

Halina Walentowicz

Jan Jakub Rousseau – prekursor konceptu dialektyki oświecenia

Słowa kluczowe: *kultura, natura, społecznienie, historyczność, racjonalność, zmysłowość, Oświecenie, dialektyka oświecenia*

Otfried Hoeffe w książce poświęconej Kantowi pisze, że „wolność jest pojęciem przewodnim określającym całość filozofii Kantowskiej”¹. Opinia ta wydaje się bezsporna, rzadko jednak znawcy kantyizmu zwracają uwagę na okoliczność, o której przypomina Ernst Cassirer w eseju zatytułowanym *Kant i Rousseau*:² o ile Hume wyrwał Kanta z dogmatycznej drzemki w dziedzinie filozofii teoretycznej, o tyle w zakresie etyki zasługa ta przypada Janowi Jakubowi Rousseau. To autor *Emila* zainspirował królewieckiego myśliciela ideą, która stała się fundamentem całej jego filozofii praktycznej – ideą autonomii woli jako źródła prawa moralnego i jurydycznego. Kant dostrzegł u Rousseau coś, co wzbudziło w nim najwyższą aprobatę: intencję emancypacji ludzkości, motywowaną przekonaniem, że heteronomia, tj. jakkolwiek pojęte poddaństwo, nie daje się pogodzić z godnością człowieka. To autorowi *Umowy społecznej* zawdzięcza Kant przeświadczenie, że ani ponad sobą, ani poniżej siebie, lecz w sobie samym winien człowiek szukać i znaleźć zasadę swego istnienia i postępowania; że powinnością człowieka jest kształtowanie siebie w myśl postanowień płynących z jego własnej wolnej woli.

Cassirer twierdzi – jak sędzę słusznie – że motyw wolności przewija się przez całą filozofię Rousseau i stanowi wspólny mianownik wszystkich jej

¹ O. Hoeffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 204.

² E. Cassirer, *Kant i Rousseau*, w: tenże, *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008.

aspektów: antropologii filozoficznej, teorii społeczeństwa, państwa i prawa, koncepcji kryzysu kultury, programu pedagogicznego, a także zamysłu religii wywiedzionej z samego rozumu. Istotnie, wolność to według Rousseau synonim człowieczeństwa: człowiek jest wolny z natury i nie ma racji uzasadniającej jego zniewolenie w stanie społecznym. Kant podąża tropem tej myśli: uznaje wolność za przyrodzoną człowiekowi, niezbywalną, przysługującą mu przed wszelkimi aktami prawnymi i stanowiącą kryterium ich prawomocności. Obaj myśliciele przeciwstawiają siłę jako potęgę fizyczną prawu jako potęgę moralnej; wbrew Hobbesowi, Grocjuszowi, Puffendorfowi, a także Locke'owi wykluczają możliwość uprawomocnienia niewoli. „Siła stworzyła pierwszych niewolników, podłość utrwaliła ich istnienie” – przypomina Rousseau. Lecz ponieważ „siła nie tworzy prawa”, „prawo niewoli nie istnieje, nie tylko dlatego, że nie jest prawowite, ale dlatego, że jest niedorzeczne i nie ma w ogóle sensu. Wyrazy «niewolnik» i «prawo» są sprzeczne i wzajemnie się wykluczają”³.

