

Janusz Kucharczyk

## **Tropem genewskich korzeni Jana Jakuba. Kalwińskie źródła koncepcji relacji między naturą a kulturą w filozofii Rousseau**

*Słowa kluczowe:* J. Kalwin, J.J. Rousseau, Oświecenie, Reformacja, antropologia

### **Wstęp**

Jan Kalwin jest jednym z przywódców Reformacji, który za główną drogę do prawdy o świecie, człowieku i moralności uznaje Biblię, a Rousseau należy do obozu Oświecenia, który ten autorytet odrzuca. Z drugiej strony jednak Rousseau został przecież wychowany w rodzinie reformowanej, w Genewie, mieście działania wielkiego reformatora, i choć na jakiś czas odchodzi od tego wyznania, to jednak do niego wraca, o Kalwinie wypowiada się na ogół z aprobatą i przyznaje się w jakimś sensie do jego rozumienia chrześcijaństwa, nazywając je „naszą religią”. Zadaniem tego artykułu jest zatem przebadanie związku pomiędzy deklarowanym kalwinizmem Rousseau a jego filozofią, uargumentowanie zachodzenia istotnego, źródłowego związku między nimi.

### **Przesłanki za orzeczeniem istotnego związku między dwoma systemami**

Między dwoma systemami zachodzi istotne, nietrywialne podobieństwo wtedy, gdy:

1. dotyczy kwestii istotnych dla obu porównywanych systemów, stanowiących o ich tożsamości i wyrażających kluczowe dla nich idee;
2. dotyczy nie tylko ogólnych stwierdzeń, ale i szczegółowych;
3. wyróżnia oba systemy od znacznej większości innych koncepcji;

4. nie wyklucza nawet daleko idących różnic w innych sprawach, o ile jednak można je osłabić powołując się na czynniki zewnętrzne wobec porównywanych systemów.
5. Autor późniejszego systemu odwołuje się do wcześniejszego, przyznaje się do jego tradycji.

Argumentujemy tu za zachodzeniem tak zdefiniowanej relacji między Kalwinem a Rousseau.

## 1. Rousseau jako reprezentant tradycji kalwińskiej

### 1.1. Specyfika relacji zachodzącej między filozofią Rousseau a wyznaniowo-teologiczną tradycją kalwińską

Ścisłe ustalenie dokładnego charakteru relacji między Rousseau a Kalwinem niesie ze sobą kilka poważnych problemów, tak że jest to zadanie trudniejsze do przeprowadzenia, niż to ma miejsce w większości innych przypadków. Jeżeli bowiem jeden filozof nawiązuje do drugiego, to na ogół się do tego przyznaje, mówiąc wprost, że to a to zawdzięcza temu konkretnemu myślicielowi, którego wymienia z nazwiska. Inną rzeczą jednak jest odwoływanie się do pewnej tradycji wyznaniowej, związek z nią ma inny charakter. W jakiej mierze więc Rousseau można określić mianem spadkobiercy myśli genewskiego reformatora? Nie ma w jego pismach zbyt wielu wzmianek na ten temat ani jawnych nawiązań, ale mamy deklaracje przywiązania do wyznania reformowanego i tradycji religijnej Genewy, co prześledzimy poniżej. Rousseau nie jest po prostu wyznawcą Kościoła ewangelicko-reformowanego, on jest genewczykiem, czyli obywatelem miasta, na które Kalwin wpłynął w sposób silny i zdecydowany, i Rousseau się od jego tradycji nie odcina. Czy to wystarczy, by mówić o związku myśli Rousseau z myślą Kalwina?

### 1.2. Jan Jakub Rousseau a ewangelicyzm reformowany – związki biograficzne

Rousseau pochodził z rodziny kalwińskiego pastora w Genewie i jako dziecko miał sporą wiedzę teologiczną. Genewski ewangelicyzm reformowany był podstawowym punktem odniesienia dla młodego Jana Jakuba. Od tego wyznania odszedł w wieku 14 lat. Dość barwnie, z dużą dozą humoru i dystansu opisuje okoliczności owego odejścia w *Wyznaniach*:

W ciągu tych wędrówek zapuściłem się aż do Confignon, miejscowości w Sabaudii, o dwie mile od Genewy. (...) Wstąpiłem do księdza de Ponteverre; przyjął mnie łaskawie, mówił

o herezji genewskiej, o powadze świętej matki Kościoła i zatrzymał mnie na obiad. Nie miałem repliki na argumenty, które kończyły się w ten sposób; osądziłem, że księża, u których tak smacznie się jada, warci są co najmniej naszych pastorów. Byłem z pewnością bardziej kuty w naukach od księdza de Ponteverre, mimo całego jego szlachectwa; ale byłem zbyt dobrym kompanem, aby być równie dobrym teologiem; francuskie wino, w istocie przednie, argumentowało tak zwycięsko za swego gospodarza, że uważałbym sobie za hańbę zamykać mu usta. Ustępowałem zatem, a przynajmniej nie oponowałem wręcz<sup>1</sup>.

Po ucieczce z Genewy znalazł się pod opieką księdza, który zajmował się przywracaniem na łono Kościoła katolickiego innowierców z Genewy. Jego przejście na katolicyzm nie było więc spowodowane świadomą refleksją nad sprawami doktrynalnymi, ale raczej okolicznościami losu. W tychże *Wyznaniach* pisze też o okolicznościach drugiej konwersji, która miała miejsce w 1754 roku, tym razem w odwrotnym kierunku. Także teraz nie był to wynik świadomego wyboru wyznania kalwińskiego, jako lepszego od katolicyzmu, ale była to jednak decyzja bardziej przemyślana, wynikająca z założeń chrześcijańskiego deizmu i jego stosunku do kwestii religia–państwo.

Przybywszy do ojczyznego miasta oddałem się entuzjazmowi republikańskiemu, który mnie tu sprowadził. Podejmowany, witany we wszystkich kołach, poddałem się cały memu uniesieniu patriotycznemu. Wstydząc się, że jestem wyzuty z praw obywatela tym, iż wyznaję inny obrządek niż ten, który przekazali mi ojcowie, postanowiłem wrócić otwarcie na łono mej pierwotnej wiary. Sądziłem, iż skoro ewangelia jest ta sama u wszystkich chrześcijan, dogmat zaś w gruncie różny jest jedynie dzięki temu, iż ludzie siłą się wytłumaczyć to, czego nie mogą zrozumieć, jedynie rzeczą panującego jest wytłumaczyć to, czego nie mogą zrozumieć, jedynie rzeczą panującego jest ustalić w każdym kraju i obrządek, i ten dogmat niepodobny do pojęcia; a tym samym obowiązkiem obywatela jest przyjąć i dogmat, i obrządek przepisany prawem. Obcowanie z encyklopedystami nie tylko nie osłabiło mej wiary, ale umocniło ją, dzięki wrodzonej niechęci do dysput i stronnictw. Zastanawianie się nad człowiekiem i wszechświatem ukazało mi wszędzie ostateczne przyczyny i inteligencję, która nimi kieruje. Wgłębianie się w Biblię, a zwłaszcza w Ewangelię, któremu poświęcałem się od szeregu lat, zrodziło we mnie wzgardę dla niskich i głupich sposobów interpretacji, pod które chcieli podciągnąć Jezusa ludzie najmniej powołani, aby go zrozumieć. Słowem, filozofia wiążąc mnie do zasadniczych stron religii, odstręczała mnie od całego kramu formułek, którymi ludzie ją nastroszyli. Uważając, że nie ma dla rozsądnego człowieka dwóch sposobów stania się chrześcijaninem, uważałem zarazem, iż wszystko co jest formą i dyscypliną, należy w każdym kraju do zakresu praw. Z tej tak rozsądnej, społecznej, pojednawczej zasady, która wszelako ściągnęła na mnie tak okrutne prześladowania, wynikało, iż chcąc być obywatelem, winienem być protestantem i wrócić do obrządku obowiązującego w moim kraju. Zdecydowałem się na to; poddałem się nawet naukom pastora parafii, w której mieszkałem, leżącej poza miastem<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jan Jakub Rousseau, *Wyznania* (wybór), Wrocław 1978, s. 53–54 (ks. 2, rok 1728).

