Horyzonty Polityki
2025, Vol. 16, N° 57

Dariusz Rymar
http://orcid.org/0000-0002-8521-4790
Uniwersytet Śląski
dariuszrymar@gmail.com
DOI: 10.35765/HP.2756

Aporetyczny charakter etyczno-społecznej refleksji Jeana-Jacques'a Rousseau

Streszczenie

CEL NAUKOWY: Celem badania jest przygotowanie gruntu dla zrekonstruowania pluralistycznego charakteru etycznej i społecznej refleksji genewskiego myśliciela, co można również wykorzystać we współczesnych debatach dotyczących właściwego kształtu państwowych instytucji. Dodatkowym celem jest wzmocnienie argumentacji opowiadającej się za otwartym odczytaniem pism Jeana-Jacques'a Rousseau, będących swoistym manifestem antydogmatyzmu.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: Zasadniczym problemem artykułu jest odsłonięcie polemicznego i wielowątkowego charakteru najważniejszych publikacji Jeana-Jacques'a Rousseau, co pozwala podać w wątpliwość oskarżenia filozofa o skłonność do projektowania państwa totalitarnego. Autor konfrontuje założenia znanych interpretacji filozofii Rousseau z odpowiednimi fragmentami tekstów źródłowych. W dyskusji z przeciwstawnymi wynikami analiz wykorzystuje platońską aporetykę, która stanowi przygotowanie systematycznej dialektyki. Krytyczną analizę argumentacji uzupełnia współczesna metoda hermeneutyczna.

PROCES WYWODU: Utwory Rousseau analizowane są pod kątem krytyki wymierzonej w konwencjonalne schematy dominujące w salonowych dyskusjach XVIII wieku. Na gruncie tej polemicznej argumentacji ukazana jest rola etyki i edukacji w kontekście możliwości poprawy jakościowej porządku prawnego i instytucjonalnego państwa. W ramach falsyfikacji stanowiącej istotną część dialektyki analizowane jest znaczenie sceptycznych argumentów w filozofii Rousseau, co ułatwia pełniejsze uchwycenie ukrytych założeń teoriopoznawczych.

Sugerowane cytowanie: Rymar, D. (2025). Aporetyczny charakter etyczno-społecznej refleksji Jeana-Jacques'a Rousseau. *Horyzonty Polityki*, *16*(57), 129–146. DOI: 10.35765/HP.2756.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Analiza krytyczna polemicznych pism myśliciela z Genewy wzmacnia zasadność odczytania tej koncepcji jako pluralistycznej etyki, ugruntowanej społecznie. Pozwala to wyraźniej dostrzec związki pomiędzy argumentacją politologiczną, społeczną i psychologiczną. Zwornikiem tych trzech płaszczyzn argumentacji w filozofii Rousseau okazuje się pedagogika, będąca zarazem propedeutyką postaw obywatelskich.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Autor wskazuje na metafilozoficzne uzasadnienie interpretacji o otwartym, polemicznym charakterze, w odróżnieniu od jednostronnych odczytań, marginalizujących szeroki, polemiczny, niesformalizowany sposób argumentacji genewskiego filozofa. W artykule przyjęto założenie, że platońska aporetyka, połączona ze współczesną hermeneutyką, może stanowić efektywną metodę analizowania tekstów o złożonej i niejednoznacznej narracji zarówno w obszarze badań filozoficznych, jak i kulturoznawczych czy literackich.