Dzięki wolności człowiek jest istotą prawodawczą – zdolną do ustanawiania i respektowania prawa. Samostanowienie, tj. kierowanie się prawem wypływającym z własnej woli, Rousseau i Kant na równi uważają za istotę autonomii, w odróżnieniu od dwóch form heteronomii: samowoli, czyli bezprawia, oraz podporządkowania prawu narzuconemu, czyli obcemu kierownictwu. By prawo było prawem, musi wyrastać z woli powszechnej, a nie partykularnej. Wola partykularna może zaprowadzić tylko rządy tyrańskie, które Rousseau i Kant zgodnie potępiają, stąd ich jednobrzmiące polemiki z koncepcją władzy despotycznej Hobbesa. Czyniąc probierzem prawomocności władzy wolę powszechną, obaj filozofowie mają na względzie to, że człowiek – jako istota z definicji wolna – nigdy nie powinien być traktowany instrumentalnie. „Człowiek jest istotą zbyt szlachetną, aby po prostu służył innym za narzędzie, i nie wolno nim kierować według swego widzimisię... Nie należy nigdy dla cudzej korzyści skazić ludzkiej duszy”⁴, pisze autor *Nowej Heloizy*, czego pogłosem będzie imperatyw kategoryczny Kanta, nakazujący używania człowieczeństwa w osobie każdej jednostki zawsze jako zarazem celu, nigdy jako tylko środka.

Uzasadnione wydaje się też przypuszczenie, że słynna Kantowska idea prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym ma pierwowzór w postaci stanowczej decyzji Rousseau, by praktykę życiową i nauki z niej płynące stawiać ponad abstrakcją teorii, by podporządkowywać poznanie celom działania i przywiązywać wagę do tych prawd, które kształtują postawę. Całą twórczość

³ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 12, 14, 19.

⁴ J.J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, Wrocław 1962, s. 329.

Rousseau przenika to nastawienie; jego świadectwem są zarówno dyrektywy wychowawcy *Emila*⁵, jak i credo wikarego sabaudzkiego⁶.

Pora przejść do różnic, którym Cassirer, skoncentrowany na jedności przesłania filozoficznego Rousseau i Kanta, poświęca znacznie mniej uwagi. Praworzędność to według Kanta szczyt, powyżej którego iść nie można. Człowiek powinien kierować się prawem na forum wewnętrznym (prawem moralnym) oraz na forum zewnętrznym (prawem jurydycznym), nie oglądając się na pożytek ani na przyjemność, z tego jedynie względu, że jest do tego zdolny. Respektowanie prawa stanowi o ludzkiej godności jako jej przesłanka i implikacja zarazem. Kant nie zna wyższej wartości niż godność. Uważa, że „świętość” prawa – tzn. jego bezcenneść – wyklucza możliwość zastosowania go w charakterze jakkolwiek pojętego środka. Stwierdza więc: „maksymy polityczne muszą być ustanawiane nie ze względu na oczekiwany w wyniku ich stosowania dobrobyt i szczęście każdego pojedynczego państwa, zatem nie ze względu na cel, który każde z tych państw stawia przed sobą, lecz ze względu na czyste pojęcie obowiązku prawnego (na powinność, której zasada dana jest *a priori* przez czysty rozum), bez względu na to, jakie fizyczne skutki miałyby z tego wynikać”⁷.

Tymczasem dla Rousseau praworzędność ma wartość względną; jest cenna jako właśnie środek do celu w postaci szczęścia ludzkości. Praworzędność, tj. stan, w którym sami prawodawcy podlegają prawu, przywraca bowiem w społeczeństwie naturalną równość między ludźmi i w ten sposób czyni zadość sprawiedliwości. Sprawiedliwość zaś, jak zapewnia autor *Emila*, ze wszystkich cnót najlepiej służy dobru ogólnemu. Ta niezwykle ważna różnica pociąga za sobą kolejne. O ile Kant rękojmią praworzędności czyni państwo, które wytycza granice swobody poczynań niezależnych jednostek – społecznych monad, o tyle Rousseau wiąże nierozzerwalnie urzeczywistnienie praworzędności ze

⁵ „Nie przestanę nigdy powtarzać: udzielaj młodzieńcowi nauk w czynach raczej niż w przemowach; niechaj się nigdy nie uczy z książek tego, czego może go nauczyć doświadczenie. Jakże niedorzecznie jest uczyć go mówić, kiedy nie ma nic do powiedzenia; sądzić, że da mu się odczuć na ławie szkolnej potęgę języka namiętności i całą siłę sztuki przekonywania bez celu przekonania kogoś o czymkolwiek! Wszystkie przepisy retoryki razem wzięte wydają się pustymi słowami temu, kto nie czuje możliwości użycia ich na swoją korzyść. Cóż obchodzi ucznia, jak Hannibal skłonił żołnierzy do przejścia Alp? Gdybyś zamiast tych wspaniałych przemówień powiedział mu, jak ma skłonić przełożonego do udzielenia zwolnienia do domu, bądź pewien, że zwróciłby większą uwagę na twoje prawidła”, J.J. Rousseau, *Emil*, t. II, Wrocław 1955, s. 66–67.

⁶ „Dążę 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”, tamże, s. 155.

⁷ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: tenże, *O porządku... Do wiecznego pokoju*, Toruń 1995, s. 88.

wspólnotą jako integralną całością ożywioną duchem społecznienia, gdzie – skutkiem zjednoczenia z innymi – jednostka „stanowiąca sama przez się całość doskonałą i samoistną, przekształca się w część większej całości, od której otrzymuje niejako życie i byt”⁸. Słowem – zwielokrotnia swoje istnienie i szczęście, dzieląc je z innymi.

Uznanie praworządności za najwyższą wartość – z czym łączy się upatrywanie najdotkliwszego zła w anarchii – każe Kantowi bezapelacyjnie potępiać wszelkie próby podważenia prawnego *status quo*, jako bezzasadne, pozbawione prawomocności. Oślawiony jego legalizm dochodzi do głosu przykładowo w takim oto wyznaniu: „*Słodko* jest rozważać możliwości zmiany ustroju państwa tak, by odpowiadał on wymogom rozumu (zwłaszcza w kwestii prawa), jest jednak *bezczelnością* sugerować taką zmianę narodowi, a już rzeczą *karygodną* podjudzać go, by obalił ustrój obecnie istniejący”⁹. Rousseau dla odmiany nie waha się przyznać pierwszeństwa roszczeniom wolnościowym, gdy popadają w kolizję z ładem społecznym. Wzorem Locke’a sądzi, że lud – jeśli dzieje się mu krzywda – ma prawo zrzucić jarzmo, w tym także jarzmo prawa. Prawo nie zabezpiecza wszak przed krzywdą, a może ją nawet sankcjonować. W takim stanie rzeczy literalne prawo jest w istocie bezprawiem.

Za instancję prawodawczą zarówno Rousseau, jak i Kant uznają rozum. Nie oznacza to jednak, że opowiadają się za taką samą koncepcją racjonalności. Przeciwnie, jeśli przyjrzymy się uważnie pojęciu rozumu u Rousseau i Kanta, dostrzeżemy istotne różnice. Kant sytuuje rozum na antypodach zmysłowości, w przeświadczeniu, że jeden, niezmienny, ogólny, uniwersalny rozum stawia opór niezliczonym partykularnym impulsom zmysłowemu. Miarą moralnej zasługi, czyli racjonalności człowieka, czyni siłę konfliktu między poczuciem obowiązku i przeciwdziałaniem skłonności. U źródeł Kantowskiego dualizmu rozumu i zmysłów tkwi koncepcja radykalnego zła człowieka, tj. jego niezwalczonego pociągu do ulegania skłonnościom wbrew wskazaniom rozumu. U Rousseau natomiast natura występuje w roli normatywnego ideału. Nie tylko nie znajdziemy tu założeń o źródłowym skażeniu natury ludzkiej, ale staniemy wobec napomnienia, byśmy z ufnością zdali się na spontaniczne odruchy i traktowali naturę jako przewodniczkę. „Ustalmy jako zasadę niezaprzeczoną, że pierwsze poruszenia wrodzone są zawsze dobre; że nie ma wrodzonej przewrotności w sercu ludzkim, nie ma w nim ani jednego występku, o którym nie można by powiedzieć, jak i którędy się tam dostał”¹⁰.

⁸ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 49.

⁹ I. Kant, *Spór fakultetów*, Toruń 2003, s. 144.

¹⁰ J.J. Rousseau, *Emil*, t. I, Wrocław 1955, s. 89. Ten pogląd stanowi uzasadnienie słynnego postulatu, by początki wychowania, zamiast deformować naturę w prokrustowym łożu rygorów kultury, były „czysto negatywne”, tzn. pozwoliły się naturze swobodnie ujawnić, albowiem nie niesie to ze sobą ryzyka występku ani błędu.

Warto przy okazji odnotować znamienne różnice między rozumieniem dobra i zła przez Rousseau oraz Kanta. W tradycjonalistycznym ujęciu Kanta, o proveniencji platońsko-chrześcijańskiej, zło i dobro wywodzą się z wnętrza jednostki, a ściślej – z pobudek jej działania. Zło to niedostatek racjonalności; z czego wynika, że dobra bezwarunkowo może być jedynie święta wola, czyli wola istot bezcielesnych. Mierzenie jedną i tą samą miarą człowieka oraz rozumnych jestestw pozbawionych ciała wydaje się dla nas – ludzi, tyleż zaszczytne, co bezlitosne, po prostu nieludzkie. Inaczej Rousseau: nadaje on pojęciom dobra i zła znaczenie bliższe potocznemu. Zło jest krzywdą, jaką jeden człowiek wyrządza drugiemu. Czym jest dobro? Przeciwnieństwem tak rozumianego zła. „Najszczytniejsze cnoty są negatywne: nigdy nikomu nie robić krzywdy”¹¹ – apeluje autor *Emila*. Uwalnia on zło od metafizycznego zakotwiczenia i wyprowadza ze sfery społecznej fizyki, tj. z relacji międzyludzkich, nie zaś z wnętrza ludzkiej duszy; głosi, że człowiek z natury jest dobry, ludzie są źli¹².

W antropologii Rousseau nie ma antagonizmu między intelektualnym i afektywnym wymiarem człowieczeństwa. Nie będąc materialistą ani ateistą, Rousseau konstatuje, niekiedy nawet eksponuje jedność natury ludzkiej. Dopatruje się związku między szczerością uczuć i jasnością myśli. W *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności* stwierdza zwrotną zależność między kształtowaniem się umysłowości i rozwojem emocjonalnym w procesie ontogenezy. Z kolei w *Emilu* wyznaje, że główną troską pedagoga jest dbałość o równomierny rozwój fizyczny i duchowy jego wychowanka, chodzi bowiem o to, „by człowiek stanowił zawsze jedność, o ile to możliwe”¹³. Dobitym i obrazowym przykładem rzeczowej prawidłowości jest postawa religijna wikinga sabaudzkiego, skoncentrowana na sumieniu. W tym „boskim instynkcie” spotykają się i splatają w jednolitą całość wymogi rozumu z potrzebami serca. Rousseau nie widzi sprzeczności w pojęciu bóstwa, którego atrybuty wskazuje rozum i dla którego świątynię wznosi serce; mówi jednym tchem o adoracji Boga za pośrednictwem myśli i uczucia, bez najmniejszej obawy o dysonans.

O tym, że zmysły, uczucia i rozum łączą się harmonijnie w pojęciu natury ludzkiej u Rousseau, świadczy wymownie takie oto jego zalecenie: „Zważcie jednak przede wszystkim, że chcąc ukształtować człowieka natury, nie chodzi o to, żeby uczynić zeń dzikiego i umieścić go w głębi lasów, ale że wystarczy, jeżeli zamknięty w wirze życia społecznego nie da się porwać namiętnościom ani mniemaniom ludzkim, jeżeli będzie widział własnymi oczyma i czuł wła-

¹¹ Tamże, s. 107.

¹² Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 243.

¹³ J.J. Rousseau, *Emil*, t. II, dz. cyt., s. 159.

ny *sercem*; jeżeli nie będzie nim rządziła żadna władza oprócz własnego *rozumu*¹⁴. Fakt, że Rousseau nie przeciwstawia rozumowi uczuciom, a nawet krytykuje taką racjonalność, która tłumaczy impulsy zmysłowe i zagłusza głos serca, sprawił, że ten zdeklarowany i konsekwentny racjonalista – co bronił rozumu, bo nie widział racji, żeby go ukorzyć – zyskał opinię irracjonalisty: sentymentalisty, marzyciela, wręcz mistyka. A przecież w rzeczywistości, także wtedy, gdy prowadził walkę z encyklopedystami, nie występował przeciw rozumowi, lecz w jego obronie. Przytoczona wyżej wypowiedź jest interesująca i z tego względu, że udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o sens – budzącego nieporozumienia i kontrowersje – wezwania do „powrotu do natury”. Lecz nim zajmę się tą kwestią, chciałabym wspomnieć o innych jeszcze aspektach koncepcji racjonalności Rousseau.

Kantowskiej dychotomii rozumu i zmysłowości Rousseau nie zna, za to sam rozum jest u niego rozdwojony. Rozum według Rousseau jest bowiem nie tylko patronem dobra ogółu, ale i promotorem egoizmu. Na egoizm jednak Rousseau zapatruje się inaczej niż Kant. Nie zalicza go do wrodzonych dyspozycji człowieka, gdyż uważa, że z natury człowiek – niczym zwierzę – ma skłonność do identyfikowania się z innymi przedstawicielami swego gatunku. Nie żywi do nikogo wrogości ani nienawiści, nie zna okrucieństwa ani żądzy zemsty, nie pragnie też rywalizacji; jest łagodny i wolny od namiętności, które wywołują agresję. Egoizm, zdaniem Rousseau, budzi się dopiero w obliczu konfliktu interesów w stanie społecznym. Gdy człowiek zaczyna kalkulować: „muszę albo sam być nieszczęśliwy, albo przynieść nieszczęście innym, a nikt nie jest mi droższy niż ja sam”¹⁵, roztropność podpowiada mu, że należy zadbać przede wszystkim o własny interes, w razie potrzeby cudzym kosztem. Rozum podsyci w ten sposób miłość własną, uczucie sztuczne, które w odróżnieniu od przyrodzonej miłości samego siebie odgradza człowieka od innych ludzi, a nawet przeciwstawia go im. Społeczne okoliczności nie tylko rodzą egoizm, ale i przydają mu pozoru racjonalności: „fałszywy rozsądek zacieśnia nas w granicach swego ja”¹⁶. Rozdźwięk między „fałszywym rozsądkiem”, czyli rozsądkową kalkulacją jako pochodną egoistycznego interesu samochowawczego i płynącym z serca wołaniem o ogólnoludzką sprawiedliwość nie istnieje więc z natury rzeczy, lecz pojawia się w stanie społecznej wojny wszystkich ze wszystkimi. Kiedy staje się ona faktem, rozsądek – w lepszym razie – skłania do obojętności wobec losu bliźnich, w gorszym – podpowiada jednostce, by w dążeniu do własnych celów wykorzystwała innych w charakterze środka; tymczasem wrodzony odruch litości konsoliduje ogół. „Uczucie

¹⁴ Tamże, s. 71–72.

¹⁵ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 171.

¹⁶ Tamże, s. 124.

naturalne broni dobra powszechnego, rozsądek przemawia w imieniu moich interesów”¹⁷.

Sprzeczność interesów w stanie uspołecznienia prowadzi też do wspomnianego rozdzielenia rozumu; gdy interes partykularny kłóci się z dobrem powszechnym, powstaje dychotomia między rozumem jednostki („fałszywy rozsądek”) i tym, co racjonalne z perspektywy całości (rozum, wola powszechna). Autor *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności* zadaje pytanie: „Cóż sądzić o stosunkach, przy których rozum każdej poszczególnej jednostki dyktuje jej zasady wręcz sprzeczne z tymi, które rozum powszechny zaleca społeczeństwu jako całości, i przy których każdy znajduje swą korzyść w nieszczęściu drugiego?”¹⁸ Pytanie to można uznać za załączek XX-wiecznej idei dialektyki oświecenia. Rousseau inicjuje odmienny w stosunku do Kantowskiego typ krytyki rozumu, który znajdzie kontynuatorów w Szkole Frankfurckiej. O ile Kant wytycza granice racjonalności przeciwstawiając rozum nierozumnej przyrodzie, o tyle Rousseau wskazuje społeczne warunki, w których rozum popada w sprzeczność ze sobą samym. Według Kanta człowiek jako istota rozumna życzy sobie powszechnie obowiązującego prawa, ale jako zwierzę pragnie wyjątku gwooli swej partykularnej skłonności. Niedostatek racjonalności i stąd konflikt między rozumnością i zwierzęcością jest dlań źródłem wewnętrznego rozdarcia. Ale Rousseau pyta: „jeżeli troska o 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?... Czyż nie należy dopiero zbadać, o ile osobisty interes człowieka wymaga, aby podporządkował się on woli powszechnej?”¹⁹ To, co dla Kanta jest sprzecznością subiektywną: między skłonnością i rozumem w obrębie własnej woli jednostki, dla Rousseau stanowi sprzeczność obiektywną: interesu partykularnego i dobra ogółu. Jej konsekwencją dopiero staje się rozdźwięk w samej racjonalności: rozdzielenie rozumu. Rozum jest rozdwojony, bo z jednej strony nakazuje jednostce liczyć się z dobrem ogółu, lecz z drugiej strony przemawia głosem jej własnego interesu samozachowawczego.

Rousseau demaskuje uwikłanie rozumu w sferę potrzeb, interesów i stosunków władzy. W odróżnieniu od innych filozofów Oświecenia, z Kantem na czele, którzy kładą nacisk na emancypacyjny potencjał ludzkiej racjonalności, ujawnia to, że wiedza bywa wprzęgana w służbę interesu panowania jako narzędzie manipulacji i mistyfikacji, skutkiem czego jej światło może nie tylko oświecać, ale i oślepiać. „O nauczyciele kłamstwa! Udajecie, że kształcicie,

¹⁷ J.J. Rousseau, *Emil*, t. II, dz. cyt., s. 125.

¹⁸ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności...*, dz. cyt., s. 243.

¹⁹ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 174.

aby wykorzystywać, i niczym rozbójnicy morsecy, którzy umieszczają światła na niebezpiecznych skałach, oświecacie lud, żeby go zgubić”²⁰. Zauważa ponadto, że myśl – z istoty nie znosząca skrępowania – napotyka nieprzewycięzalny opór w postaci interesu zwierzchników, którym panowanie zawsze jest droższe niż prawda: „interes tych, co są u władzy, jest zawsze taki sam... miłośnik prawdy może liczyć na to, że uczyni lud rozumniejszym, ale nie może liczyć na to, że przewodników narodu uczyni uczciwymi ludźmi”²¹. Nic więc dziwnego, że Rousseau nie podziela powszechnej w wieku światła wiary w rozum jako gwaranta społecznego dobrostanu. Nie uchodzi jego uwagi fakt, że w życiu zbiorowości rozwój intelektualny nie tylko nie jest lekiem na całe zło, ale idzie w parze z moralną degradacją. Polemizuje z koncepcją historii jako linearnego, kumulatywnego procesu o niezmiennie progresywnym charakterze. Nie kwestionuje wprawdzie idei postępu, ale zastrzega, że postęp w ludzkich dziejach nierozzerwalnie splata się z regresem. Odnosi się sceptycznie do historiozoficznego optymizmu, gdyż nade wszystko nurtuje go problem ceny, jaką płaci ludzkość za dobrodziejstwa socjalizacji.

Podczas gdy w Kantowskim ujęciu proces historyczny obrazuje stopniowe, lecz niepowstrzymanie postępujące jednoczenie się całego rodu ludzkiego, który – poprzez antagonizmy i walki – zmierza do harmonii wiecznego pokoju, Rousseau w swym obrazie dziejów uspołecznienia wysuwa na pierwszy plan czynniki dezintegracji oraz tendencje odśrodkowe, które niszczą pokój i ustanawiają permanentny stan wojenny między ludźmi. Denaturalizacja, którą Kant utożsamia z systematycznym wzrostem niezależności człowieka od przyrody i chwalebny ugruntowywaniem jego autonomii, dla Rousseau oznacza w pierwszym rzędzie ujarzmianie przyrody przez ludzi, panowanie człowieka nad człowiekiem, narastanie społecznych nierówności, ograniczanie suwerenności jednostki i postępującą zależność każdego od wszystkich, a także coraz cięższe brzemie pracy, wytwarzanie iluzji, grę pozorów, słowem – utratę pierwotnej niewinności.

Jak wiadomo, autor *Umowy społecznej* i *Emila* nie poprzestaje na wskazywaniu ciemnych stron współczesnej mu formy uspołecznienia. Szuka sposobu przezwyciężenia diagnozowanego kryzysu. Inaczej niż Kant, który pokłada nadzieję w stałości dążenia rodzaju ludzkiego do najlepszego z możliwych ustrojów, Rousseau – nieufny wobec przepowiedni nieskończonego postępu – opowiada się za zerwaniem ciągłości dotychczasowego trybu rozwoju oświecenia, za zmianą kursu, uskokiem; już ze swej XVIII-wiecznej perspektywy widzi potrzebę radykalnej zmiany, którą po upływie dwustu lat, w wieku XX,

²⁰ J.J. Rousseau, *List do arcybiskupa de Beaumont*, w: *Umowa społeczna*, dz. cyt., s. 654.

²¹ Tamże, s. 655.

będą postulować autorzy konceptu dialektyki oświecenia pod hasłem „zmiany kierunku postępu”²².

Streszczający się w wezwaniu do „powrotu do natury” projekt uzdrowienia kultury nie ma na celu – wbrew złośliwym sugestiom Woltera – wskrzeszenia ochoty chodzenia na czterech łapach. Rousseau jest w pełni świadom tego, że dopiero samowiedza intelektualna i moralna, jaką człowiek zdobył w toku historycznego rozwoju, pozwala ocenić i docenić stan, z którego go ona wyprowadziła. Pojmuje też to, że wytworem cywilizacji są pojęcia i wartości, które umożliwiają poddanie tej cywilizacji krytyce. Intencją krytyki Rousseau nie jest ich unicestwienie, lecz urzeczywistnienie. Nie deprecjonując znaczenia i użyteczności socjalizacyjno-kulturowych zdobyczy człowieka, wyraża Rousseau sprzeciw wobec represyjnego w stosunku do natury charakteru kultury; pragnie przyczynić się do przeobrażenia, które sprawi, że natura będzie dzięki wpływowi kultury „uprawiana”, nie zaś „znieprawiana”. Wydaje się to istotne z wielu względów, nie na ostatku dlatego, że – jak utrzymują na podstawie swych analiz faszyzmu filozofowie ze Szkoły Frankfurckiej – natura nie uszlachetniana, a tylko trzymana w ryzach rygorów kultury, w momencie ich rozluźnienia potrafi swój barbarzyński potencjał zwrócić przeciwko kulturze.

Poddając krytyce kulturę opartą na ucisku natury, Rousseau stał się inicjatorem doniosłego ruchu umysłowego, opozycyjnego wobec głęboko i mocno zakorzenionej w kulturze europejskiej tendencji do utożsamiania człowieka z rozumem, do pogardy dla zmysłowości, do wynoszenia na najwyższy piedestał cnót intelektualnych i rozdzierania człowieka na ducha jako kwintesencję mocy i władzy, oraz ciała jako mizerną martwą powłokę. Kontestacja tej tendencji zapoczątkowana przez Rousseau wiedzie aż do współczesnego postmodernizmu, poprzez F. Schillera z jego wymierzoną w kantyizm krytyką „tyranii rozumu”, poprzez Marksa, Nietzschego, Freuda, a dalej – Horkheimera i Adorna z ich nadzieją na emancypację dzięki „przypomnieniu natury w podmiocie”, poprzez Foucaulta z jego wizją duszy jako więzienia ciała.

Powróćmy do eseju Cassirera: trudno mi zaaprobować konkludującą jego rozważania tezę odnośnie do relacji Rousseau i Kanta, zgodnie z którą Rousseau zainicjował dzieło, które Kant z właściwą sobie systematycznością kontynuował i doprowadził do końca. Wydaje mi się, że drogi filozoficznej refleksji tych myślicieli krzyżują się, a następnie rozchodzą. Punktem stycznym jest zasadniczo ważne dla obu zagadnienie wolności; o ile jednak stanowisko Kanta mieści się w paradygmacie myśli oświeceniowej, o tyle Rousseau bez wątplenia poza ten paradygmat wykracza. Odstępuje bowiem od założeń, które z naszej perspektywy jawią się jako oświeceniowe przesady; zrywa z prze-

²² H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 10.

konaniem o niezmienności natury ludzkiej i uniwersalizmie ludzkiej racjonalności; zarzuca też pogląd o jednotorowym, nieodwracalnie progresywnym i zwieńczonym *happy endem* rozwoju historii. Za to: rewaloryzacja cielesno-afektywnego aspektu człowieczeństwa, hipoteza o ewolucyjnej genealogii gatunku ludzkiego, idea historyczności kultury, wreszcie ambiwalentna ocena rezultatów ludzkiej autokreacji czynią z Rousseau myśliciela bliskiego naszej współczesności.

Michel Foucault upatruje w Kancie prekursora postawy, którą nazywa „etosem nowoczesności”²³. Myślę, że i z tego punktu widzenia zasługę inicjacji należałoby przypisać raczej Janowi Jakubowi Rousseau.

Streszczenie

W pierwszej części artykułu nawiązuję do słynnego eseju *Kant i Rousseau*, którego autor, Ernst Cassirer, wyjaśnia, czym było „wyrwanie z dogmatycznej drzemki”, jakiego doznał Kant za sprawą Rousseau w dziedzinie rozumu praktycznego. Przychylam się do zdania wybitnego filozofa kultury, o ile przypisuje on Rousseau zasługę zainspirowania Kanta ideą autonomii woli jako źródła prawa moralnego i jurydycznego; idea ta, jak wiadomo, stała się fundamentem całej filozofii praktycznej myśliciela z Królewca. Lecz podejmując trop konfrontacji Kanta i Rousseau, pragnę pójść dalej niż Cassirer i pokazać – w drugiej części tekstu – znaczącą różnicę między tymi filozofami, która polega przede wszystkim na tym, że Rousseau, w odróżnieniu od Kanta, wykracza poza paradygmat filozofii oświeceniowej. Zrywa bowiem z platońsko-paulińsko-augustyńsko-luterańską dychotomią zmysłowości i rozumu (implikującą kształtowanie kultury poprzez represję natury), odstępuje od tradycjonalistycznego założenia niezmienności natury ludzkiej i uniwersalizmu ludzkiej racjonalności, zarzuca też historiozoficzny optymizm oparty na wierze w stałość postępu. W zamian znajdujemy u Rousseau: rewaloryzację cielesno-afektywnego aspektu człowieczeństwa, hipotezę o ewolucyjnym rozwoju człowieka i historycznym charakterze kultury, a także ambiwalentny stosunek do rezultatów naszej gatunkowej autokreacji, słowem – zaczątki XX-wiecznego konceptu dialektyki oświecenia. Dzięki temu stanowisko Rousseau w zakresie antropologii, etyki, filozofii kultury, społeczeństwa i historii wydaje mi się bliższe naszej ponowoczesnej współczesności niż Kantowskie.

²³ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie*, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 276–293.