<sup>2</sup> Tamże, ks. 8, rok 1754.

### 1.3. Jan Jakub Rousseau o Kalwinie

Kiedy Rousseau pisze w *Umowie społecznej* „o rozdzieleniu ustawodawstwa i władzy wykonawczej”, stawia przypis o następującej treści:

Ci, którzy uważają Kalwina tylko za teologa, nie znają dostatecznie rozległości jego geniuszu. Redakcja naszych mądrych edyktów, w której on brał wielki udział, przysparza mu nie mniej zaszczytu niż *Institution*. Jeśli nawet z czasem religia nasza ulegnie zmianie, nie przestaniemy błogosławić pamięci tego wielkiego człowieka, dopóki nie zgaśnie wśród nas miłość ojczyzny i wolności<sup>3</sup>.

Ten krótki tekst ukazuje dość pozytywny stosunek Rousseau do genewskiego przywódcy Reformacji. Warto zwrócić też uwagę na zwrot: „nasza religia”, co świadczy o utożsamieniu się z tradycją Kalwina. Kładzie on nacisk na polityczny aspekt działalności Kalwina, ale przecież nie neguje też teologicznego.

## 2. Ogólny charakter systemów filozoficznych Kalwina i Rousseau. Porównanie struktury. Różnice i podobieństwa

I teologia Kalwina, i myśl Rousseau są skoncentrowane na historii upadku – odrotu człowieka od pierwotnej natury i ponownego ku niej powrotu. Oczywiście ten wątek jest obecny w samym chrześcijaństwie jako takim. Uznawało go wielu scholastyków, ale to nie on organizuje przecież ich systemy, lecz raczej stanowiska w sprawie uniwersaliów, definicje natury Boga, pogląd na temat istoty i istnienia, a także stosunek wiary do rozumu. To przede wszystkim pewna wizja bytu, Boga i stworzenia, a także pewnej koncepcji stosunku wiary do rozumu. Etyka jest wtórna wobec tych założeń, chrystologia zaś i soteriologia są ostatecznym zwieńczeniem ich systemu. Zauważmy, że ten schemat zasadniczo zachowuje również główny nurt Oświecenia francuskiego<sup>4</sup>. Najpierw są rozstrzygnięcia ontologiczne: pewna koncepcja natury, przyrody, teologiczne: ateistyczne względnie deistyczne, i kwestia stosunku wiary do rozumu, a dokładnie odrzucenie wiary dla rozumu. Potem jest dopiero etyka, będąca prostą konsekwencją naturalistycznej metafizyki, i na koniec pewna soteriologia – zbawienie świata, który wróci do rozumu. W koncep-

<sup>3</sup> Jan Jakub Rousseau, *Umowa społeczna*, rozdz. VII, przeł. Jan Peretiatkowicz. Ustępy z *Umowy społecznej* cytuję według rozdziałów, które są krótkie, a przez to bardziej precyzyjnie namierzają tekst niż strony i nie zależą od wydania.

<sup>4</sup> Nawiązuję tu luźno do koncepcji Roberta Spaemanna, do którego analiz będę się odwoływał w dalszej części tekstu.

cjach Lutra<sup>5</sup> zaś na czoło wysuwa się soteriologia. W centrum leży konkretny człowiek, jego grzech i wiara w krzyż Chrystusa jako jedyna i wystarczająca droga zbawienia. Nie ontologia, lecz antropologia, epistemologia i soteriologia. Znaczenie rozumu jest ograniczone. Wiara i etyka, a przede wszystkim chrystologia, to fundamenty jego teologii, nie ontologia. Nie jest dziwne, że fideizm w osiemnastym wieku pojawia się u luteran: Kanta i Hamanna.

Zupełnie inny charakter ma teologia Kalwina i filozofia Rousseau, to przede wszystkim są pewne opowieści o czystości stworzenia, upadku i drodze do jego odzyskania w doskonałości, choć już na wyższym poziomie. Taki schemat obecny był na pewno u Orygenes, w nieco innej wersji u Augustyna, ale tam były umieszczone w kontekście neoplatońskim. Bliższa im jest myśl tego drugiego, źródło myśli Kalwina, a pośrednio też Rousseau, ale są również istotne różnice. Kalwin i Rousseau zachowują dualistyczną antropologię Augustyna, odrzucają jednak te zagadnienia obecne u biskupa z Hippony, które były ważne dla scholastyków, więcej jest tych, które były interesujące dla renesansowych humanistów, a więc kwestie praktyczne, etyczne i polityczne raczej, niż ontologiczne.

Kalwin ujął swoją teologię w czterech działach, które mówią o pewnych aspektach relacji między człowiekiem a Bogiem, stanowiących przedmiot odpowiednio czterech ksiąg jego głównego dzieła z zakresu teologii systematycznej, jakim jest *Nauka religii chrześcijańskiej (Institutio christianae religionis)*. Po pierwsze jest to związek między Bogiem jako Stwórcą a człowiekiem jako stworzeniem. Bóg objawia się człowiekowi, który ze swej natury zdolny jest do jego poznania. W międzyczasie jednak człowiek upadł i przez grzech ignoruje to poznanie. Boga widać i w naturze, i w głosie wewnętrznym, obecnym w duszy. Niewiele poświęca tu Kalwin miejsca analizie istoty Boga, gdy Tomasz poświęca jej przecież dużą część swej *Summary teologicznej*. Dla genewskiego reformatora najważniejszym elementem poznania Stwórcy jest nauka o opatrności, która ma ściśle praktyczny charakter, trochę analogicznie do stoicyzmu, do tego stopnia, że musiał on się przed posądzaniem o stoicyzm bronić (dość nieprzekonująco). W drugiej części swej teologii zajmuje się zaś upadkiem człowieka, jego konsekwencjami i zbawieniem przez wiarę w Chrystusa. Rozpatrywane jest to jednak z perspektywy historycznej i ogólnoludzkiej, nie ściśle indywidualnej. Taki charakter ma dopiero część trzecia, gdzie mowa jest o zmianie życia i ukrytej pracy Ducha w człowieku, który powoduje odrodzenie – pojawia się etyka, jest ona niejako skutkiem owego działania Boga. W ten sposób stopniowo powraca się do jedności z Bogiem. Ostatnią

---

<sup>5</sup> Odróżniając kalwinizm od luteranizmu postępuję tu wbrew Spaemannowi, który mówiąc o wpływie rozwiązań wyznaniowych w kwestii natury na koncepcje oświeceniowe, rozróżnia tylko katolicyzm i protestantyzm.

częścią systemu teologicznego Kalwina jest nauka o zewnętrznych znakach łaski, czyli Kościele, sakramentach i państwie – dopełnienie wewnętrznej przemiany. U Rousseau widzimy oczywiście nieco inny schemat niż u reformatora, ale podobieństwa mimo tego są uderzające i na pewno nieprzypadkowe. Refleksja Rousseau koncentruje się wszak również wokół zagadnienia upadku doskonałej natury ludzkiej, jest tak na przykład w obu rozprawach pisanych dla Akademii w Dijon, choć oczywiście w kontekście społecznym, a nie ściśle teologicznym, co jest istotną różnicą między oboma genewczykami. *Emil* to przecież w zamyśle Rousseau dzieło o przyczynach zła. W tle owych rozważań znajduje się zaś teologia naturalna. Natura jest dobra, stworzona przez Boga, który w niej się objawia.

### 3. Teologia naturalna

Teologia naturalna jest rozwijana i przez Kalwina, i przez Rousseau. Oczywiście jej stosunek do doktryny opartej wprost na Biblii pozostaje w tych systemach w odwróconych względem siebie proporcjach. U Rousseau stanowi ona gros jego refleksji teologicznej, u Kalwina jest tylko wstępem do teologii opartej na objawieniu. Ale mimo to są one do siebie bardzo podobne, pełniąc analogiczne względem siebie funkcje. Są nakreśleniem boskich źródeł natury, z których człowiek się wyradza. Są też podobne swoją wewnętrzną treścią.

#### 3.1. Głos wewnętrzny

Teza o istnieniu Boga jest dla obu myślicieli niemal oczywista, narzucająca się wprost każdemu człowiekowi. W ludzkim umyśle tkwi oczywiste świadectwo istnienia Boga. Bóg objawia się w głosie wewnętrznym, w ludzkiej duszy, wystarczy go tylko nie zagłuszać, dopiero ludzka nieprawość wypacza owo ziarno boskości wypisane w ludzkich sercach. Rousseau ustami wikarego sabaudzkiego z *Emila* wyznaje:

Wiem bardzo dobrze, że Bóg istnieje sam w sobie i sam przez się. Wiem, że mój byt jest zależny od Jego Bytu i że wszystkie znane mi przedmioty są w tym samym położeniu. Dostrzegam Boga wszędzie w Jego dziełach. Czuję Go w sobie, widzę Go naokoło, lecz ilekroć chcę przeniknąć Go, ile razy chcę zbadać: gdzie On jest, czym jest i jaka jest Jego istota, wymyka mi się i mój zmacony umysł nic już nie rozumie. Przejęty swoją niedoskonałością, nigdy bym nie odważył się badać, czym jest Istota Boża, gdybym do tego nie był zmuszony przez wycucie stosunku Boga do mnie. Czy potraficie zagłuszyć we mnie głos wewnętrzny, który wam przeczy niezależnie od mej woli, gdyż nie mam nad nim władzy? Im głębiej staram się wnikać w istotę ludzkiej myśli i rozumu, tym bardziej przekonuję się, że rozumowanie materialistyczne sprowadza się do schematu myślenia tego głuchego. Naprawdę są oni głusi, nieczuli na głos wewnętrzny, tak przecie donośny, że trudno go nie

zauważyć. Maszyna nie myśli: ani jej budowa, ani ruch nie stanowią refleksji. A przecież coś w nas usiłuje zerwać pęta, które nas krepują i wiążą!<sup>6</sup>

Kalwin zaś bardzo podobną myśl ujął w ten sposób:

Stąd zapewne dla [ludzi] poprawnie myślących zawsze będzie oczywiste, że w ludzkie umysły zostało wpisane poczucie boskości, którego nigdy nie można wymazać. Owszem, wrodzone wszystkim jest to przeświadczenie, że istnieje jakiś Bóg, a zostało ono utwierdzone głęboko, aż do szpiku kości<sup>7</sup>.

### 3.2. Bóg i natura

W równie oczywisty sposób według obu myślicieli Bóg widoczny jest w naturze, która jest jednym wielkim świadectwem Bożego rozumu i wszechmocy. Ich opisy piękna przyrody, świadczącego o Bogu, które je stworzył, są do siebie bardzo podobne. W tym kontekście, pisząc o współczesnych sobie materialistach, Rousseau wyraża taką myśl (ustami sabaudzkiego wikarego z *Emila*):

Cóż za niedorzeczny pomysł wyprowadzać tę harmonię ze ślepego mechanizmu materii poruszanej przez ślepy traf! Ci, którzy przeczą oczywistej intencji objawiającej się w stosunkach wszystkich części tej wielkiej jedni, by bronić swojej tezy, chętnie posługują się różnymi bałamutnymi abstrakcjami, prawami i innymi symbolami. Lecz co by nie mówiono, nie potrafię zrozumieć systemu świata, tak doskonale urządzonego, inaczej niż przyjmując Rozum, który nim rządzi. Nie ode mnie bowiem zależy, że nie mogę uwierzyć, aby np. materia bierna i martwa mogła zrodzić istoty żywe i czujące; ażeby ślepy traf mógł stworzyć istoty rozumne i żeby od tego, co nie myśli, mogło pochodzić to, co myśli<sup>8</sup>.

Natura nosi na sobie piętno Stwórcy:

Jakimże nie uprzedzonym oczom widoczny porządek panujący w świecie nie mówi o Najwyższym Rozumie? I jakich sofizmatów trzeba użyć, by zamglić obraz powszechnej harmonii i cudownego wprost przystosowania każdego elementu do zachowania innych! Możecie mówić mi, ile chcecie, o wszelkiego rodzaju ślepych trafach i kombinacjach – co z tego, że uda się wam zmusić mnie do milczenia, jeżeli nie uda się wam mnie przekonać!<sup>9</sup>

Są to u obu myślicieli raczej medytacje nad stworzeniem jako miejscem objawiania się Stwórcy niż jednoznacznie określone dowody. Kalwin, mimo że

<sup>6</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil, czyli O wychowaniu*, przeł. J. Legowicz, t. II, Wrocław 1955, s. 106–107.

<sup>7</sup> Jan Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, I, 3, 2. Przekład autora artykułu, w przygotowaniu do wydania.

<sup>8</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 102.

<sup>9</sup> Tamże, s. 101.



jak przystało na reprezentanta Reformacji, podkreśla znaczenie wiary opartej na objawieniu, bynajmniej – w jaskrawym przeciwieństwie do Lutra i jego następców: Kanta, Hamanna, Jacobiego, Kierkegaarda, Bultmanna – nie dyskredytuje znaczenia teologii naturalnej i nie lekceważy drogi do Boga w oparciu o przyrodę.

Bóg przecież objawił siebie także w całym dziele stworzenia świata i co dnia wyraźnie siebie objawia, tak że nie można nawet oczu otworzyć, aby Go nie dostrzec. Wprawdzie Jego istota nie jest pojmowalna, gdyż Jego boskość uchodzi spostrzeżeniom zmysłowym wszystkich ludzi, [jednak] swymi poszczególnymi dziełami wyrzeźbił oczywiste znaki swojej chwały, a [są one] tak bardzo wyraźne i znakomite, by prostakom i głupcom odebrać jakąkolwiek możliwość usprawiedliwiania się niewiedzą<sup>10</sup>.

Jeżeli ostatecznie Kalwin nie dochodzi do deizmu i całkowitego oparcia wiary na naturalnych dowodach, to nie dlatego, że nie widzi w naturze wystarczającego samego w sobie świadectwa Bożej mocy, ale z powodu skażenia rozumu. Alister McGrath ujmuje to tak:

Wiedzę o tym, że Bóg jest stwórcą – jak również uznanie jego mądrości i sprawiedliwości – można zyskać z oglądu porządku stworzenia, który swój szczyt znajduje w ludzkości. (...) Trudno czytać tę część *Nauki*, nie przypominając sobie deizmu późniejszych świeckich pisarzy, jak Edward Herbert lord Cherbury czy Izaak Newton. (...) Ważne, aby podkreślić, że Kalwin nie sugeruje, iż poznanie Boga na podstawie porządku stworzenia jest charakterystyczne dla chrześcijan bądź ogranicza się do nich. Dowodzi, że każdy ma możliwość dojścia do idei Boga drogą inteligentnej i rozumnej refleksji nad stworzonym łańcem<sup>11</sup>.

McGrath nie wymienia tu Rousseau, ponieważ odwołuje się do kultury anglosaskiej, ale wpływ genewskiego reformatora na Rousseau jako genewczyka jest widoczny.

Deizm Rousseau ma charakter chrześcijański. Nie sprowadza bynajmniej Boga do bycia Stwórcą. Jeżeli istnienie Boga uznamy za sprawę rozumu, a to, co mówi o nim Biblia, uznamy za tajemnicę, którą objawia wiara, zaś takie schematy mamy w scholastyce, to bardzo łatwo po odrzuceniu objawienia Boga sprowadzić Go do Stwórcy i zanegować całą resztę jego własności. Tak czyni na przykład Wolter. Można Oświecenie francuskie za wspomnianym już R. Spaemannem uznać za zeświecczony katolicyzm. To katolicyzm, z którego odjęte zostało to, co nadprzyrodzone, ponieważ to, co przyrodzone i poznawalne rozumem, jest samo w sobie wystarczające i doskonałe. Kalwin nie czyni takiego podziału. Wszystko jest poznawalne dla rozumu, ale grzech uniemożli-

<sup>10</sup> Jan Kalwin, *Nauka...*, I, 5, 1.

<sup>11</sup> Alister McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania kultury Zachodu*, Warszawa 2009, s. 221–222.



wia mu sprawne działanie, dlatego potrzebuje objawienia, które nie dodaje nic do objawienia naturalnego, lecz je oczyszcza z niedoskonałości pochodzących z grzechu.

Bardzo ważnym elementem teologii obu myślicieli jest rola opatrności. Mimo różnic, dla obu z nich nauka o opatrności jest istotna, i wyróżnia ich na tle swoich epok, obaj pokładają w niej wiarę w większym stopniu, niż to jest przyjęte w ich czasach. Pełni ona też podobną funkcję, jest źródłem pocieszenia, pokoju, i podstawą zaufania do biegu zdarzeń. Wspólnym, poza Biblią, źródłem ich nauki o opatrności jest niewątpliwie doktryna stoików, zwłaszcza Seneki<sup>12</sup>, pod którego wyraźnym wpływem pozostawali obaj genewczycy.

### 3.3. Znaczenie poznania Boga

W systemach obu myślicieli poznanie Boga pełni podobną funkcję. Jego celem nie jest, w przeciwieństwie do scholastyków, podawanie definicji Boga ani dokładna analiza jego doktryny. Bóg w swej istocie pozostaje niepoznawalny. Przedmiotem refleksji staje się jedynie jako Stwórca natury i opiekun ludzkości, źródło porządku oraz gwarancja sensu życia i bezpieczeństwa po śmierci. Obaj genewczycy mieszczą się zatem w protestanckim i humanistycznym sposobie myślenia o Bogu, stawiając w centrum swojej refleksji nie kwestie ontologiczne, ale antropologiczne, etyczne i duchowe.

Gdy wciąż myślę o Tobie, wznoszę się do źródeł swego bytu. Korząc się przed Tobą, czynię najgodniejszy użytek z mego rozumu. Czuć siebie robakiem wobec Twej wielkości stanowi dla mnie swoistą rozkosz, rozkosz słabości; jest ona źródłem najwyższych uniesień<sup>13</sup>.

Wykrzykuje też:

O źródło Prawdy i sprawiedliwości, Boże dobry i miłościwy! W mojej ufności ku Tobie najwyższym pragnieniem mego serca jest, by się stała Twoja Wola. Łącząc ją ze sobą czynię to, co czynisz Ty: wierzę, że już biorę udział w najwyższym szczęściu...<sup>14</sup>.

Kalwin zaś pisze:

W jaki sposób rozmyślanie o Bogu mogłoby nawiedzić twój umysł, gdybyś jednocześnie nie miał świadomości tego, że jesteś Jego tworem i że samym prawem stworzenia jesteś oddany Mu na własność i poddany Jego władzy? Że winny jesteś Mu swoje życie? Że cokolwiek uczynisz, cokolwiek zrobisz, powinno odnosić się do Niego? Jeśli jest tak

<sup>12</sup> Pierwszą książkę Kalwin poświęcił Senece, również Rousseau nawiązuje do tego rzymskiego stoika.

<sup>13</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 116.

<sup>14</sup> Tamże, s. 128.

właśnie, to – o ile (skoro prawem życiowym powinna być dla nas Jego wola) nie łączy się to z posłuszeństwem wobec Niego – dochodzi do nikczemnego zepsucia twojego życia. Z drugiej strony ponad wszelką wątpliwość nie możesz spojrzeć na Niego samego, jeśli nie uznasz, że jest On źródłem i początkiem wszystkich dóbr. Z tego właśnie rodzi się pragnienie przywiązania się do Niego i zaufanie Jemu...<sup>15</sup>

### 3.4. Rola rozumu, sumienia i uczuć

Żaden z nich nie odrzuca rozumu, obaj głoszą poglądy, które uznają za zgodne z rozumem. Kalwin ma niewątpliwie bardziej otwarty stosunek do rozumu niż Luter, a Rousseau niż Pascal czy Hamann. Z drugiej strony jednak nie rozum stawiają na pierwszym miejscu i nie na nim budują swój system. Kalwin daleki jest bowiem od racjonalizmu nie tylko Miguela Serveta (do którego śmierci się przyczynił), ale i scholastyków, a Rousseau pozostaje daleki od racjonalizmu Woltera czy innych przedstawicieli głównego nurtu francuskiego Oświecenia, z którymi pozostawał w konflikcie. Dla obu rozum jest wyznacznikiem tego, co prawdziwe, stanowi jakby zewnętrzne ramy prawdy; to, co mu przeczy, nie zasługuje na wiarę. Zarazem wszelako obaj uznają, że podlega on skażeniu, jest często przejawem pychy, nadmiernej ambicji i innych przywar. Ilość różnych poglądów, do których może on dochodzić, kompromituje go w sposób wystarczający.

Spytam tylko: cóż to jest filozofia? Jaka jest treść pism najgłośniejszych filozofów? Czego nas uczą ci miłośnicy mądrości? Czy słuchając ich, nie jest trudno się oprzeć wrażeniu, że oto gromada szarlatanów, z których każdy z osobna wykrzykuje na placu publicznym „Do mnie ludzie, ja jeden nie zwodzę?”<sup>16</sup>

Obaj myśliciele są pod tym względem zadziwiająco zgodni. Kalwin pisze o filozofach antycznych podobnie, jak Rousseau o XVII- i XVIII-wiecznych.

Chorobą tą dotknięte są nie tylko umysły pospolite, lecz i najwspanialsze, i obdarzone wyjątkową skądinąd przenikliwością. Jakże dobitnie w tym zakresie swą głupotę, a wręcz niedorzecznościami popisał się cały ród filozofów? Platon bowiem, by nie wspomnieć innych, którzy o wiele bardziej absurdalnie bełkoczą, spośród nich wszystkich najbardziej bogobojny i najrozsądniejszy, sam także głupieje przy temacie kulistej „duszy świata”<sup>17</sup>.

Istnieje właściwe użycie rozumu, ale jest ono ograniczone. Posiada on wyższą od siebie instancję, która jest od niego niezależna, choć z nim nie-

<sup>15</sup> Jan Kalwin, *Nauka...*, I, 2, 2.

<sup>16</sup> Jan Jakub Rousseau *Rozprawa o naukach i sztukach*, w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 39.

<sup>17</sup> Jan Kalwin, *Nauka...*, I, 5, 11.

sprzeczna. Rozum powinien jej się podporządkować, u Kalwina jest to element nadprzyrodzony, duchowy, boski, a więc spoza ludzkiej natury, u Rousseau jest to sumienie.

Zawsze postępując tą samą metodą, nie wyciągam tych reguł z żadnej mądrej filozofii, lecz znajduję je niezatartymi głoskami wyryte przez naturę w moim sercu. Pozostaje mi tylko zastanowić się nad tym, co chcę czynić. To, co odczuwam jako dobro, jest dobrem, a co odczuwam jako zło, jest złem. Sumienie jest najlepszym doradcą i tylko wszechynając z nim targ uciekamy się do różnych sztuczek i sposobów rozumu<sup>18</sup>.

## 4. Biblia

Rousseau pozostaje sceptyczny co do natchnionego charakteru Biblii, ale zachowuje dla niej szacunek.

Co się tyczy objawienia, gdybym był tęższym dialektykiem, lub byłbym więcej wykształcony, może i zrozumiałbym jego prawdy oraz pożytek, jaki czerpią z niego ci, którzy je uznają. Ja jednak, chociaż nie mogę oprzeć się pewnym dowodom przemawiającym na korzyść objawienia, nie umiem rozstrzygnąć różnych wątpliwości, jakie ono nasuwa. Jest tyle poważnych argumentów za i przeciw, że nie wiedząc, do czego się przychylić, nie przyjmuję go ani nie odrzucam. (...) Przyznaję chętnie, że majestat Pisma świętego wywołuje we mnie podziw; że świętość ewangelii przemawia mi do serca. Czy to możliwe, by księga, tak wzniosła i prosta zarazem, była dziełem ludzkim? Czy może być, by Ten, którego dzieje są w niej opisane, był tylko człowiekiem? Czy jego mowa to język entuzjasty lub ambitnego herezjarchy? Jaka słodycz! Jaka czystość obyczajów! Cóż za wzruszający wdzięk w Jego przypowieściach! Jaka wzniosłość w Jego zasadach! Jaka głęboka mądrość w Jego rozmowach! Jaka przytomność umysłu! Jaka finezja i sprawiedliwość w Jego odpowiedziach!<sup>19</sup>

Bardzo podobnie Rousseau i Kalwin dowodzą boskiego charakteru Biblii. W niewielkim stopniu odwołują się do świadectw zewnętrznych, znacznie bardziej do poczucia boskiej prostoty, odróżniającej ją od dzieł filozofów greckich. „Porównajcie z ewangelią dzieła filozofów, z całą ich pompą – jakże wydają się nędzne!”<sup>20</sup> Kalwin zaś pisze o bezpośrednim wglądzie w prawdę Pism: „Pismo bowiem niesie z sobą nie mniej wyraźne poczucie swej prawdy niż białe i czarne rzeczy różnicę swej barwy, a słodkie i gorzkie – swego smaku”<sup>21</sup>. Podobnie jak Rousseau, też zachwyca się boską prostotą Pisma przeciwstawioną filozofom:

<sup>18</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil*, t. II, s. 117.

<sup>19</sup> Tamże, s. 150.

<sup>20</sup> Tamże, s. 148–149.

<sup>21</sup> Jan Kalwin, *Nauka...*, I, 6, 2.

Czytaj Demostenesa albo Cycerona, czytaj Platona, Arystotelesa albo jakiegokolwiek innych z ich kręgu, na dziwny sposób – przyznając – uwiodą cię, pocieszą, poruszą, porwą. Jeśli jednak od nich przejdiesz do tej świętej lektury, chcesz czy nie, tak żywo na ciebie wpłynie, tak przenicuje twoje serce, tak przeniknie do szpiku, że pod działaniem owego uczucia tamta siła mówców i filozofów niemal zaniknie<sup>22</sup>.

## 5. Upadek człowieka

To w antropologii leży – wydawałoby się – najistotniejsza różnica między obiema omawianymi koncepcjami, dla Rousseau wszak człowiek z natury jest dobry, dla Kalwina – zły. O wiele bliższy Kalwinowi wydaje się tradycyjnie przeciwstawiany Rousseau Thomas Hobbes. To on może wydawać się bliższy tradycji kalwińskiej za pośrednictwem brytyjskiego purytanizmu i jest to do pewnego stopnia uzasadnione. Można też potraktować Rousseau jako swego rodzaju ogniwo pośrednie między wyrastającym z katolickiego podłoża Oświeceniem francuskim a bazującym na podłożu protestanckim Hobbesem – jak Robert Spaemann, który mówi: „Warto by było zbadać, jaką rolę odgrywają przeciwieństwa wyznaniowe w rozumieniu pojęcia natury w ramach filozoficznych teorii natury. Wydaje mi się, że można się ich tam doszukać”<sup>23</sup>. Spaemann powołuje się tu na podwójną konwersję Rousseau: „Rousseau sytuuje się między tymi dwoma stanowiskami. Jako podwójny konwertyta stanowi przejście od jednej koncepcji do drugiej. Rousseau wyciągnął radykalne wnioski z oświeceniowego pojęcia natury i dlatego właśnie opuścił *systeme de la nature*”<sup>24</sup>. To brzmi efektownie, ale jest inne wyjaśnienie owych różnic. Istotne są tu wszak trudności z przetłumaczeniem kategorii teologicznych na filozoficzne. Tradycyjna koncepcja upadku pierwszych rodziców jest trudna do wyrażenia w języku filozofii. Nie da się bowiem jej metodami udowodnić relacji o Adamie i Ewie jako historycznych ludziach, którzy dokonali buntu przeciw Bogu, choć zawiera frapującą dla filozofów naukę o złu ludzkiej natury. Czy zatem zawartą w tej doktrynie intuicję, interesującą z filozoficznego punktu widzenia, wyrazić przez naukę o całkowitym złu natury ludzkiej – pomijając wtedy przecież istotną okoliczność, że natura ludzka stała się upadła, co czyni Tomasz Hobbes – czy też odwrotnie, przejąc z teologicznej doktryny wątek upadku, ale bez lokowania go w naturze ludzkiej i nie wierząc w ściśle religijny jego charakter, lecz zinterpretować go w kategoriach czysto społecznych, którą to drogą idzie Rousseau?

<sup>22</sup> Tamże, I, 7, 2.

<sup>23</sup> Robert Spaemann, *O prehistorii pojęcia natury w XVIII wieku*, w: R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowoczesności*, Warszawa 2011, s. 102.

<sup>24</sup> Tamże.

Według Spaemanna jest to ścieżka pośrednia między purytańsko-hobbesowskim uznaniem natury za złą („Warianty teorii grzechu pierwotnego w filozofii dziejów, ideę koniecznego opuszczenia stanu radykalnie złej natury lub natury, która stała się radykalnie złą, znajdujemy w protestanckim idealizmie, a już wcześniej u Tomasza Hobbesa, w jego kategorycznym postulatcie: «Sądzimy, że należy wyjść ze stanu natury»<sup>25</sup>), a wywodzącą się z nauczania jezuickiego koncepcją *natura pura*, czyli uznaniem upadku nie za zniszczenie natury, ale jedynie odrzucenie elementu nadprzyrodzonego – natura ludzka w tym ujęciu nie podlegałaby upadkowi, ale zostałaby jedynie pozbawiona czegoś ponad nią. Zdaniem Spaemanna Oświecenie francuskie kontynuuje w zsekularyzowany sposób ową ideę *natura pura* – „Oświeceniowa realizacja zamkniętego systemu *natura pura* dokonuje się w katolickiej Francji”<sup>26</sup>. Natura pozostaje tu głównym punktem odniesienia. Ponad nią jest upadek rozumu, czyli zagubienie się w zabobonach, teraz trzeba jedynie powrócić do owej *natura pura*. Rousseau nie przyjmuje tak drastycznego rozumienia natury ludzkiej jak Hobbes, ale wykracza poza *natura pura*. Jej upadek bowiem ma miejsce, wprawdzie nie zupełny, ale konieczna jest głęboka przemiana, powrót do doskonałości, nie wystarczy odrzucenie zabobonów, człowiek i cała ludzkość musi doświadczyć głębszej przemiany. Píše Spaemann: „Tym, co musi nastąpić, jest zakończenie emancypacji *homme naturel* przez *éducation naturelle*, która jest przeciwieństwem nijakości burżuazyjnego wychowania”<sup>27</sup>. Bardziej chyba przekonujące niż odwołanie się Spaemanna do podwójnej konwersji Rousseau byłoby uznanie, że jego koncepcja jest zsekularyzowaną wersją nauki o upadku, w której zamazano różnicę między pierwotną naturą a duchową przemianą, a upadek przeniesiono na grunt społeczny. Całkowity upadek natury ludzkiej zastąpiony został stopniowym zatraceniem się natury ludzkiej w kulturze.

## 6. Od pneumatologii Kalwina do antropologii Rousseau

W przeciwieństwie do teologii jezuickiej, Kalwin podkreśla upadek samej natury, a nie czegoś nadprzyrodzonego, i utratę wolnej woli. Konieczna jest zatem odbudowa. Powrót do doskonałości nie zakłada czegoś nadprzyrodzonego w sferze samego celu, chodzi o samą naturę, ale oczywiście zakłada działanie Ducha. W tym momencie kończy się antropologia, a zaczyna soteriologia i pneumatologia. Skutkiem Jego działania jest bowiem zbawcza wiara w moc Chrystusa, jego wcielenie, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, zasia-

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 114.

danie na tronie po prawicy Ojca, powrót. Wiara ostatecznie prowadzi do odrodzenia natury. To nie są zjawiska naturalne, ale efekt działania Ducha, dotyczą jednak natury, ta ze starej staje się nowa. Natura też jest efektem działania Boga, ale pojawia się jakby nowa tejże warstwa. Mamy więc naturę stworzoną, upadek tej pierwotnej natury, wiarę w Chrystusa, która daje skutek w postaci nowej natury, a jej zewnętrznym wyrazem jest porządek kościelny i państwowy.

Rousseau chce stworzyć teologię i filozofię naturalną opartą na rozumie, prostym i bezpośrednim doświadczeniu Boga w naturze i sumieniu. Jego teologia naturalna nie jest daleka od kalwińskiej. Spaja on jednak ze sobą trzy poziomy oddzielane przez Kalwina. Bóg jest obecny w naturze i w sumieniu cały czas. Kalwin też zresztą się z tym zgadza, ale kiedy podkreśla całkowity bunt człowieka i niezdolność do wybrania Boga, a zarazem – wskutek tego – konieczność interwencji Ducha Świętego, przynoszącego wiarę w zbawczy czyn Chrystusa, Rousseau zachowuje w samej naturze stan nieskażony, nie jest potrzebna ofiara Chrystusa. Nie jest potrzebna tu też celowa interwencja Ducha Świętego. Człowiek ma sam w sobie wszystko, co mu jest potrzebne. W ten sposób, nie całkiem świadomie zapewne, rozpoczyna proces redukcji teologii do antropologii – drogę, którą przemierzy lewica heglowska od Feuerbacha przez Marksa do Kojève'a. Nie musi prosić o pomoc Boga:

Czyż ja, który nade wszystko kocham ład ustanowiony przez Najwyższą Mądrość i chroniony przez Opatrzność, miałbym chcieć, żeby ten ład był dla mnie naruszony? (...) Tym bardziej nie proszę Boga, by dał mi siły czynić dobro. Po co mam prosić, o to, co jest mi już dane? Czyż nie obdarzono mnie sumieniem, ażebym kochał dobro; rozumem, abym je poznawał, wolnością, żebym ją wybierał? Jeśli czynię zło, nie zasługuję na żadne wybaczenie, gdyż czynię je dlatego, że chcę je uczynić! Żądać od Boga, by zmienił moja wolę, to żądać tego, czego on ode mnie żąda! To tyle co chcieć, ażeby Bóg wykonał za mnie pracę, a ja bym wziął za to zapłatę. Być niezadowolonym ze swego stanu, to chcieć tego, czego nie ma, to pragnąć zła i nieporządku<sup>28</sup>.

## 7. Powrót do doskonałości

To, co Rousseau rozumiał przez stan natury, było dalece różne od pierwotnego stanu doskonałości według Księgi Rodzaju. Odczytuje on ją w ten sposób, że przejście do stanu społecznego odbyło się zaraz po stworzeniu, gdy już Bóg zlecił Adamowi pewne zadania<sup>29</sup>. Na ogół interpretuje się<sup>30</sup> to tak, że

<sup>28</sup> Tamże, s. 128.

<sup>29</sup> Jan Jakub Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 141.

<sup>30</sup> Por. przypis 19 do tego tekstu, tamże, s. 369. Cały poza tym ustęp jest oczywiście tylko dopiskiem grzecznościowym, jednym z tych złagodzeń... Podobny przypis mamy we francuskiej

Rousseau odrzuca przekaz tej księgi, choć się kamufluje, sugerując, że jego teoria nie dotyczy faktów. To jest prawdą o tyle tylko, że natura ludzka w nas pozostała i ciągle można jej doświadczać. Ale oczywiście stawia on hipotezę, którą traktował serio. Upadek to nie był zatem dla Rousseau jednorazowy akt, ale raczej długi proces wychodzenia ze stanu natury, który w różnych miejscach świata osiągnął odmienny etap. Mimo tej zasadniczej różnicy, proces powrotu do doskonałości zachowuje dość kalwiński charakter, prowadzi do odzyskiwania cnoty. Człowiek jest zły i zepsuty – uświadomienie sobie tego jest początkiem procesu naprawy. Kalwin widzi nadzieję w wierze w zbawczą moc ofiary Chrystusa. U Rousseau upadek zostaje przeniesiony z płaszczyzny teologicznej na kulturową, podobnie powrót do doskonałości nie ma charakteru teologicznego. Tak czy owak, Rousseau mimo swego pozytywnego poglądu na naturę ludzką, postuluje jednak jej dogłębną przemianę. To go na pewno łączy z Kalwinem.

To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku zmianę bardzo wybitną, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego przedtem brakło. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje apetyty. (...) Przez umowę społeczną traci człowiek swoją wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć; zyskuje natomiast wolność społeczną i własność nad wszystkim, co posiada. (...) Można by, prócz powyższego, dodać do korzyści stanu społecznego wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę własnym panem; bo kierowanie się tylko apetytami jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością<sup>31</sup>.

Spaemann w dość ryzykowny sposób umieszcza Rousseau – jako podwójnego konwertytę, stojącego pośrodku między protestanckim idealizmem, czy Hobbesem, a francuskim Oświeceniem – także w katolickiej tradycji *natura pura* (którą przyjmuje po katolicku, ale zarazem po protestancku nakazuje opuścić), odwołując się do początku drugiej *Rozprawy*, gdzie Rousseau odnosi się do relacji biblijnej o stworzeniu człowieka. Tekst ten interpretowany jest na ogół jako bezpieczny wykręt, Spaemann przyjmuje go jednak za dobrą monetę. Interpretacja Spaemanna jest możliwa, ale chyba nie do końca przekonująca:

*Status naturalis* staje się faktycznym stanem historycznym, który należy założyć z racji metodycznych. I w tym właśnie kontekście Rousseau odnosi się do *status naturae purae*. „Zacznijmy więc od tego, że odrzucimy wszelkie fakty”, oraz „musimy zaprzeczyć twierdzeniu, jakoby (...) mieli się ludzie kiedykolwiek znaleźć w czystym stanie natury (*pur état de nature*)”. Taki stan natury skonstruowano, „pozbawiając tę (...) istotę wszelkich darów nad-

edycji oryginalnego tekstu *De l'inégalité parmi les hommes* w serii Les Classiques du Peuple, Paris 1965.

<sup>31</sup> Jan Jakub Rousseau, *Umowa społeczna*, rozdz. VIII.



przyrodzonych, które mogła była otrzymać i wszelkich sztucznych umiejętności”. Metodą, która pozwala odkryć pozytywną treść natury, jest refleksja nad własną, jeszcze niezapośredniczoną językowo spontanicznością, *méditation sur les premières et plus simples opérations de la âme humaine*. (...) Według Rousseau *status naturae purae* jest stanem doskonałej samowystarczalności samotnej jednostki. Dlatego jednostka ta nie stara się wyjść poza siebie<sup>32</sup>.

Pisze dalej:

Wyjście ze stanu natury odrywa człowieka od jedyne go sposobu istnienia, który daje mu mocne zakorzenienie we wszechświecie. Jego sens, jego usprawiedliwienie pozostają zawsze dwuznaczne. Głos, który nawołuje człowieka do wyjścia z *état naturel*, jest zarazem głosem Boga i głosem Złego. Od czasów Rousseau w świeckiej interpretacji opowieści o raju powołanie człowieka do porządku nadprzyrodzonego i grzech pierworodny widziane są jako jedność. Już wcześniej św. Augustyn mówił o *felix culpa* i *quasi necessarium Adae peccatum*. Słowa te były zapewne wówczas znane dzięki cytatom w teodycei Leibniza. Bezpośredni wpływ wywarła jednak protestancka interpretacja opowieści o raju jako stanie natury. Pojęcie *supernaturale* ma sens dopiero w relacji do łaski odkupienia. Dwuznaczność wyjścia ze stanu natury widoczna jest u Rousseau, gdy odpowiada on na zarzut tych, którzy przypisują mu nawoływanie do *retour à la nature*: Do wyjścia z natury nawołuje głos z nieba, nawołuje, aby z naturalnej niewinności przejść do wyższej formy istnienia. Ale ten głos jest czymś *superadditum*<sup>33</sup>.

O tym nowym, odzyskanym stanie Spaemann pisze tak:

Naturalność, która jest wynikiem emancypacji i *éducation naturelle*, jest jednak w większym stopniu naturalna od naturalności *homme naturel*. *État naturel* był możliwy tylko dlatego, że naturalne uzdolnienia człowieka nie zostały rozwinięte. Ich rozwinięcie było bowiem możliwe tylko dzięki uspołecznieniu, a ono z kolei możliwe było tylko wskutek wynaturzenia. Teraz jednak celem jest w pełni rozwinięty człowiek. Jeśli przywrócimy mu przedhistoryczną autarkię, to dopiero wówczas stanie się on prawdziwym *homme naturel*, gdyż cel natury zostanie w nim osiągnięty niż u pierwotnego *homme naturel*. Ten cel natury Rousseau określa jako „poczucie istnienia” – *sentiment de notre existence*. Jest to więc cel, który nie ma nic wspólnego z teleologią, lecz polega na prostym cieszeniu się samym sobą, na totalnym zwróceniu się istoty żyjącej ku samej sobie. Ów *sentiment de l'existence* uzyskuje najwyższą intensywność dopiero w świecie kultury poprzez *éducation naturelle*. Tę najwyższą intensywność jednak – w sumieniu. Sumienie jako najwyższa forma skupienia się na sobie, zajmuje miejsce ekstatycznej i nienaturalnej pasji patriotyzmu, która motywuje działanie „obywatela” – *citoyen*. W sumieniu człowiek powraca do samego siebie, staje się na powrót naturalny. Ale taka *éducation naturelle*, wychowanie, które rozwija naturalne uzdolnienia człowieka, odnosząc je na powrót do *sentiment de l'existence* jest pożądane i możliwe dopiero w stanie obywatelskim – *état civil*<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Robert Spaemann, dz. cyt., s. 105–106.

<sup>33</sup> Tamże, s. 108.

<sup>34</sup> Tamże, s. 115–116.

Tak jak Kalwin przeżył nawrócenie, kiedy uwierzył w zbawienie z łaski przez wiarę, które poprzedzało konwersję w znaczeniu wyznaniowym, instytucjonalnym, tak i Rousseau przeżył kilka aktów o charakterze nawrócenia. Swego rodzaju iluminacji<sup>35</sup> objawienia prawdy o upadku człowieka doświadczył czytając ogłoszenie Akademii w Dijon, w odpowiedzi na które napisał swoją pierwszą rozprawę. Potem jeszcze mówi o powrocie do cnoty i powrocie do doskonałości. Za każdym razem są to pewne przełomowe, konkretne daty, bardzo protestanckie w swym charakterze, choć mieszczące się całkowicie w horyzoncie zakreślonym przez myśl Rousseau, a więc dość dalekie od protestanckiej ortodoksji. Treść owych doświadczeń jest inna, poniekąd nawet przeciwna, zważywszy na to, że według Kalwina człowiek musi wyrzec się siebie i swej zepsutej natury, a dla Rousseau fundamentem przemiany duchowej jest miłość do siebie, ale sama forma pozostała bardzo podobna.

## 8. Etyka

Ważnym elementem łączącym Kalwina i Rousseau jest niewątpliwie etyka. Ma ona bardzo podobny charakter, jest ulokowana w analogicznym kontekście, pełniąc niemal identyczną funkcję w całości systemu obu wielkich genewczyków, jest ściśle powiązana z ową przemianą. Człowiek musi powrócić do cnoty. Jej wymagania postawione są wysoko. Obaj postulują życie oparte na wyśrubowanych standardach etycznych, lecz szczegółowo nie ustalają zasad, odsyłając raczej do wewnętrznego, duchowego elementu. Tyle, że dla Kalwina jest to Duch Święty, który czyni człowieka otwartym na poznanie Bożych zasad zawartych w Biblii i daje mu moc konieczną do ich realizacji, a u Rousseau – sumienie, które jest wystarczającym źródłem życia moralnego, wystarczy tylko być mu posłusznym:

Najpierwszą ze wszystkich trosk jest troska o samego siebie. A ileż razy głos wewnętrzny mówi nam, że czyniąc sobie dobrze kosztem innych, czynimy źle! Wydaje nam się, że idziemy za głosem natury, naprawdę zaś działamy przeciw niej: słuchając tego, co mówi naszym zmysłom, lekceważymy to, co mówi duszy. Ulega wtedy istota czynna, rozkazuje istota bierna. Sumienie jest głosem duszy, namiętności głosem ciała. Czy mamy dziwić się, że często te dwa języki przeczą sobie? I którego należy słuchać? Zbyt często rozum myli nas, mamy aż za wiele danych jemu się sprzeciwiać. Natomiast sumienie nigdy nie zawodzi. Jest ono prawdziwym przewodnikiem człowieka. Jest ono dla duszy tym, czym instynkt dla ciała. Kto idzie za nim, słucha natury i nie obawia się zbłądzić<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Por. wstęp Henryka Elzenberga do pierwszej rozprawy Rousseau w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*.

<sup>36</sup> Jan Jakub Rousseau, *Emil*, t. 2, s. 117.

Obaj są subiektywistami w sposobie docierania do źródeł moralności – należy słuchać głosu w sobie, Ducha Świętego lub sumienia, i obiektywistami co do mocy ich obowiązywania. Dla Rousseau „jest to etyka *indywidualnie-obiektywna*, indywidualna co do postawy poznawczej, obiektywna co do mocy obowiązującej”<sup>37</sup>.

## 9. Kwestie społeczno-polityczne

U obu genewczyków etyka wiąże się z polityką. Sama przemiana wewnętrzna nie wystarczy, ważny jest też aspekt zewnętrzny, który jest zewnętrznym znakiem tej pierwszej. Poglądy na te kwestie są ściśle związane ze sprawami omówionymi wyżej. Jeżeli wszyscy są niezdolni do etycznego życia, wszyscy potrzebują takich samych środków, sytuacja jest nienormalna i wymaga drastycznych środków przywracających normalność. I Kalwin, i Rousseau uznają jednak ludzkość za z gruntu chorą, dlatego społeczeństwo wymaga radykalnej przemiany, która nie jest jednak łatwa, obaj zatem pozostają sceptyczni wobec idei rewolucyjnych, radykalna zmiana społeczna mogłaby raczej zaszkodzić. Obaj są radykałami co do ideałów, ale są stosunkowo konserwatywni, jeżeli chodzi o praktyczne zmiany społeczne – muszą być ostrożne. U obu widzimy pewną skłonność do rozwiązań autorytarnych, a zarazem poglądy demokratyczne. Kościół musi wymagać wobec wszystkich obywateli daleko posuniętej dyscypliny – obaj są za pełną spójnością sfery duchowej i politycznej, państwo i Kościół muszą sobie wzajemnie służyć. Również władza musi podlegać pewnym standardom etycznym. Władza sama z siebie nie jest swoją własną legitymacją. Kalwin początkowo nakazuje szanować władzę, jakkolwiek by była, choć przyjmuje, że może być niemoralna, ale każe i wtedy ją szanować, traktując jako swego rodzaju zrządzenie Opatrzności i bicz Boży, nieposłuszeństwo dopuszcza tylko w przypadku braku zgodności władzy z prawem Bożym, ale nie oznaczało to początkowo jej podważania i dążenia do jej zniesienia. Z czasem jednak dopuścił i taką możliwość. Alister McGrath pisze przeto o wpływie Kalwina przez francuski kalwinizm i ustrój Genewy na Rousseau w sferze polityki:

Te nowe radykalne teorie, wytopione w tyglu francuskiego kalwinizmu (nawet wbrew nauczaniu Kalwina<sup>38</sup>) mogą być postrzegane jako ważny punkt przejścia od feudalizmu do

<sup>37</sup> Antoni Peretiatkiewicz, *Filozofia społeczna Jana Jakuba Rousseau*, Poznań 1921, s. 34.

<sup>38</sup> Chodzi właśnie o sprzeczną z pierwotną nauką Kalwina możliwość usunięcia króla od władzy. Jak pisze McGrath, pod wpływem nocy św. Bartłomieja Kalwin już być może w 1559 r. zaczął dostrzegać praktyczną i polityczną wagę tych kwestii – przyznał, że władca może przekroczyć granice swojej władzy stając przeciw Bogu, przez co sam swoją władzę znosi. A. McGrath, *Jan Kalwin*, s. 267.

nowożytnej demokracji, określające wyraźnie pojęcie naturalnych praw człowieka i broniące ich na gruncie teologii. Chociaż za panowania Henryka IV, zwłaszcza po ogłoszeniu edyktu nantejskiego, większość francuskich kalwinistów porzuciła pozycje otwartego sprzeciwu wobec monarchii, to jednak te doniosłe nowe teorie funkcjonowały na francuskiej scenie politycznej. Można dowiedzieć, że ponownie pojawią się one – w formie czysto świeckiej – w okresie Oświecenia. Pojęcie naturalnych praw człowieka, pozbawione teologicznych ozdobników, zjednoczy się z republikanizmem Genewy Kalwina w *thèse republicaine* Jana Jakuba Rousseau, określającej – w przeciwieństwie do unowocześnionej *thèse royale* Woltera i *thèse nobiliaire* Monteskiusza – XVI-wieczną Genewę mianem modelowej republiki, zdolnej swym przykładem realnie i potencjalnie wpływać na sytuację XVIII-wiecznej Francji. Tak oto Genewa Kalwina stała się rezonującym i potężnym ideałem, który zaważadła wyobraźnią przedrewolucyjnej Francji. Czyżby więc rewolucja francuska 1789 r. była dzieckiem rewolucji genewskiej 1535 roku?<sup>39</sup>

Mc Grath w to wierzy, choć widzi tu długi proces prowadzący także do konsekwencji sprzecznych z pierwotnymi ideami Kalwina.

## Zakończenie

Zdawszy sobie sprawę ze wszystkich różnic między obiema koncepcjami, nawet jeżeli do pewnego stopnia osłabionych, postawmy pytanie: w jakim sensie można mówić o teologii Kalwina jako źródle filozofii Rousseau? Oczywiście cały artykuł był próbą odpowiedzi na to pytanie, spróbujemy teraz jednak dokonać podsumowania.

1. Po pierwsze, między oboma systemami zachodzi daleko idące podobieństwo strukturalne.
2. Po drugie, między oboma systemami widać wiele innych uderzających podobieństw:
  - teologia naturalna oparta na głosie wewnętrznym i jawnym świadectwie Boga w naturze,
  - odrzucanie zarówno irracjonalizmu, jak i racjonalizmu,
  - nacisk na naukę o opatrności, która wyróżnia ich systemy spośród innych w ich epoce,
  - podobna funkcja etyki, która jest ściśle powiązana z przemianą duchową,
  - nacisk na akt powrotu do doskonałości,
  - myśl polityczna między autorytaryzmem a demokratyzmem.
3. Można uznać więc filozofię Rousseau za zsekularyzowaną formę kalwinizmu.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 267–268.

4. Podstawowa idea Rousseau o wyjściu człowieka ze stanu natury w stan społeczny i konieczność wyeliminowania skutków owego upadku przez stworzenie nowego społeczeństwa jest wyrażoną w języku i w zgodzie z podstawowymi ideami XVIII wieku koncepcją Kalwina o upadku człowieka i konieczności duchowego odrodzenia i podporządkowania państwa zasadom religijnym.
5. Kalwinizm zostaje przekształcony w russoizm przez złożenie w jedną całość trzech odrębnych aspektów natury: stworzonej, upadłej i odrodzonej.
6. Myśl Kalwina nie jest jedynym źródłem filozofii Rousseau. Nie byłoby jej zapewne bez pewnych inspiracji antycznych, głównie sokratejskich, platońskich i stoickich, jak i idei renesansowego humanizmu, także filozofii Bacona, Newtona, Kartezjusza, Hobbesa, Locke'a, Hume'a czy Shaftesbury'ego, ale podstawowa struktura pozostaje kalwińska.

## Streszczenie

Jan Jakub Rousseau (1712–1778) jest filozofem Oświecenia, ale i genewczykiem, wychowanym w tradycji Jana Kalwina (1509–1564). W istocie jego filozofia wykazuje wiele głębokich podobieństw do teologii wielkiego reformatora. Posiadają one podobny schemat, ogólna struktura obu systemów jest taka sama. Są one opowieściami o pięknie stworzonego przez Boga świata i pierwotnej natury ludzkiej, o jej upadku oraz powrocie do doskonałości. Nie są ani racjonalizmem, ani irracjonalizmem, szanując rozum, w centrum ustawiają element intuitywny. Teologia naturalna jest w obu systemach podobna, widać też takie same elementy w mówieniu o Bogu. Podobne są też ich filozofie polityczne, oscylujące między demokratyzmem a autorytaryzmem, radykalizmem a konserwatyzmem. Pojęcia teologiczne Kalwina zostają jednakże zastąpione pojęciami antropologicznymi u Rousseau, odejście od Boga zostaje zastąpione przez odejście od natury, funkcję Ducha Świętego zaś przejmuje sumienie, tak natura stworzona, upadła i odrodzona zlewają się w jedno. W ten sposób teologia staje się antropologią, człowiek zastępuje Boga. Rousseau otwiera drogę, którą pójdą potem przedstawiciele „lewicy heglowskiej”.