Słowa kluczowe:
wola powszechna, dojrzałość etyczna, edukacja

Abstract

THE APORETIC NATURE OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S ETHICAL AND SOCIAL REFLECTION

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of the study is to lay the groundwork for reconstructing the pluralistic character of the ethical and social reflections of the Geneva thinker, reflections that may also be applied in contemporary debates concerning the proper form of state institutions. A further objective is to reinforce the argument for an open reading of Jean-Jacques Rousseau's writings, which constitute a distinctive manifesto of anti-dogmatism.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: The central issue addressed in this article is the demonstration of the polemical and multifaceted nature of Jean-Jacques Rousseau's most important works, which makes it possible to challenge the accusations that the philosopher harbored a tendency toward designing a totalitarian state. The author confronts the assumptions underlying well-known interpretations of Rousseau's philosophy with relevant passages from the primary texts. In discussing the contradictory outcomes of these analyses, he employs the Platonic notion of aporia as a preparatory stage for systematic dialectics. The critical examination of the arguments is further supplemented by a contemporary hermeneutic approach.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: Rousseau's writings are analyzed through the lens of his critique of the conventional patterns that dominated 18th-century salon discourse. Based on this polemical framework, the article highlights the role of ethics and education in enhancing the quality of the

state's legal and institutional order. As part of the process of falsification – an essential component of dialectical inquiry – the significance of skeptical arguments in Rousseau's philosophy is examined, which enables a more comprehensive understanding of his implicit epistemological assumptions. This allows for a clearer understanding of the interconnections between political, social, and psychological forms of argumentation. The central integrating element of these three domains in Rousseau's philosophy is pedagogy, which also serves as a propaedeutic foundation for the development of civic attitudes.

RESEARCH RESULTS: The critical analysis of the Geneva thinker's polemical writings reinforces the validity of interpreting his philosophical project as a pluralistic and socially grounded form of ethics.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The author highlights a metaphilosophical justification for interpretations of an open and essentially polemical character, as opposed to one-sided readings that marginalize the broad, informal, and argumentative style employed by the Genevan philosopher. The article argues that Platonic aporetics, when combined with contemporary hermeneutics, can provide an effective methodological framework for analyzing texts with complex and ambiguous narrative structures – both within philosophical inquiry and in cultural or literary studies.

Keywords:
universal will, ethical maturity, education

WSTĘP

Twórczość Jeana-Jacques'a Rousseau już za życia autora wywoływała kontrowersje. Wzrastały one wraz z kolejnymi publikacjami pisarza. W późnym okresie twórczości, po tym jak genewski myśliciel podważył zastane zasady stanowienia porządku politycznego, zakulisowo prowadzone intrygi przedstawicieli władzy przerodziły się w dotkliwe represje. Rousseau został zmuszony do banicji – opuszczenia Paryża, a potem kolejno: Genewy, Môtiers, wyspy Saint-Pierre na jeziorze Bienne i tej części Szwajcarii, która była pod jurysdykcją Berna.

Już wkrótce po ukazaniu się najważniejszych dzieł filozofa zaczęło zmieniać się podejście wobec zagadnienia odpowiedzialności indywidualnej i społecznej. Wśród przedstawicieli elit europejskich zaczęto zwracać uwagę na znaczenie spontanicznych przeżyć, szczerości w relacjach międzyludzkich, samorealizacji i nonkonformistycznego sposobu bycia. Bliska stała się idea doświadczenia własnej fizyczności

w kontakcie z surową naturą. Doświadczenia, które dotąd miały lokalne i marginalne znaczenie, takie jak turystyka górska, wyprawy w miejsca trudno dostępne, stały się wkrótce ważnymi formami aktywności. Ogród w Ermenonville, w którym filozof zakończył swoją batalię o „przemianę ludzkich serc", stał się celem pielgrzymek wiernych czytelników. Krąg jego wielbicieli szybko się rozszerzał; a kiedy nierozwiązywane dotąd problemy społeczno-polityczne doszły do punktu wrzenia, pisma słynnego filozofa zostały opracowane na propagandowe potrzeby przywódców przewrotu. Jednakże wkrótce nastąpiła porewolucyjna reakcja, a wraz z nią zaczęto atakować koncepcję genewskiego myśliciela, widząc w niej ideowe zagrożenie dla porządku społecznego. Krytyka ta na nowo rozgorzała po kryzysach wywołanych dwiema wojnami światowymi, kiedy to część autorów przypisywała autorowi *Umowy społecznej* stworzenie ideowych podstaw „totalitaryzmu".

KONTEKSTY HISTORYCZNE INTERPRETACJI – SZKIC O RECEPCJI PISM JEANA-JACQUES'A ROUSSEAU

Rousseau nie od razu został obwieszczony „patronem" buntu społecznego. U schyłku rządów Ludwika XVI niektórzy widzieli w nim antyrewolucjonistę, rzecznika arystokracji, konserwatystę, zwolennika *ancien régime* (McNeil, 1953, s. 808). Przykładowo Antoine-François-Claude Ferrand, który uważał siebie za rzecznika Jeana-Jacques'a, dostrzegał w *Umowie społecznej* „zbytnią wieloznaczność"; stąd postanowił „uporządkować" argumentację utworów politycznych, dokonując takiego wyboru cytatów, które potwierdzać, miały tezę, że Rousseau byłby przeciwnikiem daleko idących zmian w państwie Burbonów (McNeil, 1953, s. 810).

Innym autorem, usiłującym dowodzić zachowawczego charakteru dzieł Rousseau, był Charles-François Lenormant. Autor *J.J. Rousseau, aristocrate* uważał, że genewski myśliciel byłby raczej „przeciwnikiem Rewolucji" oraz że „opowiedziałby się po stronie magnaterii" (McNeil, 1953, s. 815).

W czasie Rewolucji uwielbienie otaczające Rousseau osiągnęło religijne i kultowe wymiary (Falaky, 2011, s. 88). Kult ten był

inicjowany i propagowany przez Zgromadzenie Narodowe i środowisko jakobinów. W styczniu 1789 roku Abbé Sieyès postulował, żeby Zgromadzenie Narodowe wyrażało w swoich uchwałach wolę powszechną. Pół roku później myśl ta znalazła wyraz w Deklaracji Praw Człowieka, w której jedno z najważniejszych haseł brzmiało „Prawo jest wyrazem woli powszechnej", wprost nawiązując do głównej idei *Umowy społecznej* (Sieyès, 2003, s. 111). Jak zauważył Eric Thompson,

> wola powszechna […] po 1789 roku stała się […] stałą frazą na ustach mówców z Palais Royal; była powtarzana bez końca w popularnych czasopismach i w przemówieniach deputowanych w samym Zgromadzeniu; była stale słyszana w Klubie Jakobinów i w późniejszych oddziałach tworzonych w całym kraju (Thompson, 1952, s. 35).

Kult Rousseau rozrastał się wraz ze wzmacnianiem władzy jakobinów, według słów pisarza i zarazem świadka epoki Pierre'a-Louisa Ginguené'a: „Wszystko to miało znamiona magii i religii" (Roussel, 1972, s. 14).

Jak zauważył François Furet, historyk Wielkiej Rewolucji Francuskiej, Rousseau był jedyną osobą, jaką uhonorował Robespierre, bowiem w ocenie przywódcy jakobinów w najpełniejszy sposób wyraził „ideały Cnoty i Rozumu […] w skorumpowanym stuleciu, i z tego właśnie powodu był prześladowany przez rząd i innych filozofów" (Orwin & Tarcov, 1997, s. 168).

Niemniej od połowy lat 90. XVIII w. wzrastała niechęć wobec autora filozofii kojarzonej z terrorem jakobińskim. Jednym z przedstawicieli tej „reakcji" był Joseph de Maistre. Sabaudzki myśliciel pisał, że Rousseau:

> Często odkrywa określone prawdy i wyraża je lepiej niż ktokolwiek inny; lecz te prawdy są bezpłodne w jego rękach […]. Nikt nie formuje lepiej materiałów niż on i nikt gorzej nie buduje. Wszystko jest dobre z wyjątkiem jego systemu (Maistre, 1996, s. 64).

Sabaudzki filozof oceniał, że Rousseau w swoich dziełach wyrażał: „plebejski gniew […], to nie prawda go inspiruje, to zły humor. Ilekroć widzi wielkość, zwłaszcza dziedziczną, wścieka się i traci zdolność rozumu" (Maistre, 1996, s. 138). Łatwo byłoby odwrócić ostrze tych ataków, wskazując, że argumentacja *ad hominem* nie jest

przejawem wysokiego poziomu racjonalnego myślenia. Niemniej – jak zauważył Graeme Garrard – obydwaj myśliciele w różny sposób usiłowali odpowiedzieć na podobną diagnozę, zauważając załamanie porządku politycznego:

> obydwaj doszli do wniosku, że […] oświeceniowy projekt wyzwolenia jednostki z ograniczeń moralnych, religijnych i społecznych „z większym prawdopodobieństwem zaostrzy napięcia niż doprowadzi do wyzwolenia" (Garrard, 1994, s. 98).

Sabaudzki myśliciel inspirował się filozofią Rousseau, mimo że przyjmował inne założenia epistemologiczne, a *explicite* uciekał się do wyrazistego sarkazmu. Według Fureta: „przez cały XIX wiek Rousseau był w centrum interpretatorów Rewolucji, zarówno dla jej wielbicieli, jak i jej krytyków" (Orwin & Tarcov, 1997, s. 172).

Do tej tradycji łączenia Rousseau z Wielką Rewolucją Francuską dodano nowy rozdział, związany z doświadczeniami politycznymi XX wieku. Kilka lat po II wojnie światowej, Bertrand Russell w *Dziejach filozofii Zachodu* ocenił, że: „Od czasów Rousseau i Kanta są dwie szkoły liberalizmu" – „liberalizm miękki" i „twardy". Skutkiem pierwszego miał być – za pośrednictwem Fichtego, Byrona, Carlyle'a i Nietzschego – Hitler. Rezultatem drugiego – poprzez Benthama, Ricardo i Marksa – Stalin. Nieco dalej Russell łagodzi wydźwięk tych słów: „Takie postawienie sprawy jest rzecz jasna nazbyt schematyczne, żeby było prawdziwe, lecz ma walor mapy prądów myślowych i reguły mnemotechnicznej" (Russell, 2000, s. 732). Można jednak zauważyć, że tego rodzaju „reguły mnemotechniczne" sprzyjają głębokiemu zniekształceniu myśli.

Z kolei autor *Źródeł demokracji totalitarnej* Jacob Talmon argumentował, że koncepcja woli ogólnej Jeana-Jacques'a Rousseau i rzekomo wynikający z niej postulat jednomyślności społeczeństwa sprzyja despotycznym systemom (Talmon, 2015). Talmon argumentował, że jeśli celem życia politycznego jest rozbudzenie w społeczeństwie woli powszechnej, to skutkiem jest redukcja wymiaru indywidualnego, a w dalszej konsekwencji wykluczenie pluralizmu. W argumentacji tej brakuje jednak rozważenia przeciwnej konsekwencji. Jeśli uznajemy, że współczesna organizacja państw wymaga utworzenia instytucji, systemu podatkowego, tworzenia i nadzorowania projektów ogólnokrajowych, np. sieci dróg, określonych form zarządzania

i kontroli na różnych szczeblach, to w takim państwie – w myśl argumentacji Rousseau – przejawia się „wola powszechna".

Kilka lat po wpływowej publikacji Talmona Reinhart Koselleck w rozprawie poświęconej źródłom kryzysów europejskich argumentował, że krytycyzm XVIII-wieczny uprawiany w pozaoficjalnym obiegu kultury przyczynił się do wybuchu masowego niezadowolenia, które znalazło ujście w postaci rewolucyjnego terroru (Koselleck, 2015). Według Kosellecka trzy czynniki zadecydowały o kryzysie, którego kulminacją była Wielka Rewolucja Francuska: rozwój wolnomularstwa poza systemem kontrolnym państwa, Republika Listów (Republika Uczonych), a także krytyka porządku społecznego, przemycana w dialogach sztuk teatralnych, literaturze i w recenzjach twórczości plastycznej. Niemiecki historyk idei dokonał odwrócenia odpowiedzialności. Trudno utrzymać założenie, że pozainstytucjonalne zrzeszenia, w których uprawiano różne formy krytyki władzy, doprowadziły do wybuchu Rewolucji i terroru na masową skalę. