. 101–106.

⁹⁴ Emil kocha Zofię, ale nie może być przez nią posiadany; kobieta nie jest bowiem urodzona do wolności i autonomii, kieruje się mniemaniami, jest zależna od opinii, musi być podporządkowana mężczyźnie, by nie ulegać kaprysom (zob. E, II, 219–274). Jednakże w *Emilu* Rousseau głosi też inny pogląd, miłość wiąże bowiem z wzajemnością i jednością, w której kochankowie czerpią wzajemnie z siebie poczucie swego istnienia: „Posiadanie, które nie jest wzajemne, jest niczym” (E, II, 210). Ideał wzajemności Rousseau głosi również w *Nowej Heloizie* (poza przedmową do wydania drugiego) oraz w *Wyznaniach* (zob. D. Gauthier, *Rousseau...*, s. 42–47). Gauthier sądzi, że dla Rousseau miłość stanowi trzecią możliwość wyjścia poza zależność, możliwość autentyczną, stanowiącą bowiem jedyną formę zależności, która nie przekształca się w zniewolenie (*ibidem*, s. 120–122). W *Przechadzkach* (w ostatniej, niedokończonej) miłość do pani Warens – rozumiana w kategoriach wzajemności i zjednoczenia – powraca jednak tylko

Dowodem są losy Emila i Zofii w stanowiącym kontynuację *Emila Émile et Sophie* – ich związek się rozpada⁹⁵.

IV.3. Porażka projektów emancypacyjnych i dialektyka historii

Stanowiąc lustrzane odbicie *Umowy społecznej* *Emil* podlega tej samej, uogólniającej swe efekty w dziele Rousseau dialektyce, która niezależność przekształca w zależność, wolność w zniewolenie. Jeśli projekty polityczne Rousseau (umowa społeczna, wychowanie obywatelskie, religia obywatelska) reprodukują zależność jednostki od społeczeństwa, to projekt pedagogiczny *Emila* reprodukuje zależność od wychowawcy, a tym samym pośrednio od społeczeństwa. Jeśli w *Umowie* jednostka ma być wolna, gdyż jest niezależna od innych, a zależna od woli powszechnej – a zatem i od siebie – czyli od powszechnego prawa, to w *Emilu* jest niezależna od innych, a zależna od jednostkowej woli wychowawcy, która też staje się dlań prawem, tym razem jednostkowym, lecz nieuświadomionym (zresztą jak w wypadku wychowania obywatelskiego z *Umowy* i *Ekonomii*). Jeśli umowa społeczna miała nadać autentyczny kształt właściwej stanowi społecznemu denaturalizacji, a wychowanie miało ją powstrzymać, to faktycznie ją przywraca, odtwarza zależności społeczne,

w wyidealizowanym wspomnieniu, jako iluzja, zob. D. Gauthier, *Rousseau ...*, s. 123–129, 196–189.

⁹⁵ Rozwiązaniem nie jest bynajmniej próba ponownego połączenia Emila i Zofii i osadzenia ich na „samotnej wyspie”, R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel ...*, s. 41–42.

a wraz z nimi ideologiczną logikę pozorów. Jeśli więc, ostatecznie, tak umowa, jak i wychowanie odtwarzają stan społeczny, to obracając dążenie jednostki do emancypacji w tejsze przeciwieństwo – w zniewolenie, zniewolenie to czynią doskonałym: w pełni zinterioryzowane, jawi się ono, perwersyjnie, pod postacią mającej wszelkie racje za sobą wolności. Skryte za pozorem wolności, jest jeszcze większe niż w dotychczasowym stanie społecznym, który miało znieść, lecz który tylko rozwija i potęguje. Fatalna emancypacja dopełniałaby końca historii zniewolenia.

Uwolnić się od tej dialektyki można tylko poprzez wyjście z historii i społeczeństwa. Jeśli potraktować oba dzieła Rousseau jako eksperymenty, choćby po części marzycielskie, to w ich tle, w próbach Rousseau wyplątania się z rozpoznanych przez siebie aporii, odczuwa się jego narastający pesymizm co do społeczeństwa i historii, jego niewiarę w możliwość przekształcenia społeczeństwa i przemiany jednostki za pomocą właściwych mu środków i zasobów prawnoinstytucjonalnych. Rousseau wyciąga ostateczne konkluzje z tezy, że za zło odpowiada historia i społeczeństwo – uznaje, że społeczeństwo zostało nieodwołalnie skażone złem, że zatem nie ma w sobie zdolności samonaprawczej, co oznacza, że wszelkie projekty wspólnotowe i związane z nimi przemiany społeczne nie są w stanie zmienić jednostki i ją doskonalić, i odwrotnie. W swej inercyjnej, irracjonalnej faktyczności historia nie jest obszarem postępu moralnego („nie ma żadnego postępu w rodzaju ludzkim”, E, II 202) – cywilizacyjnego Rousseau nie kwestionuje – i rozwoju społecznej racjonalności, lecz nieusuwalnego zepsucia i wynaturzenia. Każda próba przezwyciężenia go tylko je pogłębia, odtwarzając jego zło. Efekty uspołecznienia są nieodwracalne, samo zaś uspołecznienie w jego historycznej faktyczności jawi

się Rousseau jako jednorazowe – jako niewykorzystana i raz na zawsze utracona możliwość nadania mu ludzkiego kształtu: „Ludzkość w ostatnim stadium swojego moralnego upadku niezdolna jest wyrwać się z chaosu przemocy. Jesteśmy świadkami końca historii, ale końca chaotycznego: zło stało się od tej chwili czymś nieuniknionym”⁹⁶.

Rousseau ucieka przed historią, lecz historia go dogania i nieodwołalnie wiąże w swej dialektyce. Historia wysuwa się bez reszty z ładu metafizycznego i przestaje być argumentem na rzecz teodycei, wraz z historią znika i Bóg, który, jak twierdzi Cassirer, miał w niej znaleźć swe odległe usprawiedliwienie. Rousseau go nie oskarża, po prostu usuwa z horyzontu swego doświadczenia świata. Odkotwiczona od natury i Boga, w swym inercyjnym dryfie historia przestaje być odniesieniem dla jednostki. W tym dopiero momencie można powiedzieć, że staje się całkowicie zewnętrzna wobec natury człowieka, przez nią wyobcowanej, i stanowi, jak ujmuje to Starobinski, „sytuację peryferyjną wobec fundamentalnej trwałości pierwotnej natury”, w stosunku do której zło „jest czymś z zewnątrz” – „zepchnięte na peryferie bytu, odrzucone do świata relacji społecznych, nie będzie miało takiego samego statusu ontologicznego jak «naturalna dobroć» człowieka”, „nie narusza istoty jednostki”. Teraz dopiero – czyli w odniesieniu do porażki projektów emancypacyjnych Rousseau, a nie całości jego myśli – można zgodzić się ze Starobinskim, że Rousseau potrzebuje historii „tylko po to, aby szukać w niej wyjaśnienia zła”⁹⁷. Historia – dopowie Baczeko – wyjaśnia genezę zła, ale nie jego sens, „nie nadaje sensu złu moral-

⁹⁶ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 42.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 31–32. Podobnie B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 341–353. Sumienie pozostaje „niezmienne poprzez wieki” i nim

nemu”, nie usprawiedliwia go i „nie zawiera w sobie teodycei”⁹⁸. „Ocalenie, słusznie uznaje Starobinski, nie może więc nadejść w dziejach lub poprzez nie, ale w opozycji do niszczyielskiego procesu”⁹⁹. O postępie moralnym u Rousseau można mówić wyłącznie w odniesieniu do jednostki, nie gatunku, doskonalenie może się dokonać, poza historią, w oparciu o sumienie, którego „wewnętrzny głos” cywilizacja definitywnie w niej nie wykorzystała¹⁰⁰. Toteż wobec niejasności rozwijanych przez siebie syntez, wątpliwości co do ich wartości, Rousseau nie jest w stanie zapomnieć o samym sobie, żyje przecież w swej myśli, syntezy i pojednania poszukuje nie w społeczeństwie i historii, lecz, niejako zniecierpliwiony, we własnym życiu, w samym sobie – zamyka się w swym doświadczeniu wewnętrznym¹⁰¹, które skomunikuje go, poza strukturami historii, z naturą. Na tym poziomie eksperyment przechodzi w nie podlegające problematyzacji marzenie, jest przez nie wchłaniany. W obrębie historii „nic już nie pozostaje do zrobienia” (LAB, 613). Rousseau zwróci się ku naturze.

„wszelkie ludzkie działania i wszelki postęp muszą być mierzone”, H. Vyvenberg, *Historical Pessimism ...*, s. 58.

⁹⁸ B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 343.

⁹⁹ Zob. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 351, zob. s. 351–352.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 47–48.

V. UCIECZKA Z HISTORII – „PATOLOGICZNA” KRYTYKA PROJEKTÓW EMANCYPACYJNYCH

Rousseau w mniejszym lub większym stopniu był świadom aporetycznej natury swych utopii, politycznej i wychowawczej, ich immanentnej dialektyki wpisującej je w demaskowaną przez siebie dialektykę oświecenia, w którą wpisał oskarżany przez siebie świat oświeceniowy. Z pewnością rozpoznał porażkę obu projektów i zakwestionował eksperymentalnie własne teorie – pod koniec *Wyznań*, gdy rozlicza się już ze swego istnienia i je przewartościowuje, pisze wprost o swej minionej aktywności teoretycznej: „Wiek romantycznych projektów minął” (W, II, 446)¹. Emancypacyjny projekt Rousseau jest romantyczny² w znaczeniu przygody myśli, fantazji i wyobraźni, ale przygody filozoficznej, i jest właśnie projektem w znaczeniu świadomego przedsięwzięcia eksperymentalnego. Wszelako powyższe, autokrytyczne rozpoznanie

¹ Niekoniecznie tytułem anegdoty: pod koniec życia, przed przystąpieniem do pisania *Przechadzek*, Rousseau, zagadnięty o swoje dzieła, nie przypominał już ich sobie, M. Raymond, *Les rêveries* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. LXXV.

² W kwestii rozumienia romantyczności w XVI–XVII w. zob. H.R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1999, s. 26–33.

Rousseau przeprowadza w sposób, który czyni je osobliwym i poniekąd dwuznacznym, lecz bynajmniej go nie unieważnia – a mianowicie w opisie swego doświadczenia osobistego, w formie paranoicznego oskarżenia świata w *Dialogach*, po części również w *Wyznaniach* i stanowiących ich kontynuację *Przechadzkach samotnego marzyciela*. Otóż (zwrócił na to uwagę Starobinski, a wątek ten podjął i rozwinął Gauthier³) za sprawą swej maniakalnej obsesji prześladowczej Rousseau rozwija wizję zawiązanego przeciwko niemu powszechnego spisku (kierowanego przez *philosophes*), w której można dostrzec krytykę jego własnych pomysłów emancypacyjnych. W *Dialogach* buntuje się przeciwko rzekomemu, totalnemu kontrolowaniu go, kierowaniu jego wolą, narzucaniu mu pragnień przez „mych panów”. Poddany nadzorowi ich spojrzeń, po same jego słowa, gesty i czyny, tylko „wydaje się wolny”, w rękach „mych panów” jego wolność jest „wolnością udawaną” (D, I, 706, 710). Rousseau odwraca więc sytuację z *Emila* – demaskuje manipulację, której pada ofiarą. To, co w *Emilu* uznawał za wyzwolenie, uznaje teraz za zniewolenie, odpowiednio do tego tym samym terminom nadając przeciwstawne znaczenia, „prześladowanie okaże się czarną parodią stosunku szczęśliwej zależności, łączącej Emila z jego wychowawcą, Jan Jakub w rękach swoich prześladowców przypomina Emila w rękach nauczyciela dysponującego jego wolnością. Lecz dobrotliwe oszustwo zamieniło się w diaboliczny spisek”⁴. W podobny sposób Rousseau odwraca cały porządek znaczeń z *Umowy spo-*

³ Zob. D. Gauthier, *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006, s. 74–77.

⁴ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. S. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000, s. 258, zob. 258–269.

tecznej – wolę powszechną odnajduje teraz w uniwersalnym spisku: „Zaimek *on* – ktokolwiek, wszyscy – w *Umowie społecznej* wyrażający wolę powszechną, oznacza teraz zbiorową anonimowość powszechnego spisku”⁵. Stając się jego ofiarą, Rousseau zostaje poddany natrętnemu, prześladowczemu spojrzeniu innych. W tym kontekście zagwarantowana i uświęcona przez wolę powszechną wolność jawi mu się jako zniewolenie – „skazany jednomyślnie” (PSM, 25), w przymuszaniu go do wolności widzi „horror gatunku ludzkiego” (D, I, 705). Buntując się przeciwko wyimaginowanej woli powszechnej, rewindykuje swą niezbywalną jednostkowość i swą „prywatną wolę”, broni swej wolności i w jej imię stawia opór „woli powszechnej” (spiskowi), odmawia uznania swej winy, przeciwstawiając się próbom wymazania go z pamięci (D, III, 975). Stąd rozpaczliwa próba złożenia i ukrycia manuskryptu *Dialogu* w Notre Dame (24.02.1776) – Rousseau „potwierdza swą indywidualność wobec totalitarnego społeczeństwa”, które nie chce jej uznać pod groźbą delegitymizacji „umowy społecznej”⁶.

W *Dialogach* wyciąga więc bardziej lub mniej świadomie konsekwencje z prób osiągnięcia wolności poprzez kontrolę i zależność⁷. Tak czy inaczej, jeśli Rousseau był pierwszym nowoczesnym myślicielem, który rozpoznał nasze wyobcowanie z własnego *ja*, to zarazem był pierwszym nowoczesnym myślicielem, który pokazał „świadomość sprzeczności w sercu tych przedsięwzięć społecznych i politycznych, religijnych i terapeutycznych,

⁵ *Ibidem*, s. 245.

⁶ D. Gauthier, *Rousseau ...*, s. 75, 78–77.

⁷ *Ibidem*, s. 41.

które usiłowały przezwyciężyć naszą alienację poprzez przeniesienie naszej zależności” na „rzekomo wyzwalającą władzę”⁸. Próby te kończą się pogłębieniem wyobcowania, pomnażają mechanizmy zależności i ukrytej przemocy.

Trudno przesądzić, w jakim stopniu Rousseau był świadomy strukturalnej analogii między swymi eksperymentalnymi teoriami politycznymi i pedagogicznymi a naznaczonym manią prześladowczą dyskursem swego doświadczenia osobistego, w jakim zatem stopniu teorie te świadomie kwestionował, a w jakim stopniu dyskurs ten był wyłącznie ich mimowolną, biograficzną parodią. Na razie ostrożnie powiedzmy o, jak sugeruje Gauthier, „nieświadomej świadomości” właściwej krytyce Rousseau, o jego „świadomości [...] *implicite*”⁹.

W późniejszej twórczości Rousseau można jednak znaleźć bardziej uświadomioną krytykę jego teorii politycznych i pedagogicznych, która zapośrednicza dyskurs teoretyczny i dyskurs biograficzno-paranoiczny i tym samym poniekąd uwiarygodnia demaskującą „powszechny spisek” prawdę tego ostatniego. Chodzi o – mające być uzupełnieniem *Wyznań* (1770) – *Przechadzki samotnego marzyciela* (1776–1778). I one, tak jak wcześniejsze *Dialogi* (1772–1776), mają charakter osobistego, intymnego wyznania, swego rodzaju rozrachunku z własną przeszłością będącego próbą ponownego scalenia siebie przez Rousseau, i one też rozwijają się w oskarżycielskim wobec świata poczuciu zagrożenia „spiskiem”. Nie unieważnia ono jednak wartości poznawczej *Dialogów* i *Przechadzek*. Przypisany Rousseau, bliski paranoi obłęd nadwrażliwości relacyjnej, którego podłożem był „charakter sensorywny”,

⁸ *Ibidem*, s. 50–51.

⁹ *Ibidem*, s. 41, 51.

zachowuje nieobecną w schizofrenii ciągłość osobowości i myśli Rousseau deformowanej przez wyostrenie „skrajnych elementów”, polegające na wyrażeniu „jedności osobowości”. W tym znaczeniu Rousseau „jest wprawdzie samotny, ale nie nieprzenikniony. Zamyka się w swoich przekonaniach, ale pozostaje dla nas zrozumiały, możemy z nim obcować dzięki wysiłkowi sympatii”, dlatego też „obląkańcze przekonanie stanowi jedynie ostateczną granicę tej tendencji”, czyli dążenia do „niepodważalnej pewności”¹⁰. Wprost podnosząc kwestię wiarygodności *Przechadzek*, Baczeko uznaje, że „Cała trudność analizy *Przechadzek* polega m.in. na tym, iż w jakimś sensie kulminują w nich naczelne wątki tematyczne twórczości Jana Jakuba. Uzyskują one w swej krańcowości postać niejako krystaliczną – i w tym sensie odsłaniają to, co gdzie indziej jest podskórnym tylko nurtem. Ale zarazem w swej wyizolowanej i krystalicznej postaci są, w swej odkrywczości właśnie, deformujące”¹¹. Wszelako w tej zdeformowanej, przerysowanej postaci wydobywają one właśnie zarysowujące się wcześniej przekonania krytyczne¹². Otóż wydaje się, że przejście od tego, co teoretyczne, do tego, co osobiste, od dyskursu eksperymentalnego do doświadczenia osobistego czy dyskursu paranoicznego nie tylko dokonuje się w punkcie styku biografii i epoki, nie tylko uprawomocnione jest przez identyfikację Rousseau z epoką, której

¹⁰ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 243, zob. s. 241–245.

¹¹ B. Baczeko, *Kształty wolności* [wstęp do:] J.-J. Rousseau, *Przechadzki samotnego myśliciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 11.

¹² „Tajemnica choroby nie tkwi w samej strukturze początkowego doświadczenia, ale w skrajności jego rozwoju”, J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 243.

problemy i konflikty przeżywa jako swoje, lecz możliwe było dzięki zarysowaniu się *pozytywnej* perspektywy filozoficznej – zwrotu ku naturze jako decyzji *filozoficznej*. Gdy począwszy od 1760 r., a więc w trakcie pisania *Emila* i *Umowy*, Rousseau komunikuje swym przyjaciołom decyzję zaprzestania pisania swych dzieł, wskazując na „głupią pychę”¹³, a więc na motyw miłości własnej sprzeczny z projektem bycia sobą, to nie tylko chodzi mu o uwolnienie się od zgubnej dialektyki zależności, w jaką wikła go sam *akt* pisania dzieła, lecz również i tym samym, *a priori*, o unieważnienie jego *zawartości* filozoficznej, związanej z eksperymentem – jego porażkę właśnie ostatecznie konstatuje. W trakcie pisania swego dzieła Rousseau dezastruuje je więc jako dzieło zależności. Toteż wobec wyczerpania się eksperymentów teoretycznych będących próbą zniesienia zależności poprzez pogodzenie historii i natury, Rousseau w jego walce o siebie pozostaje już tylko jego własne *ja*: „Trzeba być sobą”, powtarzał Rousseau wobec Bernardin Saint-Pierre’a w trakcie swych ostatnich spacerów¹⁴. Dokonany przez Rousseau zwrot jest zwrotem egzystencjalnym, który powołuje do życia wizję pozytywną, która, wobec korupcji świata, może być już tylko osobista i indywidualna, nie zapośredniczona więc kulturą i społeczeństwem. Życie jednostkowe, doświadczenie przeżyte wchłania teorię, staje się osobiste. Trudno przesądzić, w jakim stopniu decyzja o zwrocie ku naturze zależna jest od narastającego obłędu. Zaryzykujemy tezę, że za sprawą decyzji Rousseau wyostrzył on tylko i skarykaturował jego krytykę. W tej perspektywie to, co

¹³ Zob. M. Raymond, *Écrits autobiographiques* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, t. I, s. XI.

¹⁴ *Ibidem*, s. XII.

patologiczne, stanowi krzywe lustro biograficzne, w którym ujawniają się i zyskują na wyrazistości konsekwencje eksperymentu emancypacyjnego z *Umowy* i *Emila*. Choroba staje się medium i zarazem ceną prawdy.

W tym sensie refleksję Rousseau można potraktować jako teoretycznie wiążący komentarz do *Dialogów*, choć poza nie wykraczający, którym ustanawia – choć radykalnie krytyczną – więź rzeczową z wcześniejszymi pismami i projektami. W *Przechadzkach* Rousseau podnosi więc kwestie, które pozwalają dostarczyć nieobecnego w *Dialogach* krytycznego zapośredniczenia teoretycznego, i czyni to, choć nadal w obrębie manii prześladowczej, w sposób bardziej eksplicytny. Przede wszystkim pozwalają one podważyć samą podstawę jego wcześniejszych teorii emancypacyjnych, projektu politycznego i pedagogicznego.

V.1. Zakwestionowanie cnoty racjonalnej

Chodzi o obecną w *Przechadzkach*, choć zapoczątkowaną w *Dialogach*, krytykę autonomii moralnej i racjonalnej cnoty, którą Rousseau nawiązuje właśnie do obecnej w *Emilu* tendencji do renaturalizacji cnoty poprzez związanie jej z indywidualnymi skłonnościami, ze zmysłowością i dążeniem do szczęścia – tym wszystkim zatem, co miało zostać podporządkowane refleksyjnej cnotie, jeśli przez nią nie wyeliminowane na gruncie cnoty obywatelskiej, odniesionej – zwłaszcza – do umowy społecznej czy do indywidualnego wychowania. W *Emilu* Rousseau przywołuje więc „Szczęśliwe ludy, wśród których można być dobrym bez wysiłku i sprawiedliwym bez cnoty”

(E, I, 239), a zatem w oparciu o same „naturalne skłonności”. Tendencję tę Rousseau radykalizuje, aż po samo zniesienie idei cnoty racjonalnej, w kontekście radykalnej krytyki społeczeństwa, której krytyka racjonalnej cnoty staje się właśnie funkcją, i nowej postawy wobec świata związanej z wycofaniem się ze społeczeństwa i z samotniczym zwrotem ku naturze. Krytyka cnoty racjonalnej dokonuje się zatem, w przeciwieństwie do *Dialogów* – i to ją też poniekąd uwiarygodnia – w ramach pewnej uogólnionej i teoretycznie wyartykułowanej postawy wobec świata.

W *Emilu* cnotę naturalną Rousseau odnosi przede wszystkim do młodzieńczego wieku Emila, który, już w wieku dojrzałym, gdy oddala się od dzieciństwa, tak jak ludzkość od stanu natury, ma spożytkować swój rozum i kierować się cnotą. W przeciwieństwie do Boga, który nie musi „przymuszać się, by czynić dobro”, człowiek musi to czynić ze względu na pojawienie się namiętności, gdyż w realnym społeczeństwie ten, „kto jest tylko dobry, pozostaje nim, dopóki jest mu z tym przyjemnie: dobroć pryska i niknie przy zderzeniu z ludzkimi namiętnościami; kto jest tylko dobry, jest dobry tylko dla siebie” (E, II, 350, też 392). W społeczeństwie człowiek musi być cnotliwy, dobroć naturalna nie wystarcza, musi przekształcić się w cnotę, która wymaga przymusu, przymusu uwewnętrznionego mocą świadomego wysiłku samej jednostki (w *Emilu* mocą wysiłku wychowawcy): „A jakież jest człowiek cnotliwy? To taki, który umie zwyciężać swoje namiętności; który idzie za głosem rozumu i sumienia; który wypełnia swój obowiązek i jest ze sobą w porządku [...]. Dotychczas byłeś wolny tylko pozornie, korzystałeś z przypadkowej wolności niewolnika, który nie otrzymał żadnych rozkazów. Obecnie przyszedł czas stać się wolnym rzeczywiście; nauczyć się być własnym panem; umieć rozkazywać

własnemu sercu, czyli zostać cnotliwym” (E, II, 350). Cnota jest panowaniem nad sobą, jej gwarantem – posłuszeństwo prawu moralnemu: „niesłuszny jest zarzut, że prawa nie dają wolności: uczą one panować nad sobą” (E, II, 392). Stając się podstawą autonomii jednostki, cnota racjonalna stanowi wyróżnik człowieczeństwa, korespondujący z przypisaną człowiekowi w planie abstrakcyjno-metafizycznym wolnością i moralną godnością, natomiast w planie historycznym z moralnym upodmiotowieniem człowieka, z jego duchową autonomią, panowaniem nad sobą – z cnotą właśnie jako zasługą. Na opozycji cnota – pragnienie, wolność – niewola oparta była konstrukcja umowy społecznej, na gruncie której wola powszechna reprezentuje autonomię moralną jednostki, „czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniem zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało, jest wolnością” (US, 28). Wola powszechna jest „obowiązkiem”, który „zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe”, człowiek nie kieruje się skłonnościami, lecz rozumem (US, 27). Cnota racjonalna jest podstawą społeczeństwa; przekonanie to, wiążące ją z obowiązkami, mogłoby świadczyć, że również w *Emilu* Rousseau wiązał wychowanie jednostki z obywatelskim, i tym samym z projektami politycznymi. Było ono zarazem wyrazem pesymizmu co do autoregeneracyjnych etycznie zdolności samych jednostek – motywowanego przeświadczeniem o nieodwołalnym zatarciu głosu natury w jednostce.

Również w *Przechadzkach* Rousseau gotów jest uznać wartość cnoty i jej wyższość społeczną, gdy stwierdza, że „przyjemność, jaką daje spełnienie powinności, należy do tych, których jedynym źródłem jest cnota. Przyjemności płynące bezpośrednio z natury nie wznoszą się tak wysoko”

(PSM, 106). W *Dialogach* jest „pełen podziwu dla cnoty, lecz nie uprawia jej”, „wycofując się całkowicie ze społeczeństwa [...], jest od niego całkowicie oddzielony”, jest dobry w samotności, nie czyni zła – „nie potrzebuje myśleć o tym” (D, III, 774, 823–824)¹⁵. Krytyka społeczeństwa jako takiego zmienia jednak perspektywę. W społeczeństwie cnota racjonalna przyjmuje bowiem postać abstrakcyjnego obowiązku i abstrakcyjnej powinności wobec innych. Rousseau odrzuca cnotę jako obowiązek, gdyż: „do tego właśnie mniej byłem zdolny niż ktokolwiek inny na świecie” (PSM, 104). Weźmy w nawias kontekst manii prześladowczej, która każe mu w cnocie widzieć zobowiązanie narzucone mu osobiście przez otaczających go ludzi, i, ogólnie, przez nienawistne mu społeczeństwo, które podejrzewa o spisek przeciwko sobie: „nigdy nie nadawałem się do naprawdę do światowego towarzystwa, gdzie wszystko jest przymusem, zobowiązaniem, obowiązkiem” (PSM, 112; też W, I, 132, II, 116, 168–169, 231). Istotny jest kierunek i ponadjednostkowe znaczenie jego krytyki. Rousseau odrzuca cnotę jako obowiązek, ponieważ w swej racjonalności przekształca się ona w zewnętrzne wobec niego, bezosobowe zobowiązanie społeczne, które tworzy „łańcuchy zobowiązań kolejnych i nieprzewidywanych” (PSM, 102). Z jednej strony w systemie wzajemnych zobowiązań pierwotny odruch i bezinteresowna intencja alienują się, stają się czymś obcym, nieosobistym, obojętnym – „wystarczy zmienić dobry uczynek w obowiązek, by odebrać mu cały powab” (PSM, 103). Z drugiej strony obowiązek staje się przedmiotem roszczeń ze strony innych, kierujących się egoizmem (Rousseau stwierdza, że

¹⁵ Za: B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 417; przekład Baczeki.

jego pierwszy odruch „dobrodziejstwa” zostaje zawłaszczony i wykorzystany przez innych, którzy domagają się i oczekują niejako jego powtórzenia przekształcającego go w ponadjednostkowy obowiązek). Tym samym Rousseau powtarza swój zarzut przeciwko instrumentalizacji pozoru cnoty w społeczeństwie egoistów – „Nie mogę [jest: mogą] już wyświadczyć żadnego dobra, które by się na zło nie obróciło” (PSM, 32). Stanowiąc przedmiot roszczeń, obowiązek staje się przymusem – „spostrzegłem, że dobre uczynki sprawiają mi przyjemność tylko wtedy, gdy działam swobodnie, bez przymusu [...]; przymus, choćby zgodny z moją chęcią, wystarcza, by ją unicestwić, przemienić w niechęć, a nawet odrazę, jeśli naciska zbyt silnie, i to właśnie utrudnia mi spełnienie dobrego uczynku, którego się ode mnie wymaga, a który spełniałem z własnej chęci, kiedy go ode mnie nie wymagano” (PSM, 103–105). Obowiązek przekształca się w „uciążliwe jarzmo”, w „ciężar powinności” (PSM, 102, 103), wręcz w odczuwany przez Rousseau terror cnoty. Konstytuujący cnotę racjonalną „wysiłek” moralny mający na celu przezwyciężenie skłonności nie jest teraz „zasługą”, lecz „ciężarem trudnym do zniesienia” – „wysiłek ten szybko mnie nuży i wyczerpuje, nie potrafiłbym go przedłużyć” (PSM, 102, 104)¹⁶, zasługa zaś „z pewnością [...] pozostaje zasługą, ale nie ma już wewnętrznego uroku, a skoro zabraknie mi tego bodźca, czuję w sobie obojętność i chłód” (PSM, 107). Oparty na powinności i stanowiący podstawę doskonalenia się wysiłek moralny staje się o tyle większy, o ile zakłada wymiar czasowy: gdy Rousseau uznaje w *Emilu*, że życie chwilą

¹⁶ „Cnota jest zawsze stanem wojny, i aby żyć w cnocie, trzeba ciągle toczyć jakąś bitwę ze sobą samym”, NH/OC, II, 682, przekład Baczkki, *Rousseau...*, s. 416.

stanowi „stałą normę postępowania” – wówczas „żyłbym chwilą bieżącą nie myśląc o przeszłości ani przyszłości” (E, II, 213) – zakłada, że powinność odnosi się do przeszłości, a tym samym, jak się wydaje, że w swej pozanaturalnej idealności wysiłek jej realizacji, jako „przykry” „trud oporu”, czyni ona ciągłym i nieskończonym – męką, a obowiązek nieosiągalnym. Rousseau poprzedzałaby więc Kierkegaardowską krytykę etyczności obiektywnej, właśnie abstrakcyjnej. Co więcej, skłonny jest sądzić, że cnota racjonalna, czynna, implikująca aktywność wobec innych, bierze się ostatecznie z potrzeb (a więc miałaby utylitarny charakter), gdyż do „życia czynnego [...] obowiązują ich [ludzi] ciągle odradzające się potrzeby” (PSM, 96).

Cnota wikła więc jednostkę w świat społecznych roszczeń innych, wyosabnia ją, gdyż zmusza ją do skupienia się na walce z namiętnościami, tym samym czyni obcym świat i w napięciu tym odbiera radość i poczucie istnienia, wszystko to, co ma cechować człowieka dobrego. Jest swego rodzaju zgodą na zło, którym się żywi¹⁷. Jeśli w *Emilu* Rousseau uznaje, że „skłonności człowieka cnotliwego nie znajdują zadowolenia w miastach”, gdyż „cnota prawie zawsze pracuje dla korzyści różnych łotrów i szubrawców” (E, II, 393), to w *Przechadzkach* szubrawców zastępują już normalni, również biedni, ludzie z ich roszczeniami moralnymi. Jeśli w *Emilu* uznaje, że przedwczesnym jest uczenie dzieci zasad moralnych, rozmiijających się z ich doświadczeniem, oraz ocenianie ich według tychże zasad, ponieważ stanowią one formę przymusu i uczą ślepego posłuszeństwa ze względu na akceptację innych, to teraz przekonanie to rozciąga na samego człowieka społecznego.

¹⁷ Odnośnie do tej antynomii zob. B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 413–423.

W swej „prywatnej” krytyce cnoty jako obowiązku Rousseau odrzuca tym samym, *implicite*, ideę umowy społecznej; niejako odmawia jej zawiązania i stania się jej potencjalnym podmiotem i przedmiotem. Odrzuca cnotę jako obowiązek, gdyż obiektywizuje się w on w – przekraczającą moralną wolę jednostki i przyjmującą postać prawa – wolę powszechną, która staje się zarazem zwrotną instancją społecznie uprawnomożonego przymusu. Tak jak panuje ona nad jednostką, tak jednostka musi zapanować nad swą zmysłowością w imię bezosobowego, abstrakcyjnego wymogu społeczno-politycznego. Wroga jego zmysłowości, jego skłonnościom i dążeniom¹⁸, cnota jawi się Rousseau, wbrew „protestowi rozumu”, jako represyjna, jako wyraz opresji społeczeństwa, w jej moralnym ciężarze odczuwa on niejako brzemię całej cywilizacji. Jako forma zobowiązania społecznego staje się przymusem, jaki jednostka stosuje wobec samej siebie. Gdy zatem Rousseau stwierdza: „natura albo chroni nas od zła, które sama stworzyła, albo naucza nas zwalczać je. Lecz nic nam nie mówi, jak zwalczać zło, które pochodzi od nas samych. Tutaj zdaje nas na własne siły” (E, II, 350) – to pośrednio uznaje, że modelem etycznego stosunku panowania, czyli panowania nad sobą, jest stosunek panowania społecznego, że jest ono osadzającą się w samym wnętrzu jednostki formą i przedłużeniem władzy. Jeśli cnota wyraża panowanie społeczne i represję *ja*, to społecznie, etycznie zapośredniczone panowanie nad sobą jest aktem zniewolenia siebie. Można powiedzieć, że to wokół cnoty zawiązuje

¹⁸ Rousseau pisze o swej „odrazie do wszelkiego przymusu”, W, I, 73; zob. też E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 41–42.

się system panowania społecznego, panowanie jego abstrakcyjnej racjonalności. Jeśli wcześniej to ufundowana na autonomii moralnej cnota racjonalna miała być przeciwwagą dla systemu zależności społecznych opartych na egoizmie, to teraz sama staje się, właśnie obok egoizmu, jego zasadą, co więcej, służy egoizmowi jednostek w ich roszczeniach wobec innych. Cnota nie jest bezinteresowna, jest pozorem samej siebie. Choć Rousseau nie problematyzuje relacji między egoizmem jednostek a systemowo opresyjną racjonalnością moralną, ustanawia związek między nimi. Jeśli więc wcześniej cnota stanowiła dla Rousseau warunek duchowego, moralnego rozwoju człowieka, to teraz staje się złem, przeszkodą. Rousseau przywraca ją całkowicie egoizmowi miłości własnej¹⁹. Jawi mu się ona jako najwyższa, wysublimowana forma zależności od innych, w tym, o czym już wspomnieliśmy – utylitarnej.

W tej perspektywie idea wzajemnego uznania, *implicite* tkwiąca u podstaw Rousseau krytyki egoizmu i wytwarzanego przezeń pozoru „cnoty” i „złudnego zjednoczenia” oraz mająca nadać zależności społecznej pozytywne, moralno-polityczne znaczenie, staje się formą opresji, a stanowiąca jej wytwór samowiedza refleksyjna (moralna i polityczna) – wytworem społeczeństwa i sposobem kontrolowania przez nie jednostki. Stanowiąc wyraz wzajemnego uznania, samowiedza nie jest oparta na autonomii moralnej, lecz ją konstytuuje, jawiąc się w swej anonimowej, racjonalnej intersubiektywności jako samowiedza im narzucona. Samowiedza jednostki staje się narzędziem kontroli społecznej, jej więzieniem.

¹⁹ Zob. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 246–251.

Tym samym nie wprost wyartykułowane przez Rousseau przekonanie o represywnej naturze racjonalności moralnej uzgadnia się z jego tezą o przekleństwie refleksji jako wytworu uspołecznienia, unieważniając jego wcześniejsze – wyartykułowane przez Kanta na gruncie jego historiozofii – przekonanie o jej emancypacyjnej transformacji w produktywną społecznie i politycznie refleksję moralną. Wraz z tą powtórzoną już na innym poziomie tezą odwraca się cały porządek znaczeń myśli Rousseau. Stanowiąca podstawę jego eksperymentalnych projektów emancypacyjna dialektyka refleksyjności, przekształcająca refleksyjność w racjonalną świadomość moralną, przechodzi – już w obrębie dialektyki oświecenia – w dialektykę zniewolenia²⁰. Chodzi teraz o zniesienie refleksyjności i jej mediacji, o odzyskanie moralności czystej.

Konsekwencją krytyki abstrakcyjnej moralności nie jest więc już zakwestionowanie jej jednostronności na rzecz syntezy i jedności tego, co spontaniczne, naturalne, i tego, co refleksyjne, lecz eliminacja cnoty racjonalnej z egzystencji ludzkiej. Rousseau wyciąga wszystkie konsekwencje z jej krytyki. Cnota rozdwaja istnienie człowieka, konfliktuje je, dzieląc je na dwie antagonistyczne części. Oznacza to, że przeszkodą dla cnoty, tym, nad czym ma ona zapanować, nie są tylko namiętności, ale i też wszelkie spontaniczne – tu: dobre – skłonności: „cnota polega na przewyżczeniu skłonności, gdy tego wymaga obowiązek, żeby czynić to, co on nakazuje” (PSM, 104). Jeśli o słabości człowieka świadczy „nierównomierność pomiędzy siłą i pożądaniem” (E, I, 196), to jej wyrazem byłyby nie tylko

²⁰ Zob. też *ibidem*, s. 258; ukazując dialektykę refleksyjności, Starobinski nie sytuuje jej jednak w perspektywie społecznego panowania i zniewolenia.

triumfujące namiętności, ale i sama moralność oparta na powinności. Rousseau uznaje, że nie da się uzgodnić skłonności – w których i poprzez które chce się samoafirmować – i powinności. Wraz z cnotą, refleksją, samowiedzą ofiarą krytyki Rousseau pada również (racjonalna) wola jako podstawa działania.

Tym samym w samym sercu myśli Rousseau rozgorzał spór o etykę, antycypujący spór o dziedzictwo kantyzmu. Z jednej strony swą ideą cnoty jako narzuconej sobie powinności kładzie on podwaliny pod Kantowską ideę racjonalnej autonomii moralnej i ufundowaną w niej etykę normatywno-deontologiczną. Z drugiej, w jego krytyce abstrakcyjnej cnoty jako powinności (Rousseau utożsamia jeszcze cnotę z powinnością) i zobowiązania można dopatrzyć się krytyki *avant la lettre* kantowskiego, opartego na immanentnej powinności formalizmu i rygoryzmu, przeprowadzonej później przez Schopenhauera, Nietzschego, Guyau czy Schelera nadającego jej negatywne znaczenie²¹. Powinność doświadczana jest jako zewnętrzna i obca, niezgodna z rozwojem jednostki i jej dążeniami. Moralność ma wynikać z osobowości, z jej naturalnych sił i dążeń, wyrażać się w samorealizacji jednostki, stanowić sposób jej bycia. Spersonalizowany dyskurs Rousseau wystarczyło tylko teoretycznie uogólnić.

W Rousseau krytyce represyjno-dyscyplinarnej funkcji cnoty racjonalnej można również dostrzec zapowiedź przeprowadzonej przez Nietzschego i szkołę frankfurcką krytyki ideologiczno-opresywnej funkcji moralności społecznej. W jakiejś mierze Rousseau antycypuje Nietzschego

²¹ Zob. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 13–14.

(skądinąd wielkiego krytyka Rousseau) koncepcję resentymentalnej genezy moralności, a raczej dostarcza jej formalnych, lecz niesteoretyzowanych przesłanek – wówczas, gdy wyrazem słabości człowieka – mającej źródło w niszczących jedność istnienia ludzkiego namiętnościach – czyni jego „złośliwość” wobec innych. W perspektywie Rousseau późnej krytyki cnoty racjonalnej jako narzucanego obowiązku, cnota ta byłaby więc wyrazem spisku, złośliwości, nienawiści. Jeśli u Rousseau wpływałaby z niezdolności do swobodnej ekspresji spontanicznych skłonności, naturalnych inklinacji do dobra, tłumiąc autentyczne odruchy moralne, to u Nietzschego z niezdolności do istnienia twórczego, braku woli mocy. U obu chodzi o autonomię, choć odmiennie rozumianą. Obaj, choć w innym znaczeniu, dokonują rehabilitacji zmysłowości ludzkiej. Podobnie u Horkheimera/Adorno w ich krytyce formalizmu kantowskiego – moralność abstrakcyjna tłumiłaby jednostkowość i zmysłowość, odpowiadałaby funkcjonalizacji człowieka przez abstrakcyjną racjonalność społeczną. Swą krytyką Rousseau usiłuje wydostać się ze zdiagnozowanej przezeń i zawłaszczającej jego dojrzałe dzieło dialektyki oświecenia.

Cnocie racjonalnej Rousseau przeciwstawia zatem przypisaną sobie cnotę naturalną, właściwą mu spontaniczną, bezinteresowną skłonność do dobra, wyrażającą się w moralnym „odruchu”, „porywie własnego serca” (PSM, 102) i w towarzyszącej mu przyjemności. Swe osobiste preferencje moralne traktuje jako wyrażające naturę, przejaw samego jej głosu – chce niejako w imieniu ludzkości odzyskać „czysty odruch serca poprzedzający wszelką refleksję”, o którym pisał w drugiej rozprawie (RN, 174). Odrzucając racjonalną, abstrakcyjną cnotę, Rousseau wyostrza wcześniejsze tendencje teoretyczne swej myśli

i ostatecznie rewindykuje właściwą stanowi natury moralność naturalną, spontaniczną; np. w odniesieniu do współczucia uznaje, że utożsamienie z drugim człowiekiem „musiało być nieskończenie pełniejsze w stanie natury niż w stanie, w którym człowiek jest rozumny” (RN, 175). Uczucie jest bezpośrednie i głębsze, wyraża całe istnienie, osobowość pełną w swej naturalnej spontaniczności, myśl zaś, abstrakcyjna i powierzchowna, jest tworem społeczeństwa i je reprezentuje.

Wgląd w represyjną naturę moralności abstrakcyjnej i społeczeństwa oraz obrona natury zmysłowo-jednostkowej prowadzą Rousseau do samowykluczenia się ze społeczeństwa (samowykluczenie to jest odwróconą i paranoiczną figurą wykluczenia, „wygnania” przez społeczeństwo, i reakcją na nie). Rousseau nie wierzy już w „prawdziwą wspólnotę” – „Wyrwali z mego serca wszystkie słodczyce życia społecznego” (PSM, 32, 29). Ucieka przed społeczeństwem, nie chce już być obywatelem, by angażować się w moralną naprawę społeczeństwa pod groźbą uwikłania się we właściwą mu destrukcyjną logikę egoizmu, cnoty i władzy. By więc samu nie stać się egoistą, nie chce – i jest to z jego strony ostatni akt moralny, choć już negatywny – odpowiedzieć zemstą i nienawiścią na nienawiść innych. Rozczarowany, zmęczony „wolnością moralną” i przymusem powinności cnoty, Rousseau wycofuje się ze społeczeństwa, które odebrałoby mu jego własne autentyczne odruchy moralne, wpisując je w cały system przymusów. Obywatelowi przeciwstawia człowieka, człowiekowi cnotliwemu – człowieka dobrego. Wybiera los wygnańca i samotnika: „Oto jestem sam na świecie, bez brata, bliźniego, przyjaciela, towarzysza poza samym sobą” (PSM, 25). Rousseau rewindykuje swą jednostkowość poza wspólnotą i społeczeństwem, wobec którego odczuwa

odtąd już tylko nieusuwalną obcość – „wszystko skończyło się dla mnie na ziemi [...]. Wszystko na zewnątrz mnie jest mi odtąd obce” (PSM, 30). W ten sposób uwalnia się wreszcie od nieznośnych wahań związanych z wysiłkiem pogodzenia przeciwstawnych tendencji swej myśli, pragnie uzyskać w pełni jednoznaczny stosunek do świata.

Rousseau wyciąga ostateczne konsekwencje z rezygnacyjnego przekonania, które wyraził w związku z opisem kresu złotego wieku: „oto ostatni etap, po którym nic już nie pozostaje do zrobienia” (LAB, 613). Rezygnując z wszelkiego teoretycznego i praktycznego zaangażowania w sprawy świata społecznego i w jego los, wyrzeka się woli, „powstrzymuje się od wszelkich działań”, w tym i moralnych, gdyż natychmiast sprzeniewierzyłyby się jego intencji, wyobcowały i zwróciły przeciwko niemu, odtwarzając alienacyjne i represyjne mechanizmy społeczne. Rousseau pozostaje tylko odruch moralny na poziomie intencji. Wyrażonemu w liście do Bonneta aktywizmowi przeciwstawia rezygnację, kwietyzm, który, w bezpośrednim odniesieniu do stoików, perspektywie Bonneta zarzucał. Teraz zdaje się na opatrność.

Zrezygowany, poddaje się losowi, by w zubożeniu, „całkowitym wyrzeczeniu się świata i żywym upodobaniu w samotności” szukać „spokoju i całkowitego odpoczynku” (PSM, 52, 29), „bezczynności”, bezruchu, spoczynku, w którym czyste mogą być już tylko jego odczucia i zamiary.

Pesymizmem tym Rousseau dystansuje się od – obecnej jeszcze w *Dialogach* i wiążącej je śladowo z projektami emancypacyjnymi – skierowanej na „daleką przyszłość” nadziei oddziaływania na przyszłe pokolenia, która „podsunęła mi tysiące szalonych usiłowań, aby je przekazać potomności” (PSM, 29) (w tym zamiar złożenia *Dialogów*

na ołtarzu w katedrze Notre Dame)²², i którą zaczął porzucać pod koniec pisania *Dialogów*²³. Nadzieja ta wiązała go jeszcze z ludzkością, była jeszcze formą zależności od społeczeństwa. W zamierzeniu Rousseau *Przechadzki* nie są więc już, jak w wypadku *Dialogów*, jednostronnym, oskarżycielskim dialogiem z niemą ludzkością, czy, jak stwierdza w liście do Woltera, próbą obrony „rodu ludzkiego przeciw niemu samemu” (LP, 522), lecz wyłącznie „rozmową z własną duszą” (PSM, 31) (to kolejne nowoczesne nawiązanie do św. Augustyna): „spisuję swoje *Przechadzki* tylko dla siebie” (PSM, 33). Dlatego też może uznać, że „gdy pragnienie, żeby być lepiej poznanym przez ludzi, zgasło w moim sercu, została w nim jedynie głęboka obojętność na los prawdziwych moich dzieł, i pomników mojej niewinności, które, być może, zostały już na zawsze unicestwione” (PSM, 33, podkr. moje – P.P.). Rousseau, dodajmy, nie dezawuuje do końca swych dzieł, tak jak i cnoty (gdy przyznaje jej szlachetność), ponieważ są one poręką jego zagrożonej tożsamości, a tym samym pozostałością wiążących go ze społeczeństwem namiętności – „dym chwały okazał się bardziej odurzający niż miły” (W, II, 446, też 158–159). Teraz Rousseau pisze więc wyłącznie dla siebie, w przeciwieństwie do *Wyznań*, w których pisał: „chcę nieustannie być na oczach czytelnika” (W, I, 127), choć pod ich koniec chce „spokojnie dokończyć żywota, nie zaprzatając już sobą publiczności” (W, II, 444).

²² Zob. R. Osmond, *Dialogues*, [w:] *Introduction*, OC, I, s. LX–LXII.

²³ Zob. M. Raymond, *Les rêveries ...*, s. LXXXII.

V.2. Poza historią – samotniczy zwrot ku naturze

Jednakże Rousseau nie kończy na postawie stoickiej obojętności ani rezygnacji wobec świata, w *Wyznaniach wikarego sabaudzkiego* przybierającej formę religijną, czyli formę nadziei, że prawdziwe życie nastąpi po śmierci, wraz ze szczęściem sprawiedliwych i karą dla występnych (którą wszelako ze względów moralnych odrzucał). Wygnanie, wykluczenie i ucieczkę przekształca w świadomy wybór, którego celem jest odzyskanie i przywrócenie autentycznej więzi z ładem natury, a więc powrót do natury – tym razem chce ją odzyskać już poza strukturami oraz dyalektykami historii i społeczeństwa, a więc i poza refleksją. Właśnie w perspektywie powrotu do natury przeprowadza krytykę racjonalnej cnoty. Powrót do natury staje się wyrazem nowej postawy wobec świata, próbą odzyskania jednoznacznego stosunku do świata.

Pragnienie powrotu do natury oznacza dla Rousseau próbę odzyskania utraconej wraz z wyjściem ze stanu natury bezpośredniości i spontaniczności istnienia, wyrażającej się już nie w aktach woli, lecz w spontanicznych odruchach. Rousseau usiłuje pogрузić się w czystej bezrefleksyjności istnienia przejawiającej się, zgodnie z opisem istnienia naturalnego z pierwszej rozprawy, w czystym, niczym nieupośrednionym „poczuciu swego istnienia w teraźniejszości” (RN, 158). Chce wreszcie „poczuć przyjemność istnienia” (PSM, 95, 93) – „być sobą” wyłącznie w relacji z naturą, obcować wyłącznie z samym sobą, poza wszelką refleksyjnie mediatyzującą samouobecność nie zależnością od społeczeństwa: „Nie ma [...] człowieka,

który by się wciskał między ciebie a mnie” (W, II, 451). Dopiero samotnicza relacja z samym sobą, zasygnalizowane w *Dialogach* wycofanie się w samego siebie otwierają integralny dostęp do natury, umożliwiając marzycielską anamnezę ładu natury. Przybiera ona postać metafizycznego „marzenia”, „kontemplacji” „harmonii” bytu i „wido-wiska natury”, „które nie nuży nigdy oczu i serc” (PSM, 117). Zarazem staje się ekstazą przywracającą afektywną więź z naturą, jeśli nie prowadzącą do wręcz quasi-mistycznego roztopienia się w jej ładzie, pogrążenia się w jej przyjaznej immanencji ekstatycznie uchwyconej w jej „całości”. Rousseau niejako marzycielsko „rozciąga” swoje ja „na cały świat” (PSM, 109): „dusza ma błąka się i szybuje we wszechświecie na skrzydłach wyobraźni, w zachwyceniu przewyższającym wszelką inną rozkosz” (PSM, 116). Kontemplacyjno-afektywna identyfikacja z naturą urzeczywistnia się w absolutnej teraźniejszości, która zawiesza refleksję, zatrzymuje uruchamiany przez nią i wyobrażnię czas i poza niego wychodzi – jest trwaniem poza czasem, „bez wspomniania przeszłości ani wybiegania w przyszłość”. W trwaniu tym „czas jest niczym, a teraźniejszość trwa wiecznie, nie zaznaczając jednak swego trwania i nie pozostawiając śladów następstwa czasowego” (PSM, 95). W tej absolutnej, wiecznie trwającej teraźniejszości Rousseau odnajduje „najwyższą szczęśliwość” „wypełniającą [...] bez reszty” „poczucie własnego istnienia” (PSM, 95). Swoje, zatopione w niej istnienie absolutne, owo „szczęście samowystarczalne, doskonale i pełne, nie pozostawiające w duszy żadnej pustki”, Rousseau przyrównuje do egzystencji boskiej: „niczym na zewnątrz siebie, niczym poza samym sobą i swym własnym istnieniem; dopóki stan ów trwa, wystarczamy sobie jak sam Bóg” (PSM, 95–96,

zob. 30)²⁴. W marzycielskiej unii z naturą Rousseau nie odnajduje więc już deistyczno-teistycznego Boga, raczej sam poniekąd go zastępuje. W istnieniu absolutnym, komentuje Starobinski, „«ja» uchwycone na «poziomie źródła» (poczucie egzystencji) oraz natura w swej macierzyńskiej wszechmocy zlewają się ze sobą tak, że każdy z dwóch terminów mógłby zająć miejsce drugiego”²⁵. Stopienie z naturą pozwala Rousseau stać się wreszcie w pełni dla siebie przejrzystym; swój najpełniejszy wyraz znajduje ono w piątej z *Przechadzek*, w znanym opisie mistycznego „uniesienia” podczas przejażdżki łodzią po jeziorze Bienné. Rousseau może oddać się wewnętrznemu ruchowi czystego marzenia, które, wolne od pragnień, działania, podniet, refleksji i przymusu porównywania, znosi ostatecznie zależność od świata, „by mnie przywrócić samemu sobie” (PSM, 146) i uczynić wolnym: „byłem zupełnie wolny, więcej niż wolny, bo uzależniony jedynie od własnych upodobań, robiłem tylko to, co chciałem” (PSM, 167).

W tej perspektywie, dodajmy, Rousseau może radykalnie potępić cywilizacyjne, motywowane ludzkim egoizmem zeszpecenie i okaleczenie natury (zob. PSM, 123–124).

V.3. Marzenie upadłe

Czy jednak Rousseau udaje się wyjść poza społeczeństwo, czas i refleksyjną mediację istnienia, by odzyskać jego bezpośredniość i niewinność? Otóż im bardziej chce od niej się uwolnić, tym bardziej ją potwierdza, ustanawia

²⁴ Zob. też B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 460–462.

²⁵ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau ...*, s. 312.

ją w jej prawach i wyzwala ruch jej powrotu, odtwarzając tym samym opozycję spontaniczności i refleksyjności – zamysł niezmediatyzowanej restytucji natury jest z istoty swej nierealizowalny, skazany jest bowiem na samą mediatyzującą siłę refleksji²⁶. Z tego względu rzekomo spontaniczne marzenie jest w swej istocie antynomiczne, ponieważ „podmiot, który opisuje świat marzeń jako samowystarczalny i zamknięty, uprawia nad tym medytację, sam *nie marzy* [...], sens, w który jest wyposażony wybór świata marzeń jako wyłącznej sfery autentyczności, jest nieustannie podważany przez sam właśnie refleksyjny akt wyboru, który sens ten ma konstituować”²⁷. Marzenie staje się przedmiotem refleksji, w tekście *Przechadzek* opisywane jest niejako z zewnątrz, zostaje przeciwstawione rzeczywistości, która zostaje uznana za gorszą, lecz która przekształca je w iluzję. Absolutna teraźniejszość marzenia rozbija się o rzeczywistość, staje się fantasmagorią trwałego szczęścia, wyłącznie – co zdradza sam Rousseau – „chwilą zapomnienia” (PSM, 116). Akt przekształcenia marzenia w przedmiot refleksji ma charakter negatywny, wiąże ze społeczeństwem i potwierdza zależność od niego w samym momencie jego negacji, stanowi „odmowę, opór, wyzwanie rzucone skorumpowanemu społeczeństwu”²⁸. W swej negatywności jest eskapistyczny, zdradza ucieczkę od społeczeństwa. Ucieczka w marzenie staje się

²⁶ To samo dotyczy sytuacji z *Dialogów* – Rousseau występuje przeciwko refleksji jako zasadzie zła, a zarazem się do niej odwołuje (rozmowa o Janie Jakubie między Rousseau, *incognito*, a Francuzem): „*Dialogi* są zasadniczo refleksją skierowaną przeciwko refleksji”, nie uświadamiając sobie tej sprzeczności, Rousseau uporczywie w niej tkwi, *ibidem*, s. 252, zob. s. 250–254.

²⁷ Zob. B. Baczek, *Kształty wolności* ..., s. 19–20, zob. s. 20–21.

²⁸ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau* ..., s. 314.

dla „usuniętego [...] ze społeczności ludzkiej” „nieszczęśnika” „zadośćuczynieniem za wszystkie moje cierpienia” (PSM, 38, 26), kompensuje niemożność – udaremnionej przez społeczeństwo – realizacji etyczno-społecznego powołania człowieka-Rousseau. Rekompensata ta naznaczona jest nieczystym sumieniem, tak naprawdę Rousseau czuje się odpowiedzialny za swój los, winny, stąd jego potrzeba nieustannego usprawiedliwiania się, zrzućania odpowiedzialności na społeczeństwo, wyrzekania się aktywności. Stąd też swą winę projektuje na całe społeczeństwo, które oskarża o spisek: „Życie bezpośrednie będzie w pełni niewinne tylko wtedy, kiedy wszyscy inni okażą się grzeszni”, „Mroczna obecność wrogiego świata jest również oparciem, którego Rousseau potrzebuje, by w pełni cieszyć się swą przejrzystością”²⁹. Choć wyrzeka się zemsty, by nie być negatywnie zależnym od jej przedmiotu, i choć uznaje, że inni, dążący do unieszczęśliwienia go, „uzależniają los swój ode mnie” (PSM/Sz, 175), to przecież „cieszę się sobą im na przekór” (PSM, 147). Podszytą nieczystym sumieniem ucieczkę zdradza również negatywne rozumienie wolności: „wolność człowieka [nie] polega na robieniu tego, co chce, ale właśnie na nierobieniu tego, czego nie chce” (PSM, 113).

Aporia urefleksyjnionego marzenia oznacza zatem, w szerszym planie, że, uzyskawszy w toku historii wyostrzoną, wyodrębniającą ją ze świata samowiedzę, jednostka nie jest już w stanie poza nią wyjść, by nawiązać bezrefleksyjną więź z naturą a zarazem zachować poczucie swego *ja* (choćby marzącego). Jest to niemożliwe. Albo refleksja (choćby marzycielska), albo pograżenie się i roztopienie w porządku natury. Otóż, gdy Rousseau

²⁹ *Ibidem*, s. 314, 316, też s. 289–290, 294–296.

w bezpośredniości doświadczenia terażniejszości dąży do osiągnięcia jedności swego *ja* komunikującego się bez jakiegokolwiek mediacji z całością natury, gdy zdaje się na kolejne chwile, na kolejne terażniejszości, *ja* roztapia się w potoku wrażeń, w „empirycznym porządku natury, w którym subiektywność zanika, nabierając przedmiotowego charakteru”³⁰. Czy w tej wersji naturalistycznej, czy w wersji marzycielsko-kontemplacyjnej, w której marzenie wolne jest przecież od wszelkich doznań, *ja* zanika: „nie miałem żadnego wyraźnego pojęcia o swojej osobie” (PSM, 40). Roztapiając się w naturze, Rousseau ucieka od samego siebie. Niemniej jednak, dodajmy, Rousseau nie chodzi o zanik *ja* jako takiego, lecz o zanik *ja* jako podmiotu miłości własnej – marzycielskie pogrążenie się w sobie oznacza zwrot ku *ja* określonemu przez miłość siebie, która „nie odróżnia się od miłości świata”³¹. W ten sposób kartezjańskiemu *cogito* Rousseau przeciwstawia *cogito* afektywne, któremu, we właściwym mu poczuciu istnienia, świat dany jest w swej całości wraz z *ja*. Problemem pozostaje, czy refleksja zdolna jest to uniwersalne *ja* odzyskać.

Zapewne świadomością tych trudności można wyjaśnić niejednoznaczny język Rousseau wahającego się, co pokazują również rękopisy *Przechadzek*, między terminami: serce, dusza, sumienie oraz terminami: namiętności, skłonności, siła, lecz przede wszystkim między „marzeniem” i „kontemplacją”, „kontemplacją” i „medytacją”, „marzeniem” i „ekstazą”³².

³⁰ M. Warchał, *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków 2006, s. 78.

³¹ M. Raymond, *Les rêveries ...*, s. XC.

³² Zob. *ibidem*, s. LXXXIII.

W *Przechadzkach* mamy więc ostatecznie do czynienia z eskapistyczną symulacją powrotu do natury, z reaktywną nostalgią za odmówioną człowiekowi raz na zawsze bezpośredniością istnienia. Symulacja ta jest wyrazem bezsilności Rousseau wobec zdiagnozowanego przez siebie zła świata. Zbawienie w jedność z naturą nie jest możliwe. Egzystencja Rousseau wyczerpuje znamiona „pięknej duszy” w heglowskim znaczeniu tego słowa³³.

W porażce rekuperacyjnego projektu *Przechadzek* należy zatem widzieć potwierdzenie porażki całego pozytywnego ruchu jego myśli zmierzającej do przywrócenia naturalnej autonomii człowieka w społeczno-historycznych warunkach świata zastanego jako świata wyobcowanego. Myśli, z jednej strony, od samego początku naznaczonej rozdarciem na tendencje wspólnotową i indywidualistyczną, z drugiej porażką prób, na gruncie każdej z nich, odzyskania autonomii istnienia poprzez syntezę natury i historii w pozytywnych projektach *Umowy* i *Emila*, jak i poza ich syntezą. W każdym wypadku próba przywrócenia autonomii poprzez zniesienie znoszącej ją zależności kończy się przywróceniem tej ostatniej i jej stotalizowaniem: w *Umowie* – zależności od polityczno-moralnej woli wspólnoty oraz zabezpieczającego ją ustawodawcy, w *Emilu* – od manipulatorskiej woli omnipotentnego, posługującego się wiedzą – tą zdobyczą oświecenia – wychowawcy, a pośrednio i społeczeństwa, zaś w *Dialogach* i *Przechadzkach* – zależności od samego społeczeństwa jako takiego. Jeśli w dwóch pierwszych, emancypacyjnych, dziełach chodzi o zależność niezamierzoną – odtwarzającą zależność od aktualnego społeczeństwa – przez Rousseau w trybie

³³ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 310–314, zob. też B. Baczko, *Rousseau...*, s. 483–495.

mniej lub bardziej patologicznym ujawnianą w pismach autobiograficznych, to w *Przechadzkach* chodzi już o zależność od społeczeństwa jako takiego, z istoty swej wyobcowanego, zależność zatem je konstytuującą i nieusuwalną. Tym samym chodzi o akt refleksji wiążącej ze społeczeństwem jako takim i przykuwającej bezpowrotnie do jego faktyczności – akt zdradzający marzenie o przymierzu z naturą. Krótko mówiąc, negując świat społeczny w jego całości, Rousseau w całości tej dialektycznie go potwierdza, tym samym na tym najogólniejszym poziomie, poziomie egzystencji jako takiej, potwierdza swą ostateczną od niego zależność. Porażka Rousseau jest podwójna: klęska zaangażowania w świat jest zarazem klęską ucieczki od niego: „Najdalej posunięta w świadomości ucieczka od ludzkiego świata jest zawsze formą manifestacji swej obecności w świecie”³⁴. Natura była tylko rewersem odrzuconego i powracającego społeczeństwa i historii, w której immanencji znika również Bóg.

Podważając i odrzucając własne projekty zbawcze, ukazując ich współnictwo ze światem przez nie kwestionowanym, który na opak właśnie potwierdza, Rousseau niejako *avant la lettre* ukazuje późniejsze losy wszelkich dążeń emancypacyjnych w świecie nowoczesnym, bezlitośnie wchłanianych i dezawuowanych przez jego rzeczywistość, która wyszydza, legitymizowała nimi swą nieodwołalność. Rousseau antycypowałby ponurą diagnozę *Dialektyki oświecenia* – teoretyczno-emancypacyjne wyjście z systemu praktycznie nie jest możliwe.

³⁴ B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 493, zob. s. 493–495.

Jeśli w *Wyznaniach* swe nieszczęścia, swą utratę niezależności Rousseau przypisywał decyzji napisania pierwszej rozprawy i przystąpienia do obozu filozofów, mocą której znalazł się w głównym nurcie (nie tylko intelektualnej) historii i uwikłał w jej dialektykę, z której tak rozpaczliwie próbował wyjść, to teraz zamkniętemu bezpowrotnie w immanencji historii Rousseau zostaje tylko ostateczne milczenie. Wszak *Przechadzki*, które miały uzupełniać *Wyznania*, same pozostały dziełem niedokończonym.

VI. OGÓLNE PODSUMOWANIE

Próbując ująć teoretyczną myśl Rousseau w jej całości, można wskazać na trzy zasadnicze kwestie tworzące trzy osie jej podziału czy organizujące ją linie strukturalne. Każdą z nich wyznaczają opozycje, które Rousseau usiłuje bezskutecznie znieść. Pierwsza jest kwestią emancypacji, określa ją podział na nurt wspólnotowo-polityczny i na nurt indywidualistyczny, w ich wzajemnej, złożonej relacji. Obu tych nurtów nie da się uzgodnić – kwestii tej poświęciliśmy już więcej miejsca. Omawiany w *Przechadzkach* stosunek do natury pokazuje, że w myśli Rousseau pojawia się druga ważna oś podziału, tylko częściowo pokrywająca się z pierwszą i lateralnie na nią zachodząca – dotyczy ona kwestii jedności człowieka, możliwości pogodzenia natury i cywilizacyjnych efektów uspołecznienia, naturalnych skłonności i refleksji, spontanicznych skłonności moralnych i cnoty jako obowiązku i powinności, i wreszcie cnoty i szczęścia, moralizmu i wiążącego go z myślą oświeceniową eudajmonizmu. Człowiek Rousseau ma być jednością i całością we wszystkich aspektach swego istnienia. Ideał całości istnienia ludzkiego ma znieść sprzeczność „między naszymi obowiązkami i skłonnościami; aby uczynić człowieka szczęśliwym i dobrym, musi on być scalony”¹. Intencja Rousseau jest więc czytelna: chodzi o przywrócenie

¹ J.J. Rousseau, *Political Fragments*, [w:] *The Collected Writings of Rousseau*, Vol. 4, ed. J.R. Bush, R.D. Masters, C. Kelly, Hanover NH, 1994, s. 41, za: R. Douglas, *Free Will and the*

utraconej w następstwie procesu denaturalizacji jedności człowieka ze światem i z samym sobą, lecz już na wyższym poziomie (pomijamy *Przechadzki*), zakładającym nieusuwalne zdobycze procesu uspołecznienia, przede wszystkim indywidualizującą człowieka zdolność autorefleksji. Rousseau dąży wówczas do pojednania refleksyjności i spontaniczności, rozumności i zmysłowości, rozumu i skłonności: „Rozum i naturalne impulsy muszą współpracować. Wgłady natury muszą być racjonalnie kierowane i rozwijane, podczas gdy rozum ze swej strony musi respektować spontaniczne uczucie i sumienie”². W wymiarze etycznym „cnota naturalna” ma stapiać się z cnotą rozumną, spontaniczny odruch moralny z powinnością – cnotą jako „zasługą”.

Ideał jedności istnienia przyświecał niewątpliwie obu, tworzącym pierwszą oś, nurtom myśli Rousseau: jedność ta miałaby się przejawiać w społecznym wymiarze istnienia jednostki, w jej życiu indywidualnym, a tym samym w jej relacji z naturą. Jednakże w jego programach emancypacji człowieka znajdujemy sceptycyzm wobec możliwości jednoznacznego sformułowania ideału jedności, syntezy istnienia człowieka. Nieufność ta zaznaczała się zwłaszcza u późnego Rousseau³, brała się ze świadomości jej niemożliwości, z trudności pojednania wiążącej ze światem spontaniczności i bezpośredniości istnienia z odgradzającą od niego refleksyjnością, w swej genezie związaną z egoizmem i stanowiącą przejaw wynaturzenia człowieka.

Problem of Evil. Reconciling Rousseau's divided Thought, „History of Political Thought” 2010, nr 4 (31), s. 651.

² H. Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958, s. 58.

³ R. Douglas, *Free Will and the Problem of Evil ...*, s. 652.

I jeśli nawet w emancypacyjnym wymiarze swej myśli Rousseau uznawał, że stanowi ona warunek moralnego przeobrażenia człowieka, to jednak mógł sądzić, że jej skażenie przez zło egoizmu jest na tyle nieodwracalne, że nie sposób ją od niego uwolnić. Nic dziwnego, że pokładając ufność wyłącznie w naturalnych skłonnościach człowieka, późny Rousseau zaczął odbierać powinność moralną jako zewnętrzną i represyjną.

W myśli Rousseau występuje jeszcze inny, trzeci, podział, wiążący się ściśle z oboma poprzednimi – dotyczy on kwestii możliwości przezwyciężenia zła, a więc optymizmu i pesymizmu, niekiedy ujmowanych w kategoriach religijnych jako nurt pelagiański i jako nurt augustyński. Pierwszy, po części inspirowany tradycją idealistyczną, jest zbieżny z duchem oświecenia. Rousseau odrzuca oczywiście linearną, optymistyczną wizję historii. Jego optymizm związany jest z natomiast z przekonaniem – podtrzymywanym m. in. przez interpretacje Cassirera i Starobinskiego – że za zło odpowiada historia i społeczeństwo, nie natura ludzka, sam zaś człowiek, jako jednostka, w swym najgłębszym rdzeniu pozostał przez nie nietknięty. Człowiek jest źródłem zła i sam może je przezwyciężyć⁴, usunąć stojące na przeszkodzie dobra przesady, fanatyzm i tyranie. Niezależnie od zepsucia i skażenia, jest w stanie, odwołując się do nieskażonego głosu natury, doskonalić się na drodze

⁴ Podtrzymując ten pogląd, James Miller przypisuje Rousseau pelagianizm; dochodzi on do głosu w projekcie wychowania do cnoty z *Emila* albo w ucieczce ze społeczeństwa na łono natury, gdzie wolność tożsama jest z podleganiem naturalnym skłonnościom i z pasywnością wyrażającą się w „woli niechcenia”, J. Miller, „*The Abyss of Philosophy*”: *Rousseau’s Concept of Freedom*, „*Modern Intellectual History*” 2006, nr 1 (3), April, s. 99–103.

edukacji i zmian społecznych⁵, zarówno w wymiarze jednostkowym i społecznym (Cassirer) lub wyłącznie indywidualnym. W tym ostatnim wypadku mamy do czynienia z optymizmem umiarkowanym. Za jego składową, lecz już przechodzącą w eskapistyczny pesymizm, można uznać ucieczkę (samego Rousseau) od społeczeństwa i marzycielski zwrot ku estetyczno-moralnej kontemplacji natury jako sfery zbawienia jednostki.

Drugi nurt obecny w myśli Rousseau inspirowany był przez francuski augustynizm (Pascal, Malebranche)⁶, a zwłaszcza jansenizm (m.in. Pascal⁷). Podkreśla on nie-

⁵ „[...] Rousseau jest prorokiem ludzkiej odnowy, postępu *de novo* [...], nie postępu wiedzy, ale postępu moralnego, religijnego i społecznego, który jest pierwotny. [...] wzmocniony przez nadzwyczaj ważny proces edukacyjny, postęp społeczny i polityczny staje się możliwy”, H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 60. Vyverberg zwraca też uwagę na pesymistyczne tony myśli Rousseau (artystyczna dekadencja, degeneracja życia miejskiego, przemijanie rzeczy ziemskich, degeneracja twórców politycznych, sceptycyzm Rousseau wobec wysiłków rozumu i sumienia w walce z namiętnościami); uznaje jednak, że Rousseau pozostaje „niepoprawnym idealistą [...]”. Ponad wszystko Rousseau kładzie nacisk na potrzebę nadziei i wiary; lepsze dni muszą nadejść zarówno w tym życiu, jak i po nim”. Choć ideał ten jest trudny do urzeczywistnienia, to jednak, zgodnie z naturą, rozumem i zdolnością do doskonalenia, „postęp jest istotą przyszłości” (pogląd ten Vyverberg odnosi również do Morelly’ego i Mably’ego), *ibidem*, s. 61.

⁶ M.S. Cladis, *Tragedy and Theodicy. A Meditation on Rousseau and Moral Evil*, „The Journal of Religion” 1995, nr 2 (75), s. 194–195. Według Cladisa Rousseau kładzie nacisk na „naszą odpowiedzialność za siebie i naszą bezsilność, nie pozwalającą radykalnie przeobrazić siebie”, *ibidem*, s. 183, 198.

⁷ Pascal, oddzielający sferę rozumu od sfery autorytetu objawienia, początkowo głosił postęp w obrębie nauki, później,

odwracalne skażenie człowieka – człowiek nadużył wolności, jego upadek był nieunikniony, miłości własnej z serca ludzkiego nie sposób wykorzeńić. Wobec nieodwracalności zła zbawienie jest nieosiągalne w tym życiu, lecz wyłącznie po śmierci. To pesymizm ostateczny (jak np. u Pascala, dla którego „jedynym postępem, jaki jest rzeczywiście znaczący, jest droga ludzkiego przygotowania do innego świata”⁸).

W myśli Rousseau znajdujemy odwołanie do jeszcze innych, współczesnych mu źródeł pesymizmu, już pozareligijnego, z pewnością mniej radykalnego, lecz jednak w niej obecnego. Nie chodzi o obóz *antiphilosophes* poddających oświecenie krytyce z pozycji na ogół tradycjonalistycznych, ale o wielu, w tym i znakomitych, przedstawicieli spośród samych *philosophes*, np. Diderota, Helwecjusza i Holbacha, mających poprzedników w Monteskiuszu i Vauvenargues’ie. Ich pesymizm wypływał z empiryzmu myślicieli oświecenia. Otóż empiryzm ten, nierozzerwalnie związany z racjonalizmem oświecenia i wymierzony w racjonalistyczne, abstrakcyjne systemy metafizyki XVIII-wiecznej, osłabiał zarazem, jeśli niekiedy nie podważał ich racjonalistyczny optymizm. Obserwacja i doświadczenie sprzyjały bowiem rozwinięciu zmysłu historycznego, badaniom i studiom historyczno-socjologicznym, ukazywały różnorodność świata społeczno-historycznego, wpływając na bardziej zróżnicowany i ciemny obraz historii oraz na widzenie świata w ciągłym ruchu i zmianie, czyniących

w *Myślach*, neguje go, obejmując historię ludzką tezą o upadku człowieka i jego degeneracji – historia, rzeczy ludzkie podlegają ciągłej zmianie, postęp jest przerywany upadkiem, H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 16, zob. s. 14–17.

⁸ *Ibidem*, s. 17.

przeszłość i przyszłość nieciągłymi⁹. Był to więc pesymizm kulturowy i historyczny. Myśliciele ci odrzucali przekonanie o całkowitej dobroci natury ludzkiej, równoważąc je przekonaniem o jej – ograniczającej zdolność człowieka do doskonalenia się – zdolności do zła (agresywne namiętności, błędy, przesady, nierozumne działania) przejawiającej się w bezrozumności i szaleństwie historii. Toteż w historii nie konstatowali zasadniczego, nieuniknionego, linearnego postępu i rozwoju rozumu, lecz odnotowywali epoki regresu, również nielinearnego i nieostatecznego, który stanowił stałe zagrożenie dla postępu, niepewnego, nigdy nieodwracalnego, zarówno w ich epoce, jak i w przyszłości¹⁰. Niektórzy (Volter, Diderot), pomimo poczucia ogólnego postępu i uznania jego niezmienności w niektórych dziedzinach (nauka, ekonomia i technika), wahali się między optymizmem i pesymizmem. W tym ostatnim wypadku, pomimo uznania stałych standardów postępu, tak moralnego, jak i intelektualnego¹¹, głosili nieuchronność rozwoju, jak i upadku. Człowiek nie zmienia się zasadniczo w historii.

Powszechne poczucie zmiany historycznej prowadziło niekiedy do relatywizmu (np. w kwestii smaku artystycznego i norm estetycznych¹²). Nierzadko też dochodziło do głosu w teoriach dekadencji rozwijanych na ogół w kontekście niemal powszechnie potępianego, destrukcyjnego dla

⁹ *Ibidem*, s. 99–108.

¹⁰ *Ibidem*, s. 75–85.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 170–206.

¹² Podejście to stanowiło pokłosie tzw. sporu starożytników i nowożytników i prowadziło do osłabiającego standardy klasycyzmu relatywizmu w literaturze i sztukach, do przekonania o historycznej zmienności smaku artystycznego (Dubos, Marмонтel, Condillac, d'Alembert), zob. *ibidem* s. 109–121.

jednostek i dla społeczeństwa zbytku: okresy dekadencji następowały po okresach rozwoju cywilizacji, związane były ze zjawiskami bogactwa i zbytku. Cechował je antyspołeczny egoizm, rozluźnienie więzi społecznych, zepsucie moralne, przerafinowanie intelektualne i artystyczne, osłabienie ciała i rozmiękczenie psychiki jednostek, poczucie nudy (Dubos, Raynal, Mirabeau, Helwecjusz, Diderot, Condillac, d'Alembert)¹³. Cykliczne fluktuacje dotyczące przemienności okresów rozwoju i upadku odnosiły się albo do poszczególnych sfer życia, albo też do całości kulturowych, cywilizacji i barbarzyństwa, nie miały charakteru regularnego, zgodnego ze ścisłym prawem historii (jak u Vico). Cykliczny przepływ czasu historycznego widziano w analogii do rozwoju biologicznego i rozwoju jednostki, rozwoju cywilizacji oraz rozwoju istniejącego w świecie naturalnym (Fréron, Caraccioli, Condillac, Mirabeau)¹⁴.

Wydaje się, że Rousseau, poczynawszy od pierwszej rozprawy, nawiązywał właśnie do tych popularnych w jego epoce teorii dekadencji, odnosząc je zarówno do opisu upadku antycznych wspólnot obywatelskich oraz do możliwych zagrożeń dla współczesnych mu enklaw republikańskich (np. Genewy, w *Liście o widowiskach*), jak i do opisu współczesnego sobie społeczeństwa, uznając, że rozkład społeczeństwa, stanowiący następstwo wzrastającego bogactwa, zbytku, luksusu, skutkuje w wymiarze psychokulturowym z jednej strony „zniewieszczeniem duszy i ciała”, „wysubtelnieniem smaku i oglądy”, z drugiej zaś „rozprężeniem moralnym” i „zepsuciem obyczajów” (zob. PN, 317–318). W swej pierwszej rozprawie, w której wpływ powyższych koncepcji jest szczególnie widoczny,

¹³ *Ibidem*, s. 122–131.

¹⁴ *Ibidem*, s. 139–152.

Rousseau kres pogrążonej w złu historii opisuje w znacznej mierze w kategoriach kresu cyklu z koncepcji dekadencji.

Na Rousseau wpłynęli również, i przede wszystkim, Montaigne, Machiavelli, Vauvenargues, La Rochefoucauld, Monteskiusz. Ich pesymizm wskazywał ogólnie, bez radykalnych konkluzji właściwych myśli Rousseau, na rozbieżność między postępem cywilizacyjnym (nauka, technika, instytucje) a zepsuciem człowieka i społeczeństwa (jeśli nie dekadencją, zwłaszcza w obszarze literatury i sztuk, których wartość mierzono klasycyzmem siedemnastowiecznym i antycznym¹⁵).

Myśl Rousseau sytuuje się na skrzyżowaniu obu tych równoważących się w jego myśli tendencji, optymizmu i pesymizmu¹⁶, waha się i oscyluje między nimi, pominąwszy erupcję pesymizmu w końcowej fazie jego myśli. Wahania takie nie były wyjątkiem, łatwo je znaleźć w myśli Woltera czy Diderota, wszelako w wypadku Rousseau wiążą się z inną wizją historii. Odrzucając linearną i unitarną koncepcję historii jako ciągłego postępu, Rousseau odrzuca też jej rozumienie cykliczne, czyli teorie cyklicznej dekadencji; te ostatnie występują u niego raczej w tle podstawowego – przeciwstawionego idei postępu linearnego i unitarnego – rozumienia historii jako postępującego upadku czy degeneracji ludzkości. Trudno jednak przesądzić, czy dla Rousseau jest ona ostateczna, czy definitywnie kończy pogrążoną w bezwładzie historię ludzkości, z pewnością nie jest jednym z cyklów zmiany historycznej. Historia z jej upadkiem jest

¹⁵ Bliski temu przekonaniu był d'Alembert, głosili je m.in. Marmontel, Clément, zob. *ibidem*, s. 86–95.

¹⁶ M.S. Cladis, *Tragedy and Theodicy...*, s. 197–198, 195–199.

niepowtarzalna, jedyna w swym rodzaju, niezależnie od historycznego losu projektów naprawy społeczeństwa ludzkiego.

W swej całości myśl Rousseau organizuje się wokół tych trzech, mniej lub bardziej zachodzących na siebie osi, wyznaczonych przez kwestie emancypacji, stosunku do natury i problemu zła. Wokół nich krystalizują się jej napięcia i konflikty, jak i właśnie jej zasadnicze opozycje: emancypacji jednostkowej i społecznej, stanowiącej efekt denaturyzacji refleksyjności (w tym moralnej – powinności) i spontaniczności, optymizmu (odwracalność zła) i pesymizmu (nieodwracalność zła). Opozycje te w myśli Rousseau mniej lub bardziej się równoważą, trudno je jednoznacznie zhierarchizować. Ich utrzymywanie się w kruchej równowadze niekoniecznie musi oznaczać niekoherencję myśli Rousseau. Można w niej bowiem szukać możliwości ich teoretycznego zapośredniczenia, które pozwalałoby je zharmonizować i scalić w spójnej konstrukcji teoretycznej. Na taką, tkwiącą w niej załączkowo konstrukcję wskazał Baczek – chodzi o tak zwaną romantyczną, trójfazową historiozofię, sytuującą istnienie ludzkie w perspektywie historycznej. Pełny, jednolity kształt teoretyczny nadał jej Schiller¹⁷ – nawiązujący do Rousseau i Kanta – od którego z kolei przejęli ją romantycy, dając jej metafizyczne uzasadnienie (występuje ona również u Hegla zwłaszcza w *Fenomenologii ducha*, a także, choć w postaci mniej wyartykułowanej, u Nietzschego, czy nawet Kierkegaarda).

¹⁷ Zob. B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 132–133, 182–183, 348–349.

Historiozofia ta ujmuje historię jako proces całościowy i sensowny, rozwijający się dialektycznie. Wyróżnia trzy fazy historii w jej senso- i antropogennej dynamice. Stan wyjściowy, w którym człowiek żyje w naiwnej, prerefleksyjnej jedności z naturą, ze wspólnotą i z samym sobą – dla Schillera, Schlegla, Nietzschego jest nim antyczna Grecja, u Novalisa zmitologizowana Europa średniowieczna (u Rousseau, jak i u Kanta mielibyśmy jeszcze przedhistoryczny i przedspołeczny stan natury, historię poprzedzający). Następnie epokę określoną przez rozerwanie tej pierwotnej jedności człowieka ze światem i wyodrębnienie się jednostki za cenę jej wyobcowania się z natury, ze społeczeństwa i z samej siebie, a zatem za cenę jej całkowitej alienacji. Krótko mówiąc, chodzi o nowożytne procesy indywidualizacji człowieka kulminujące w doświadczanej apokaliptycznie nowoczesności. Nowoczesność stanowi zarazem przesłankę przewyciężenia swego kryzysu.

I wreszcie finalny stan historii. Zwieńcza on cały, dialektycznie rozwijający się proces historyczny – stanowi rezultat powrotu do pierwotnej jedności istnienia, wszelako powrotu zapośredniczonego przez refleksyjność wykształconą w toku procesów społecznienia, indywidualizacji oraz upodmiotowienia wolności, przejawiających się w intelektualnej i moralnej autonomii jednostki. W tej dialektycznej i emancypacyjnej perspektywie pierwotny stan historii stanowi formalny wzorzec jedności człowieka z naturą, ze wspólnotą i wreszcie z samym sobą. Jedność ta zostaje więc przywrócona, ale już na wyższym, zmediatyzowanym przez refleksję poziomie, nawet jeśli teoretykom historiozofii nowoczesności jawi się ona jako odległy, nieskończony cel rozwoju ludzkości. Stanowiłaby więc ona syntezę bezpośredniości, spontaniczności istnienia i refleksyjności, jednostki i natury, jednostki i wspólnoty, łącząc naturalną faktyczność istnienia z powinnością.

Historiozofię tę można nazwać historiozofią nowoczesności w tej mierze, w jakiej wyraża ona historyczno-kulturową, rozdartą samoświadomość nowoczesności i w jakiej reflektuje ona zasadnicze tendencje i zjawiska, które kulminowały w rodzącej się wraz z oświeceniem nowoczesności, w całej ich dwuznaczności i ambiwalencji związanej z postępem cywilizacyjnym i regresem moralnym. Z jednej strony z procesami modernizacji społeczno-ekonomicznej (pojawienie się gospodarki towarowo-pieniężnej), racjonalizacji naukowo-technicznej i społecznej, sekularyzacji i odczarowania świata, z drugiej zaś ze zjawiskami rozbicia dawnych, tradycyjnych wspólnot, atrofii więzi osobowych i społecznych, alienacji jednostki stanowiącej drugą stronę procesów nowożytnej indywidualizacji. W ich perspektywie nowoczesność jawi się jako apogeum zła historii, zarazem jednak dopiero na jej gruncie człowiek, dzięki swej, w pełni w niej wykształconej zdolności refleksyjnej uzyskuje samowiedzę swej alienacyjnej kondycji i staje się świadomym siebie podmiotem historii. Właśnie za sprawą tej historycznej samoświadomości człowiek w swej autonomii dąży do przywrócenia pierwotnej, znoszącej alienacyjne efekty ujednokowienia jedności ze światem, z samym sobą i wspólnotą. Łącząca dialektycznie idee upadku i postępu historiozofia nowoczesności stanowi niewątpliwie najpełniejsze rozwiązanie problemu teodycei w tej mierze, w jakiej usprawiedliwia zło historii poprzez nadanie mu moralnego sensu i wpisanie go w sam dialektyczny ruch jej rozwoju: zło służy wykształceniu się refleksyjnej świadomości jednostki jako podstawy przyszłej syntezy łączącej naiwną przynależność do bytu z wykształconą właśnie w rezultacie alienacyjnego ruchu historii, refleksyjno-moralną autonomią jednostki. Staje się warunkiem moralnego rozwoju człowieka. W ten sposób historiozofia nowoczesności uhistorycznia teodyceę,

przekształca ją w unieważniającą statyczny ład metafizyczny i autonomizującą byt ludzki historiodyceę¹⁸.

Rozpoznana ogólnie przez Rousseau dialektyka oświecenia stanowi moment procesu historycznego, opisuje mechanizm upadku człowieka w historii, z jego kulminacją w świecie nowoczesnym i pozornym indywidualizmem.

Ze względu na trzy wspomniane, mniej lub bardziej teoretyzowane osie problemowe myśl Rousseau wpisuje się właśnie w schemat trójfazowej historiozofii nowoczesności. Znajdujemy więc w niej ideę upadku i uznanie historycznie wyróżnionego miejsca nowoczesności jako kryzysu ludzkości, „dna” historii, na którym człowiek nabywa emancypacyjną samoświadomość: „Istnieje, czuję to, wiek, na którym by chciała zatrzymać się jednostka [...]” (RN, 142). W tym duchu Spaemann uznaje, że u Rousseau (będącego w tym względzie prekursorem Kanta, Hegla, Schellinga, Marksa) alienacja stanowi warunek pojawiającej się u kresu historii samoświadomości i zarazem opartego na niej zbawienia¹⁹. Kulminujące zatem we współczesności zło historii stanowi zarazem warunek postępu moralnego (refleksja jest warunkiem cnoty moralnej), i choć myśli tej Rousseau nie formułuje wprost, zakłada ją w pełni jego idea emancypacji (w jej wymiarze jednostkowym i społecznym). U Rousseau znajdujemy wreszcie ideę syntezy intelektualno-moralnej autonomii jednostki i naturalności jej istnienia.

¹⁸ Zob. I. Curyło, *Teodycea – naturodycea – historiodycea*, „Etyka” 1977, t. 15, s. 31–54. Tekst nie uwzględnia historiozoficznego aspektu myśli Rousseau i Kanta.

¹⁹ R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 130.

A jednak idei tych Rousseau nie scalał w jednolity schemat historiozoficzny²⁰. Kluczowe wydają się dwa czy trzy, ściśle ze sobą powiązane powody. Po pierwsze, Rousseau nie wierzył w możliwość emancypacyjnego przekształcenia zła historii, nasilającego się w niej apokaliptycznie, w jej dobro, a zatem w oderwanie się refleksji od jej historycznej genezy i przekształcenie w pozytywną zasadę moralno-społeczną. Tymczasem Kant powie o „pozornej sprzeczności twierdzenia sławnego J.J. Rousseau”, uznając, że Rousseau chodzi o uzgodnienie „predyspozycji ludzkości jako gatunku naturalnego” i „predyspozycji właściwych istocie ludzkiej jako moralnego gatunku”²¹. W swej konstrukcji historiozoficzne zło historii uczyni warunkiem jej postępu. Jeśli Kant (tak jak i Hegel, zwłaszcza późny) nie dramatyzuje zła nowoczesności, by zachować ciągłość historii i rozwoju ludzkości, jego następcy, zwłaszcza romantycy jenajscy oraz Nietzsche, podkreślą, tak jak Rousseau, apokaliptyczny wymiar zła, ale zarazem w swych konstrukcjach powiedzą o zerwaniu, dialektycznym skoku, przewartościowaniu. Po drugie, absolutyzując ostatecznie zło historii, Rousseau odrzuca możliwość – zakładanego przez historiozofię nowoczesności jako odległy, idealny cel historii – uzgodnienia refleksji i spontaniczności, widząc między nimi, co pokazują jednoznacznie *Przechadzki*, sprzeczność nie do zniesienia. Dlatego

²⁰ Nierozłączność optymizmu i pesymizmu podkreśla Cladis, nie rozważając ich historiozoficznego, *implicite* tkwiącego w myśli Rousseau zapośredniczenia, M.S. Cladis, *Tragedy and Theodicy...*, s. 199.

²¹ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. i oprac. T. Kupś et al., Antyk, Kęty 2005, s. 74, 75.

też brak w jego myśli zwornika trójfazowej historiozofii, właśnie syntezy refleksyjności i spontaniczności, a tym samym moralności i naturalności, cnoty i szczęścia oraz, co pokazują losy Julii w *Nowej Heloizie*, cnoty/obowiązku i miłości; w *Umowie* i w *Emilu* Rousseau oscyluje między racjonalnością moralną czy polityczną a naturalnością czy pograżeniem w opartej na tradycji wspólnoty.

Nadto, i przede wszystkim, po trzecie, Rousseau nie dysponował sformułowaną ideą transhistorycznej teleologii zapewniającej jedność historii poprzez dialektyczne przekształcenie upadku w zbawienie, a tym samym urzeczywistnienie założonej u podstaw historii i stanowiącej jej ostateczny cel natury potencjalnej. Dokonuje się ono poprzez powtórzenie natury pierwszej, które wzbogaca ją o zdobycze historii (samoświadomość człowieka): mocą tego zapośredniczenia zostaje ona rozpoznana przez człowieka – uzyskującego dzięki niemu świadomość siebie jako istoty wolnej i rozumnej – jako jego racjonalny, przyświecający procesowi historycznemu ideał. Taką teleologię historiozoficzną rozwinął po raz pierwszy, w nawiązaniu do Rousseau, właśnie Kant, nie ograniczając się do jedności porządku legalnego i moralnego jako celu historii, ale i do pojednania cnoty i szczęścia związanego z naturalnym wymiarem istnienia ludzkiego. Z kolei, w nawiązaniu do Rousseau i Kanta, teleologiczne rozumienie historii ujednoznaczniał Schiller²² sytuujący jej cel w idei fizyczno-moralnej jedności człowieka. Romantycy, poniekąd też Schelling oraz Hegel nadali teleologii historycznej sankcję metafizyczną, u pierwszych jest ona teleologią ubóstwionej,

²² Zob. B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 183. Na zapośredniczenie to słusznie wskazuje Baczko, nie przywołując wprost idei *felix culpa*, zob. *ibidem*, s. 132–133, 182 (przypis 8).

panteistycznie rozumianej natury, której rozwój prowadził do twórczej aktywności człowieka, u Hegla – teleologią przejawiającego się i rozwijającego w świecie i historii ludzkiej rozumu absolutnego.

U Rousseau teleologia, założona w idei historycznie zmediatyzowanego odzyskania przez człowieka pełni jego natury czy jedności jego istnienia²³, ma jeszcze *impli-cite* status *możliwości*, lecz nie *konieczności*²⁴ doskonalenia się. Blokowana bowiem była przez dualizm deistyczny czy teizm Rousseau, zatem przez metafizyczny dualizm, z jednej strony zakładający istnienie niezmiennego, metafizycznego ładu świata, którego tylko częściowym przejawem był stan natury, z drugiej pozostawiający człowiekowi

²³ Zob. *ibidem*, s. 178–182.

²⁴ Konieczność na gruncie historiozofii trójfazowej nie była rozumiana ściśle deterministycznie, wiązała się bowiem z ideą jej upodmiotowienia w następstwie uzyskania przez człowieka samowiedzy, z uświadomieniem sobie przezeń siebie jako istoty rozumnej i wolnej, która jest w stanie w sposób wolny realizować odkryty w historii i w niej teleologicznie założony cel jako swój ideał. Historiozofia ta nie unika jednak napięcia między koniecznością teleologiczną leżącą u podstaw historiozofii nowoczesności a ideą autonomii osiągniętej w wyniku procesów indywidualizacji; stąd też różnice w ujęciu konieczności finalnej syntezy (jedności bezpośredniości istnienia i refleksji), uznanie jej za konieczną (Hegel w *Fenomenologii ducha*), za oddaloną w czasie jako nieosiągalny ideał (romantycy, Kant) czy za niepewną, zależną wyłącznie od człowieka (Nietzsche i w pewnej mierze Rousseau). Wydaje się, że, patrząc w tej perspektywie, Rousseau był bliższy historiozofii nowoczesności niż tradycyjnym sporom oświeceniowym o wolność (napięcie między wolnością a determinizmem widoczne jest np. w myśli Woltera i Diderota, zob. H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 196, i też s. 200).

autonomię bytową. Autonomia ta nie miała swych racji w tym wyższym, statycznym ładzie świata, zaś ład ten, nie potencjalny, lecz gotowy już w swej metafizycznej faktyczności, był od historii ludzkiej odseparowany i w niej się nie urzeczywistniał. Z tych wszystkich względów nie znajdziemy u Rousseau tkwiącej *implicite* w jego myśli a konstytutywnej dla trójfazowej historiozofii idei *felix culpa*, uznania zła za konieczne dla doskonalenia się moralnego. Wprowadzi ją dopiero Kant, wypracowując w ten sposób kolejną przesłankę domknięcia się w myśli Schillera trójfazowej konstrukcji historiozoficznej. Z kolei u Kanta brak obecnego w myśli Rousseau i też Schillera przekonania o apokaliptycznym kryzysie człowieka w świecie nowoczesnym.

Bez teleologicznego scalenia w powyższej konstrukcji wszystkie kluczowe momenty projektów emancypacyjnych Rousseau tracą swą konieczną więź: emancypacyjna racjonalność zostaje oderwana od historii, historia zaś od racjonalności: pierwsza wisi niejako w powietrzu, druga zostaje skazana na swą inercyjną, bezproduktywną faktyczność.

Z kolei z niewiarą Rousseau w teleologicznie scaloną historię, z porażką jego projektów emancypacyjnych i z odrzuceniem wiary w uniwersalny historiozoficznie charakter jakichkolwiek pozytywnych rozwiązań wiązały się ściśle jego trzy korelatywne przekonania, świadczące zarazem o eksperymentalnym charakterze jego projektów emancypacyjnych. Przekonanie o otwartej, związanej z wolnością strukturze istnienia ludzkiego – „Nie wiemy, czym natura nasza pozwala nam być; nikt z nas nie zmierzył odległości, jaka może istnieć między człowiekiem a człowiekiem” (E, I, 46). Następnie przekonanie o historycznej różnorodności świata ludzkiego, związa-

nej częściowo z różnicami geograficzno-środowiskowymi (-klimatycznymi). Zgodnie z tym przekonaniem Rousseau nie czyni podmiotem umowy społecznej ludzkości jako całości, lecz – uwzględniając specyfikę warunków historycznych – poszczególne państwa i narody. Istnieje więc jedna wola powszechna, ale warunki te modyfikują jej konkretne zastosowanie (uwzględnia je właśnie wielki ustawodawca) i określają typy rządów, które wraz z nimi zmieniają się i degenerują – i tak Rousseau wskazuje np. na zależność między rodzajem rządu a wielkością i demografią kraju (zob. E, II, 378, 380–381). Podobnie rzecz się ma z religią – choć Rousseau uznaje, że „gdyby słuchano tylko tego, co Bóg naprawdę mówi sercom ludzkim, na ziemi byłaby tylko jedna religia”, to jednak przeczy potrzebie „jednolitego kultu [...]”. Nie utożsamiamy praktyk religijnych z religią samą; ważne jest, by „kult serca”, „kult wewnętrzny” stanowił jądro „kultu zewnętrznego”, a reszta, ów ostatni, jest właśnie sprawą okoliczności i uwarunkowań geograficzno-historycznych (E, II, 131, też 151–155)²⁵. Porządek serca, „świat idealny”, nigdy więc nie może wyrazić się w pełni w świecie zewnętrznym, z natury swej zróżnicowanym, zmiennym, podatnym na przypadek.

I wreszcie decydujące, jak się wydaje, w pesymizmie Rousseau przekonanie o destrukcyjnej wobec wszelkich form istnienia sile czasu i jego nieodwracalności. Rousseau czerpie je nie tylko z tradycji chrześcijańskiej, z francuskiego augustynizmu, lecz przede wszystkim właśnie z obecnego u większości myślicieli oświeceniowych rozumienia historii jako ciągłej zmiany, której rytm wyznaczają wzrost i upadek. Przemijanie czasu jest przemijaniem

²⁵ Rousseau, nawiązujący do Montaigne’a, ma głęboką świadomość kulturowo-historycznych uwarunkowań religii i rozumienia objawienia, zob. E, II, 132, przypis, też E, II, 137–147.

czasu historycznego. Bliski Rousseau, do czasu, Diderot pisał: „wszystko podlega ciągłej zmianie”, „Wszystkie rzeczy zmieniają się, wszystkie rzeczy przemijają, i tylko całość pozostaje”²⁶. Myśl tę Rousseau z całą siłą wyraża w *Przechadzkach*: „Wszystko na ziemi jest w stanie ustawicznej płynności. Nic nie zachowuje stałego i ustalonego kształtu, a i nasze skłonności, którymi darzymy rzeczy zewnętrzne, mijają i zmieniają się wraz z nami” (PSM, 95). Spełnienie w czasie nie jest możliwe, czas uniemożliwia osiągnięcie szczęścia: „Szczęście jest stanem trwałym, który nie wydaje się stworzony dla człowieka na tym padole: na ziemi wszystko jest w ciągłej płynności, która nie pozwala, żeby cokolwiek przyjęło stałą formę. Wszystko wokół nas się zmienia, my sami się zmieniamy i nikt nie może być pewny, że jutro będzie kochał to, co kocha dzisiaj” (PSM, 148). Pamiętamy, że szczęście jest dla Rousseau stanem negatywnym, dominuje cierpienie i ból. Uznając, że „szczęście jest stanem trwałym, a człowiek istotą zbyt zmienną, aby mogła istnieć zgodność między nimi” (PSM/Sz, 172), Rousseau nie ma więc na myśli wyłącznie wyobcowanych stosunków społecznych, konkretnych, historycznych form społecznej egzystencji człowieka, lecz samą jego niezmienną kondycję po opuszczeniu natury²⁷, a także może i kondycję człowieka w ogóle, również w stanie natury, skoro i w nim nie oparła się ona

²⁶ Za: H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 198.

²⁷ „Począwszy od swych najwcześniejszych tekstów, [Rousseau] identyfikuje problematykę czasowości i używa jej do wyrażenia swych najgłębszych podejrzeń wobec jakiegokolwiek formy cywilizowanego życia”, J.F. Dienstag, *Pessimism, Philosophy, Ethics, Spirit*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006, s. 52; zob. cały rozdz. 2, w którym Dienstag zestawia i porównuje pesymizm Rousseau i Leopardiego, s. 51–83.

upływowi czasu. Czasu, w który człowiek upadł w następstwie wyjścia ze stanu natury, nie da się zatrzymać i odwrócić, Rousseau uznaje go – tak jak warunkującą możliwość jego doświadczenia refleksję – za nieodwracalny, pomijając krótkie trwanie człowieka. Czwartą księgę *Emila* zaczyna elegijną konstatacją: „Jakże szybko przemijamy na ziemi”, i dodaje: „wszystko na ziemi jest przejściowe” (E, II, 5, 349). Wraz z wyjściem ze stanu natury, mocą czasu człowiek został naznaczony skazą, której sam czas już nie zatrze. Emancypacyjne pomysły Rousseau były niewątpliwie próbą jego zatrzymania, cofnięcia jego niszczycielskich efektów, jednakże chybiają: „Tak więc wszystkie nasze plany szczęścia w tym życiu są tylko złudzeniami” (PSM, 148). Czas unicestwia możliwe pozytywne efekty doskonalenia. W myśli Rousseau istnieje więc napięcie między fatalną siłą czasu a założoną w istnieniu ludzkim możliwością doskonalenia się i postępu. Czas uniemożliwia wiarę w nieskończone doskonalenie, właściwą myśli Kanta czy romantyków. I na szczęście – zdaje się mówić Rousseau: zakładałoby ono wzrastanie w nieskończoność władz ludzkich – a tym samym odtwarzanie fatalnej dynamiki prowadzącej do nierównowagi między pragnieniami i zdolnościami ich zaspokojenia – te zaś prowadziłyby do „wznoszenia się ponad granice człowieczeństwa [...], rozszerzając zakres swoich możliwości, [...] granice sił” (E, I, 72)²⁸. Człowiek nigdy nie osiągnie szczęścia, nie znie- sie zależności od innych, nie przywróci utraconej równowagi „pomiędzy naszymi pożądaniem i naszą możliwością”.

²⁸ Echa tego poglądu można znaleźć w Schillera analizie przeciwstawionego realizmowi, zwyrodniałego idealizmu, F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, przeł. I. Krońska, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. 1, red. S. Kaszyński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 283–291.

Istniejąc w czasie, zawsze będzie istniał poza sobą, zawsze w mniejszym lub większym stopniu „nie istniejemy tam, gdzie jesteśmy; istniejemy tam właśnie, gdzie nas nie ma” (E, I, 75).

Przekonanie o niszczycielskiej sile czasu obecne jest jednak nie tylko i nie dopiero w *Przechadzkach*, lecz niemal we wszystkich tekstach Rousseau, również w *Umowie społecznej* i właśnie w *Emilu*, w których zarysowuje on swoje pomysły o zatrzymaniu i odwróceniu czasu dotychczasowej historii w wymiarze politycznym i w wymiarze jednostkowym. W *Umowie* (w rozdz. XI cz. III pt. *O śmierci ciała politycznego*) leży ona według Rousseau u podstaw „naturalnej i nieuniknionej tendencji rządów najlepiej ustanowionych” (US, 106), gdyż każdy, i, szerzej: każde „dzieło człowiecze”, i w tym twór polityczny, podlega nieuchronności czasu, nie posiada „trwałości, która nie jest udziałem rzeczy ludzkiej”. Dlatego też „Ciało polityczne, podobnie jak ciało człowieka, zaczyna umierać od samego urodzenia i nosi w sobie przyczyny swego zniszczenia. Lecz jedno i drugie może mieć konstytucję słabszą lub silniejszą, zdolną do zapewnienia mu dłuższego lub krótszego życia” (US, 106). W zależności od warunków oraz „sztuki” możemy uczynić je mniej lub bardziej doskonałym, nadać mu mniej lub bardziej trwałą postać, zmieniać je na lepsze (zwłaszcza w wypadku młodych organizmów), lub powstrzymać upadek (w wypadku upadających), zgodnie z przekonaniem, że miarą wartości tworów historycznych jest stopień oddalenia od natury (E, II, 161, 386)²⁹ – lecz nigdy nie uczynimy go „wiecznym” i nieśmiertelnym³⁰, prędzej

²⁹ „[...] starożytni żyjąc od nas wcześniej stali bliżej natury”, E, II, 202.

³⁰ Rousseau nawiązuje tu do Machiavellego, który jednak nieuchronność upadku wiąże z przednowoczesną kosmologią

czy później dynamika wewnętrznych zmian i konflikty doprowadzą go do zguby, prędzej czy później skazane jest na upadek, od początku nosząc w sobie własny rozkład, jak w wypadku Sparty i Rzymu³¹. W *Umowie* wpływ czasu relatywizuje zatem wartość przedstawionego przez Rousseau idealnego projektu ustroju republikańskiego, Rousseau nadaje mu wartość ograniczoną i historyczną, nie jest on ostateczny³². Nawiązując poglądem o destrukcyjnej sile czasu do doktryn dekadencji³³, Rousseau odchodzi od

i czasem cyklicznym (w teorii politycznej obecnym u Platona i Arystotelesa), nie zaś z czasem linearnym; stąd różnica między pesymizmem Rousseau a fatalizmem Machiavellego, H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 74, przypis 20.

³¹ Tę historyczną analogię często rozwijano w oświeceniu, w kontekście koncepcji dekadencji.

³² Zob. J.F. Dienstag, *Pessimism ...*, s. 74–75. Dienstag przywołuje interpretacje podkreślające, że w *Umowie społecznej* wola powszechna ma sens czasowy, istnieje w czasie teraźniejszym, zagrożona egoizmem, ale i właśnie czasem (*ibidem*, s. 74, przypis 19). „Historiozoficzny pesymizm” odnotowuje też, w kontekście politycznym, Baczeko, odnosząc go do „nieuchronności upadku wszelkiego ideału społecznego w konfrontacji z «biegiem czasu i rzeczy», z historią, która deprawuje od wewnątrz każdą, najbardziej doskonałą społeczność”, B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 611, zob. s. 699–701.

³³ Chodzi o myślicieli wrażliwych właśnie na zmianę historyczną i dekadencję: Monteskiusz, Caraccioli, Marmontel, Grimm, Fréron, Condillac, d’Alembert, „cesarstwa, tak jak ludzie, mają swój wzrost, upadek i śmierć”, *Eloge de Montesquieu*, w *Oeuvres de d’Alembert*, III, 448, za: H. Vyverberg, *Historical Pessimism ...*, s. 141, zob. s. 139–142. Przekonanie o dekadencji, nieuchronnym zepsucia ustrojów i form politycznych rozwijał Monteskiusz, też Mirabeau, d’Alembert, zob. *ibidem*, s. 142–145. Baczeko przekonanie to odnosi do myśli Platona i do dzieła Monteskiusza o *Wielkości i upadku Rzymian*, zob. B. Baczeko, *Rousseau ...*,

oświeceniowych, uniwersalistycznych projektów utopijnych³⁴. Jego własne projekty nie mają więc utopijnego charakteru, są eksperymentem, za pomocą którego, w określonych warunkach bada on możliwość urzeczywistnienia dążeń emancypacyjnych, zderzając ideał z rzeczywistością, z jej różnorodnością i zmiennością. Rousseau nie jest doktrynerem.

Sile czasu nie jest w stanie, jak wiemy, oprzeć się również miłość, to „najwyższe szczęście życia” (E, II, 178). Narusza ona zarysowany w *Emilu* idealny model wychowania, poprzez które wychowawca przekształca „naturalny popęd w poszukiwanie idealnego obiektu erotycznego”, w miłość samego ideału³⁵. Dopóki Emil żyje na uboczu społeczeństwa, pod opieką wychowawcy, jest odporny na szkodliwy wpływ społeczeństwa i na upływ czasu. Wchodząc w rzeczywisty świat, doświadcza – jak później sam Rousseau w *Przechadzkach* – porażki, niemożności osiągnięcia szczęścia związanej z realiami świata³⁶. Dotyczy to również miłości Emila i Zofii, relacja między nimi nie opiera się sile czasu, potwierdzając słowa wychowawcy z okresu edukacji miłosnej Emila, uznające miłość do kobiety za iluzję. Również Eros nie przynosi na ziemi spełnienia.

Ani projekty polityczne i wychowawcze, ani dążenia miłosne nie są w stanie wymknąć się upływowi czasu. Jeśli w *Emilu* i w *Umowie* Rousseau chce, w poszukiwaniu

s. 701, przypis. Biologiczna metafora występuje również u Bayle’a w odniesieniu do życia religii, twórców politycznych, H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 38.

³⁴ B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 698.

³⁵ S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2002, s. 52, zob. s. 51–52.

³⁶ J.F. Dienstag, *Pessimism...*, s. 75.

wolności, zabezpieczyć się przed bezlitosnym upływem czasu, to w *Przechadzkach* daremnie usiłuje się mu wymknąć w poszukiwaniu swego jednostkowego szczęścia³⁷. Nie oznacza to jednak, takie przekonanie można znaleźć u Rousseau, że ludzkie usiłowania nie są warte dążeń i realizacji. Jeśli ostateczne szczęście jest niedostępne, z istoty swej nie do pogodzenia z czasem, a „Losem człowieka jest nieustanne cierpienie” (E, I, 24), to pomimo tego wolność, zarówno jednostkowa, jak i polityczna, jest warta ciągłego wysiłku i osiągalna, choćby na chwilę. Niczym nie zagwarantowana, wymaga każdorazowo wglądu w okoliczności, warunki jej realizacji, nad którymi mamy „częściową i czasową kontrolę”³⁸.

Uznanie niszczyielskiej, uwolnionej przez wyjście z natury siły czasu komplikuje również centralną tezę Rousseau – przekonanie o upadku ludzkości. Z jednej strony czas niszczy nieodwołalnie ludzkość – upadek, regres ludzkości jest jednorazowy, nie tworzy kolejnego cyklu. Z drugiej upadek może być kresem cyklu, prowadząc do kolejnego cyklu; tego poglądu u Rousseau jednak nie znajdziemy.

Optymizm zatem czy pesymizm? Rousseau przeciwstawia się naiwnemu optymizmowi historycznemu szukającemu gwarancji postępu i doskonalenia się w racjonalnej strukturze świata, historii czy rozumie ludzkim. Nie popada jednak w paraliżujący pesymizm, który czyniłby beznadziejną próbę przeciwstawienia się złu. Dowodem tego jest jego radykalna krytyka świata współczesnego, zaangażowanie filozoficzne w walkę o zmianę świata, a zatem próby przedstawienia pozytywnych rozwiązań emancypacyjnych. Rousseau nie wierzył jednak w możliwość ostatecznej

³⁷ *Ibidem*, s. 76, 78, 79.

³⁸ *Ibidem*, s. 76.

poprawy sytuacji człowieka. Wbrew Henry'emu Vyverbergowi, nie „śnił o postępie jako niemal nieuniknionym rozwinięciu naturalnej dobroci, raz uwolnionym. Diderot nie był tak optymistyczny”. Do Rousseau odnosiłoby się raczej to, co Vyverberg pisze właśnie o Diderocie: „cnota, rozstrzygnięta Diderot, nie jest rezultatem łatwego uwolnienia ludzkiego dobra, lecz jest owocem świadomego i bolesnego wysiłku”³⁹. Silnym wsparciem dla prób aktywnego wpływania na przyszłość człowieka było natomiast dla Rousseau założenie o naturalnej dobroci człowieka i jego integralnej, niezbywalnej wolności (poglądy Diderota, i nie tylko, nie były w tym względzie jednoznaczne). Właśnie dlatego, pomimo przekonania o destrukcyjnym działaniu czasu, Rousseau sądził, że należy angażować się w bieg rzeczy ludzkich, snuć plany i projekty naprawy jednostki i społeczeństwa, eksperymentować czy nawet marzyć. Jeśli jednak Diderot, jak i inni, był przekonany, że epoka oświecenia jest epoką wzrostu i ogólnego, choć niepewnego, postępu, i wobec tego rozważał, jak zapobiec możliwemu regresowi, to Rousseau raczej rozważał, jak powstrzymać regres faktyczny, przezwyciężyć upadek, by dopiero wówczas uczynić możliwym wyjście naprzeciw lepszej przyszłości i móc realizować projekt autentycznego oświecenia. Nie przewidział rewolucji francuskiej i jej następstw, czyniącej z niego i z *philosophes*, a przede wszystkim z Woltera, swych ideowych prekursorów⁴⁰, choć jasnowzrocznie pisał: „Zbliżamy się do stanu przemowlomowego i do wieku rewolucji. Kto może cię upewnić,

³⁹ H. Vyverberg, *Historical Pessimism...*, s. 196.

⁴⁰ Zob. J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York 2001, s. 714–718.

czym wówczas będziesz” (E, I, 240). Tak czy inaczej, Rousseau jest przekonany, że tak jak jednostka, tak i „ludzkość, jak i wszystko, miała swój początek i będzie miała kres” (E, II, 256).

Wszystko się jednak zmienia wraz z decyzją zerwania więzi z ludzkością i z historią – a więc z porzuceniem projektów emancypacyjnych – na rzecz samotniczego poszukiwania szczęścia w kontemplacyjno-marzycielskiej symbiozie z naturą.

ZAKOŃCZENIE

Cała myśl Rousseau organizuje się wokół dwóch zasadniczych kwestii: diagnozy oświecenia i projektów emancypacyjnych. W ramach diagnozy Rousseau rozpoznaje dialektykę oświecenia, ukazuje rozmijanie się ideałów oświecenia i oświeceniowej rzeczywistości, która ideałom tym zaprzecza, prowadząc do uniwersalnego wyobcowania człowieka; diagnozą tą przywraca oświeceniu jego krytyczną samowiedzę jako epoki wczesnej nowoczesności. Miarą wyobcowania człowieka nowoczesnego Rousseau czyni podporządkowanie go systemowi zależności społecznych (ekonomicznych i egzystencjalnych, symbolizowanych przez uspołeczniające spojrzenie innego), które wywłaszcza go z jego sił osobowych, pozbawia zdolności do ustanowienia własnej autonomii i swobodnego samookreślenia się i tym samym uniemożliwia jego istnienie autentyczne, mierzone niezależnością i rozumiane jako „bycie sobą”. W ten sposób Rousseau po raz pierwszy przedefiniowuje w duchu nowoczesnym rozumienie wolności i wprowadza kluczowe dla normatywnego samookreślenia się nowoczesności ideały autonomii, swobody jednostkowej ekspresji, i mierzonej nimi autentyczności człowieka jako fundamentalnej zasady jego istnienia i podstawy jego relacji ze światem. Tyimi nowoczesnymi ideałami doprowadza do kresu nowożytny procesy indywidualizacji wyrażające się w upodmiotowieniu istnienia jednostki, a zarazem dostarcza oświeceniu zrewidowanych

założeń umożliwiających realizację jego idei wolnościowo-egalitarnych (wolności, równości, braterstwa).

Zdefiniowawszy w ten sposób filozoficzny, nowoczesny horyzont samowiedzy oświecenia, Rousseau przedstawia projekty emancypacyjne zogniskowane wokół próby przywrócenia człowiekowi, już w warunkach historycznych procesów uspołecznienia, autonomii a tym samym zniesienia wyobcowujących go zależności. Projekty te mają więc urzeczywistnić naturę w ustanawiającej porządek sztuczności historii, w jej obrębie i jej środkami, pomimo uznania jej za skażoną złem. Zarówno w ich wymiarze politycznym, jak i indywidualnym kończą się one porażką, skoro, wprost jej nie oznajmiając, Rousseau projekty te porzuca na rzecz perspektywy quasi-mistycznej jedności z naturą. Porażka ta polegałaby na dialektycznym obróceniu się niezależności jednostki w jej systemową zależność, zarazem potwierdzałaby kryzysową strukturę świata nowoczesnego, wpisując projekty emancypacyjne w ruch określającej ją dialektyki oświecenia. W wypadku projektu politycznego porażka oznaczałaby zaprzeczenie jego indywidualistycznych podstaw: ugruntowana w moralno-politycznej autonomii jednostek i pomyślana jako urzeczywistnienie wspólnoty antycznej w warunkach nowoczesnego indywidualizmu umowa społeczna powołuje – opartą na ucieleśniającej moralną wolę jednostek woli powszechnej – całość polityczną, państwo totalne, które znosi jednostki w ich konkretno-indywidualnym istnieniu i podporządkowuje je swym regulacjom i swej kontroli, czyniąc je w pełni zależnymi od siebie. W wypadku projektu edukacyjnego, polegającego na wychowaniu jednostki do autonomii, kończy się on klęską, ponieważ wychowanie oparte zostaje na systemie ukrytych zależności, czyli maskowanych zależnościami naturalnymi zależności od uspołecznionego

wychowawcy, prowadząc do uzależnienia wychowanka (Emila) i duchowej kontroli nad jego egzystencją. Projekty emancypacyjne odtwarzają więc wyobcowujące jednostki zależności, którą miały znieść, wytwarzając ideologiczno-opresyjne pozory wolności i niezależności. Myśl Rousseau wymyka się jego intencji, intencja ta wyobcowuje się w jego dziele, tak jak właściwe mu obsesyjne pragnienie niezależności wyobcowuje się jego życiu, któremu dzieło towarzyszyło niczym cień. Konstytuująca je dialektyka niezależności i zależności obejmuje całą emancypacyjną myśl Rousseau, infekuje jego teorię polityczną, teorię wychowania i teorię religii. Wpisuje jego emancypacyjne dzieło i życie w odsłanianą i diagnozowaną przezeń dialektykę oświecenia, a tym samym w demaskowane przezeń oświeceniowe uniwersum pozorów, które, czyniąc świat całkowicie nieprzejrzystym, destabilizuje w swej symulacyjnej sile tożsamość jego dzieła. Rousseau może się czuć zdezorientowany i zagubiony, rzeczywistość staje się dlań nieprzejrzysta i dwuznaczna, popada w chaos, w kategoriach którego opisywał świat oświeceniowy. Na początku *Przechadzek*, gdy określa motywujący je punkt wyjścia, stwierdza wprost: „Wyrwany w niepojęty dla mnie sposób z ładu rzeczy, ujrzałem, iż pogrążam się w chaosie, w którym nic już zgoła nie postrzegam, a im bardziej zastanawiam się nad swoją obecną sytuacją, tym mniej pojmuję, gdzie jestem” (PSM, 25). Nie wie, co jest prawdą, a co fałszem, pozorem i rzeczywistością, nie potrafi odróżnić zjawisk alienacyjnych i dezalienacyjnych – „poświęcić pozór dla rzeczywistości” (W, II, 131). Potępia refleksję, ale i ją odrzuca, raz uznaje związane z nią nauki i sztuki za zło, a raz za siły emancypacyjnie produktywne. Uwalniając emancypacyjny potencjał refleksji dialektyka historii przechodzi w dialektykę czyniącą ją siłą zniewolenia. Dezorientacja

teoretyczna dotyka natury, historii i ich relacji. Natura raz jest całkowicie dobra, a wyjście z niej normatywnie nieuzasadnione, a raz naznaczona brakiem, wyjście to usprawiedliwiającym i czyniącym powinnością i powołaniem ludzkości. W obu wypadkach oderwana od niej i wytwarzająca zło historia nie jest w stanie wpisać jej w swój ruch, by przekształcić ją w konkretny, dający się urzeczywistnić ideał. Niewątpliwie, gdy w odniesieniu do pierwszego Rousseau powiada, że „natura nie mówi, jak zwalczać zło” (E, II, 350), wówczas nie chodzi mu tylko – co zapewne było zgodne z jego intencją – o techniczną (nie)możliwość zastosowania zaczerpniętego z niej ideału do rzeczywistości, do niej nie przystającego, lecz o istotę tej niemożliwości – o sam abstrakcyjny charakter ideału, czyniący go normatywnie bezsilnym wobec zła historii. W drugim wypadku Rousseau – wbrew, *avant la lettre*, Kantowi – nie wierzy, by na „dnie” historii, w otchłani zła, można było przekształcić genetycznie skażoną refleksję w siłę i nośnik dobra, a więc – negatywność historii w jej pozytywność. Można wręcz powiedzieć, że jeśli Rousseau bliski był sformułowania trójfazowej historiozofii nowoczesności, to finalnie w krzywym lustrze jego myśli przekształca się ona w czarną historiozofię (zła), w odwróconą ideę *felix culpa*: produktywna dialektyka historii przekształcająca refleksję w zasadę dobra przechodzi w dialektykę, która dobro przekształca we własny pozór – w siłę napędową zła historii.

Nigdy nie będziemy pewni, w jakim stopniu Rousseau rozpoznał przenikającą jego dojrzałe, emancypacyjne dzieło dialektykę historii i jej symulacyjne efekty, choć uznaje, że za pomocą środków i zasobów historii jej zła nie sposób przewyciężyć, że w jej obrębie nie sposób przywrócić jednostce autonomii, tak jak ją rygorystycznie zdefiniował. Wiemy natomiast, że dzieło swe przerwał,

że go nie kontynuował, nie podjął na nowo, nie rozwijał go, nie modyfikował i nie udoskonalał. Po prostu je porzucił, zwracając się – poza dziełem tym, społeczeństwem i historią – ku niezapośredniczonej doświadczeniem historycznym naturze. Dostrzegamy natomiast, że jego naznaczone doświadczeniem patologicznym dzieło autobiograficzne zwrot ten uzasadnia, stanowi bowiem odpowiedź na zasadnicze trudności jego myśli, gdyż w dyskursie osobistym, przeżytym, ujawnia momenty i przesłanki alienacyjnej dialektyki historii, zwrot ów motywujące. Istnieje więc teoretycznie wiarygodny związek między nim i porażką projektów emancypacyjnych. Rousseau wyciąga krytyczne konsekwencje i ostateczne konkluzje z obecnych w „świadomym” dziele przesłanek i pytań wyjaśniających autobiograficzną odpowiedź. Wprost ukazywał problematyczność wielu podstawowych założeń swych pomysłów, niektórych ich trudności i sprzeczności, stojących niewątpliwie za jego, zaznaczającymi się od samego początku rozwoju jego myśli wahaniem, za oscylowaniem między różnymi pozycjami i za licznymi kontradiktorycznymi wypowiedziami. Problematyczne stały się przede wszystkim fundamentalne założenia jego myśli dotyczące zarówno statusu natury i jej miejsca w ładzie metafizycznym, początku historii i jej końca oraz prób emancypacyjnego wyjścia poza jej horyzont. W pierwszym wypadku – przejścia od stanu natury do stanu społecznego, od tego, co naturalne, do tego co sztuczne. Jeśli w odniesieniu do języka Rousseau wprost i z całym teoretycznym dramatyзмом artykułował niemożliwość wyjaśnienia jego powstania, to trudno przyjąć, by trudności tej nie uogólnił i nie odniósł jej do samego początku historii i całości procesu uspołecznienia. Stąd też wahania i jawnie sprzeczne wypowiedzi w kwestii przyznania człowiekowi

wolnej woli w stanie natury, a przede wszystkim uznanie opisu stanu natury w całej jego ostatecznej nieokreśloności i nierozstrzygalności – z racji usytuowania między łaodem metafizycznym a historią – za konstrukt deskryptywno-hipotetyczny i przypisanie mu funkcji krytyczno-normatywnej. Wspomnijmy też o chwiejnym, określonym przez „prawdopodobieństwo”, statusie deistycznej metafizyki Rousseau. W drugim wypadku chodzi o przesłanki emancypacji, przede wszystkim o refleksyjność. Raz jest ona, jako wytwór społecznienia, genetycznie skażona jego złem i związana z instrumentalną racjonalnością egoizmu, raz zaś staje się podstawą autonomii człowieka, a tym samym projektów emancypacyjnych. Rousseau świadom jest następnie wprost wyartykułowanej przezeń trudności określenia warunków możliwości realizacji projektu pedagogicznego, gdy zadaje pytanie o status wychowawcy; pytanie to strukturalnie odnosi się również do projektu politycznego. Świadom tych problemów, ucieka się do teoretyczno-retorycznej figury wielkiego ustawodawcy czy wychowawcy, również do kategorii cudu, mającej przykryć trudności praktycznego uwierzytelnienia obu konstrukcji emancypacyjnych.

Można więc powiedzieć, że w „świadomym” dziele Rousseau od samego jego początku istnieją dwie równoległe i interferujące ze sobą logiki. Pierwsza jest logiką spokojnego dyskursu, przemilczanych trudności, wiary w teoretyczną i emancypacyjną moc projektów, jest to logika relatywnego optymizmu i nadziei. Choć Rousseau ujawnia wadliwe założenia oświecenia pod kątem możliwości realizacji ideałów oświeceniowych, i w tym względzie jego myśl jest nowoczesna, to jest oświeceniowa w tej mierze, w jakiej porusza się, pomimo zasadniczych różnic, w koleinach właściwej oświeceniu wiary w mniej lub

bardziej pewny postęp. Pomimo tezy o zerwaniu między historią i naturą, Rousseau podkreśla ich pewną ciągłość, naturę traktuje na serio, jako twarde, normatywno-emanypacyjne odniesienie – w naturze zawarta jest idea doskonalenia się, stanowi ona wzorzec, a emancypacja z historii wykorzystuje jej zasoby, by za ich pomocą urzeczywistnić w historii naturę, natomiast atrybuty natury, w historii stłumione, zarazem służą dziełu zbawienia.

Druga jest podziemną logiką myśli Rousseau, logiką nieciągłości, zerwań, jest to logika teoretycznej niepewności, wątplenia oraz nasilającego się pesymizmu historycznego, a także, jeśli wziąć pod uwagę racjonalistyczny optymizm oświecenia – realizmu. To ona od samego początku wprowadza niepokój do dzieła Rousseau, dezorientuje go, problematyzuje jego założenia, zmusza do ujawnienia trudności i sprzeczności, żywi się nimi. Dynamizując je, skupiając je i wprawiając je wszystkie w ruch, logika ta podważa oficjalny dyskurs Rousseau, odnosi do niego samego ujawnioną przezeń i zastosowaną do opisu oświecenia dialektykę. Logika ta wyrasta z mniej lub bardziej uświadamianego sobie przez Rousseau przekonania, że zerwanie między historią i naturą, niemożliwość wyrowadzenia pierwszej z drugiej oznacza, że natura stała się abstrakcyjnym, wieloznacznym i nie wiążącym treściowo konstruktem, że zatem jest ona modelem hipotetyczno-normatywnym, że ma sens wyłącznie negatywny i zostaje wessana w historię wyłącznie jako krytyczna, abstrakcyjna miara jej oskarżenia. Natomiast historia, odcumowawszy i oderwawszy się od natury, porusza się własnym torem, rządzi się własną logiką, logiką upadku, zostaje całkowicie skażona złem, z którego w jej obrębie nie ma już wyjścia. Ożywiana niewiarą w historię, logika problematyzacji znosi, wyznaczające w jej obrębie pole możliwych wyborów

emancypacyjnych, opozycje przemocy czy rewolucji i pokoju, jednostki i społeczeństwa; w obrębie historii wyrażały one przemoc społeczeństwa. W tej perspektywie ład metafizyczny, który miał być wsparciem dla natury i niejako stabilizować dryf historii, przestaje być dla niej odniesieniem, wyparowuje wraz z Bogiem z horyzontu myśli Rousseau. Wyrwana z ładu metafizycznego, historia traci odniesienie do natury, jej początek i koniec są nieokreślone, pochłania ona projekty utopijne, uwięzione w jej dialektyce i pozbawione normatywnego uzasadnienia. Rousseau uświadamia sobie bowiem, że konstruowane przezeń ideały racjonalne nie mogły mieć oparcia ani w historii, ani też w samej, znikającej teraz naturze, że czerpał je niejako z nicości. Idealizm niemiecki będzie usiłował, począwszy od Kanta, uprawomocnić je w metafizycznej, zarysowującej się już *implicite* w myśli Rousseau strukturze historii.

Pozbawiając projekty Rousseau ich pewnego, teoretyczno-normatywnego oparcia, logika problematyzacji znosi ich twardy, teoretyczny charakter, poddaje je wątpieniu, czyni przedmiotem poszukiwań i przekształca w eksperymenty konstruowane świadomie jako hipotetyczne, oparte na uznanych za prowizoryczne podstawach. I w tym względzie Rousseau jest myślicielem nowoczesnym, nie tylko daje oświeceniowi jego nowoczesną, krytyczną samoświadomość, lecz, świadom relatywności myślenia racjonalnego, którego abstrakcja skrywa konkret egoizmu i panowania, swej myśli teoretycznej nadaje formę eksperymentalną, hipotetyczną (deskryptywnie i normatywnie). Logika problematyzacji czyni z Rousseau-myśliciela racjonalnego czy konstruktywnego sceptyka, który, wychodząc od niepodlegającego wątpieniu, moralnego *cogito*, sumienia, przeciwstawia się negatywnemu, destruktywnemu sceptycyzmowi oświecenia. Jeśli więc w swym racjonalistycznym

dogmatyzmie, w swym usiłowaniu tworzenia systemów oświecenie stawalo się coraz bardziej sceptyczne, to zwracający się przeciwko jego relatywizmowi Rousseau ustanawia swój „system”; od słowa tego bynajmniej nie stronił: „dumałem nad swoim wielkim systemem: (W, II, 116–117). Wszelako jest to system eksperymentalny.

Zgodnie z – przypominającą Nietzscheańską *Intellektuelle Redlichkeit* – deklaracją Rousseau: „Widzę, że jeśli przyjdzie mi się bronić, to bez skrupułów wyciągnę z moich zasad wszystkie konsekwencje”¹, logika problematyzacji wyzwała ostatecznie autodestrukcyjną dynamikę jego myśli, rozsądza jej emancypacyjny horyzont i wyprowadza ją poza nią samą. Doprowadzona do swego końca, dostarcza przesłanek pozwalających zrozumieć przejście czy raczej gwałtowny przeskok od dyskursu teoretyczno-eksperymentalnego do dyskursu autobiograficznego, a zatem nadać teoretyczno-symboliczną wartość rozwijającemu się w cieniu obłędu doświadczeniu osobistemu, uczynić, na tym intensywnym styku biografii i dzieła, jego przeżycia inteligibilnymi. Dokonany ponad historią i ludzkością samotniczy zwrot ku naturze można uznać za odejście od ducha racjonalnego eksperymentowania, za pogrążenie się wreszcie w niczym nieupośrednionym marzeniu, które jednak, jeśli uwzględnić jego retroaktywną i reaktywną – eskapistyczną naturę, można, potraktować jako kolejny nowoczesny eksperyment. Zresztą w samych *Przechadzkach* Rousseau eksplorację świata marzeń nazywa „doświadczeniem” na wzór doświadczeń fizyków (PSM, 32–33, w oryginale „operations que font les

¹ Za: R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 62; list Rousseau do Abbé Raynala, wydawcy *Mercure de France*.

physiciens”), i też w odniesieniu do *Prób* Montaigne’a. Postawę eksperymentalną, zbieżną z duchem rozwijającego się przyrodoznawstwa, można odnieść do całego życia Rousseau i jego dojrzałego dzieła. Swój ostateczny wzorzec miała ona w doświadczeniu historii ludzkiej jako eksperymentu metafizyczno-antropologicznego.

Wypada się więc zgodzić ze Spaemannem, gdy uznaje, że „Rousseau dostarczył modeli prawie wszystkich możliwych stanowisk nowoczesnej egzystencji”². Własnymi wyborami i wielością tych stanowisk Rousseau reprezentuje więc „nowoczesną subiektywność”³ wobec rodzącej się nowoczesności, z jej niepokojami i poszukiwaniami. Z jednej strony, w krytycznej perspektywie dialektyki oświecenia diagnozuje procesy narodzin nowoczesnego kapitalizmu z właściwymi mu procesami modernizacji i odczarowania świata, postępującej integracji społecznej, i, opisując ich społeczne oraz egzystencjalne konsekwencje, wprowadza pojęcia alienacji, zależności, ukazuje tychże różne typy i ich systemowy charakter, analizuje nowoczesne formy panowania i zniewolenia – ujarzmiania – jednostek, kulturowe, społeczne oraz polityczne. Z drugiej strony, w kontekście powyższych zjawisk i procesów, opisuje narodziny nowoczesnej subiektywności jako dialektycznego *pendant* i korelatu anonimowych, wyobcowujących się z pola jej doświadczenia świata procesów nowoczesności; przedstawia więc – samemu stając się egzemplaryczną figurą nowoczesnej indywidualności – podmiotowy, „liryczny” kosmos subiektywności ludzkiej w jej separującej ją od świata i eksplorowanej przez nią wrażliwości, w jej konstytuowanych przez przymus refleksyjnego samoodniesienia,

² *Ibidem*, s. 137.

³ *Ibidem*, s. 12.

swoistych, indywidualnych przeżyciach, postawach i doświadczeniach. Osobliwość filozoficznego dzieła Rousseau polega więc na tym, że tę rodzącą się nowoczesną subiektywność pokazał w całej jej dwuznaczności, w jej autentyzmie (ideały autonomii, wolności i swobodnej, jednostkowej ekspresji, prawa jednostki do „bycia sobą”, opartego na psychologii rozwojowej wychowania bez autorytetu), ale i zarazem w całym jej wyobcowaniu, autentyzm ten niszczącym i uskutecznianym przez procesy cywilizacyjne oraz właściwe im mechanizmy panowania i represyjnego upodmiotowienia jednostki. Na styku doświadczenia jednostkowego i doświadczenia cywilizacyjnego ukazał więc antynomie jej społecznej i politycznej egzystencji (konstytutywne dla nowoczesnej sfery politycznej napięcie między jej indywidualistycznym punktem wyjścia a wychodzącą poza niego próbą ugruntowania całości politycznej), wielość możliwych postaw: „stał się ojcem wszelkich nowoczesnych modernizmów i antymodernizmów: rewolucji i restauracji, liberalnego państwa prawa i populistycznej dyktatury”⁴. Gdy Starobinski konstatuje, że myśl Rousseau „zapowiada równocześnie Hegła i jego antagonistę Kierkegaarda, czyli dwa nurty myśli nowożytnej: marsz rozumu poprzez dzieje wobec tragizmu poszukiwania jednostkowego ocalenia”⁵ – to tym samym wskazuje na dwa wielkie pola nowoczesnego doświadczenia świata: historię i podmiotowość. Tak w myśli oraz życiu Rousseau, jak i w nowoczesnym doświadczeniu świata pozostają one w stałym napięciu, odpowiadającym za cały dramatyzm ludzkich wyborów i samookreśleń w świecie

⁴ *Ibidem*, s. 11.

⁵ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzyłość i przeszkoda*, przeł. S. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000, s. 48.

nowoczesnym. Rousseau wpływa na marksizm (materializm historyczny) oraz przechodzącą też przez Hegla trójfazową historiozofię nowoczesności, ale i zarazem na nowoczesny subiektywizm filozoficzny. Nie chodzi tylko o (ekologiczną) ideę powrotu przeciążonej cywilizacją jednostki do natury, aktualną zwłaszcza dziś, w świecie, w którym – tak jak i w jego dziele – natura ta zaczyna niepokojąco znikać, ale również o konfrontację ludzkiej indywidualności z wielkimi, dialektycznymi strukturami historii. Wyłamując się z horyzontu oświecenia, ale i zarazem w nim jeszcze tkwiąc, myśl Rousseau konstryuuje się właśnie pośród tych napięć, dylematów i wyborów, dlatego też w ich nieprzejrzystej przestrzeni ustanawia ona siebie jako świadomy siebie, ożywiany przez marzenie eksperyment. Innymi słowy, myśl ta w pełni odpowiada swemu przedmiotowi – doświadczeniu rozchwianej nowoczesności.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Baczko B., *Filozofia francuskiego oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 11–100.
- Baczko B., *Hegel a Rousseau*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 101–212.
- Baczko B., *Kształty wolności* [wstęp do:] J.-J. Rousseau, *Przechadzki samotnego myśliciela*, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 5–22.
- Baczko B., *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964.
- Baczko B., *Wolter: zło i ład natury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, t. 20, s. 17–58.
- Banasiak B., *Szkic o „Szkicu” Rousseau*, [w:] J.-J. Rousseau, *Szkic o pochodzeniu języka*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2001, s. 9–34.
- Bayle P., *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, przeł. P. Chmielewski et al. pod kierunkiem K. Kaśkiewicz i A. Grzebińskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Toruń 2014.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, [w:] *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz et al., PWN, Warszawa 1994, s. 178–233.
- Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.
- Cassirer E., *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, przeł. z franc. A. Rink, Dinter, Köln 1998.

- Cassirer E., *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Cassirer E., *Rousseau, Kant, Goethe*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Cassirer E., *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989.
- Cladis M.S., *Tragedy and Theodicy. A Meditation on Rousseau and Moral Evil*, „The Journal of Religion” 1995, nr 2 (75), s. 181–199.
- Constant B., *O wolnościach starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42 (listopad-grudzień), za: <https://docplayer.pl/39554879-Benjamin-constant.html> (dostęp: 23.04.2021).
- Curyło I., *Teodycea – naturodycea – historiodycea*, „Etyka” 1977, nr 15, s. 31–54.
- Dienstag J.F., *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006.
- Douglas R., *Free Will and the Problem of Evil. Reconciling Rousseau's divided Thought*, „History of Political Thought” 2010, nr 4 (31), s. 639–655.
- Filek J., *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996.
- Fontius M., *Von akademischen Preisschriften zu Verfassungsentwürfen – Rousseau Auseinandersetzungen mit der Gesellschaft*, [w:] J.-J. Rousseau, *Kulturkritische und politische Schriften*, 2. Bänden, Hg. M. Fontius, Rütten und Loening, Berlin 1989, s. 5–48.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France (1981–1982)*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Foucault M., *Podmiot i władza*, przeł. J. Zychowicz, „Lewa Noga” 1988, nr 9, s. 174–192.
- Friedrich H., *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978.

- Gagnebin B., Raymond M., *Les Confessions* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. XVI–XLIV.
- Gauthier D., *Rousseau. The Sentiment of Existence*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006.
- Gay P., *Introduction*, [w:] E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 3–30.
- Geyer C.-F., *Das "Jahrhundert der Theodizee"*, „Kant Studien” 1982, t. 73, s. 393–405.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Horkheimer M., *Krytyka rozumu instrumentalnego*, [w:] idem, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekł. przejrz. i posł. opatrzył M.J. Siemek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 1994.
- Hullung M., *Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal*, [w:] *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. P. Riley, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2001, s. 57–77.
- Israel J.I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford University Press, New York 2001.
- Jauss H.R., *Historia literatury jako prowokacja*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1999.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] idem, *Rozprawy z filozofii historii*, przekł. i oprac. T. Kupś et al., Antyk, Kęty 2005, s. 69–80.

- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984.
- Kaśkiewicz K., Grzeliński A., *Wstęp*, [w:] P. Bayle, *Słownik historyczny i krytyczny. Wybór*, przeł. P. Chmielewski et al. pod kierunkiem K. Kaśkiewicz i A. Grzelińskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Toruń 2014, s. 55–66.
- Koselleck R., *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Res Publika, Warszawa 2015.
- Leibniz G.W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, PIW, Warszawa 1964.
- Lewandowski A., *Dialektyka nowoczesnego indywidualizmu na tle metamorfoz tradycji romantycznej. Od Rousseau do Nietzschego*, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/12454> (dostęp: 14.04.2022).
- Mann T., *Filozofia Nietzschego w świetle naszych doświadczeń*, [w:] idem, *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 418–453.
- Marks K., *W kwestii żydowskiej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 420–456.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, [w:] eidem, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962, s. 511–549.
- Marquardt O., *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] idem, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 8–30.
- Mensching G., *Jean Jacques Rousseau. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000.
- Miller J., „*The Abyss of Philosophy*”. *Rousseau's Concept of Freedom*, „*Modern Intellectual History*” 2006, nr 1 (3), s. 95–103.

- Muglioni J.-M., *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Hermann, Paris 2011.
- Neiman S., *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2002.
- Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Mediasat Group, Warszawa 2006.
- Noller J., *Vernünfteln: Kant über die Rationalität des Bösen*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2020, nr 1 (68), s. 28–50.
- Osmont R., *Dialogues* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. XLV–LXXII.
- Pieniążek P., *Autentyzm i symulacja: Rousseau i estetyczna wersja dialektyki oświecenia*, [w:] *Demokracja, tolerancja, oświecenie*, seria Festiwal Filozofii, t. 4, red. B. Banasiak, A. Kucner, P. Wasyluk, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2012, s. 113–126.
- Pieniążek P., *Jean-Jacques Rousseau i kryzys teodycei*, [w:] *Analiza, racjonalność, filozofia religii. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Kleszczowi*, red. J. Maciaszek, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 357–374.
- Pieniążek P., *Jednostka i historia w myśli Rousseau i Kanta*, „Hybris” 2020, nr 51, s. 1–34, <http://www.magazynhybris.com/images/teksty/51/H51.XX.PIENIAZEK.pdf> (dostęp: 7.04.2022).
- Pieniążek P., *Język i drętwa: język u Rousseau i Nietzschego*, [w:] *Nietzsche – muzyka i język*, red. A. Gemel, J. Wroński, seria: Nietzsche seminarium, t. 7, Przypis, Łódź 2016, s. 25–48.
- Popkin R.H., *Manicheism in the Enlightenment*, [w:] *The Critical Spirit. Essays in Honor of Herbert Marcuse*, eds. K. Wolff, B. Moore Jr., Beacon Press, Boston 1967, s. 31–54.

- Popkin R.H., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, second edition, Oxford University Press, Oxford–New York 2003.
- Raymond M., *Écrits autobiographiques* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. XI–XV.
- Raymond M., *Les rêveries* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. LXIII–XCV.
- Schiller F., *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, przeł. I. Krońska, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. 1, red. S. Kaszyński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 237–291.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schulte C., *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Wilhelm Fink, München 1991.
- Skrzypek M., *Oświeceniowe dyskusje wokół paradoksu Pierre’a Bayle’a*, [w:] *Ateizm. Próba dokończenia projektu*, red. S. Wróbel, K. Skonieczny, DiG, Warszawa 2018, s. 79–103.
- Spaemann R., *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylematy nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. S. Wojcieszak, KR, Warszawa 2000.
- Stelling-Michaud S., *Sur l’abbé de Saint-Pierre* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, eds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964, s. CXXI–CLVIII.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, przeł. T. Górski, PAX, Warszawa 1969.
- Sturma D., *Jean-Jacques Rousseau*, C.H. Beck, München 2001.
- Taylor C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

- Velkley R.L., *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago–London 1989.
- Vyverberg H., *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1958.
- Walentowicz H., *Filozofia społeczna Jana Jakuba Rousseau*, [w:] *Poglądy i myśli filozoficzne*, red. K. Maciąg, E. Chodźko, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2020, s. 132–143, <http://bc.wydawnictwo-tygiel.pl/publikacja/69EB52C7-8852-B287-4C62-43A8F1090F8D> (dostęp: 14.04.2022).
- Walicki A., *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, PWN, Warszawa 1996.
- Warchala M., *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda*, Universitas, Kraków 2006.
- Wolter, *Do Pana Jana Jakuba Rousseau w Paryżu*, przeł. J. Guranowski, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia*, seria: Wybrane teksty z historii filozofii, red. B. Baczek, PWN, Warszawa 1961, s. 111–115.
- Wolter, *O „Myślach” Pana Pascala*, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia*, seria: Wybrane teksty z historii filozofii, red. B. Baczek, PWN, Warszawa 1961, s. 88–92.
- Wolter, *Poemat o zagładzie Lizbony albo rozpatrzenie aksjomatu „wszystko na świecie jest dobre”*, przeł. A. Wołowski, „Literatura na Świecie” 1979, nr 4 (96), s. 324–332.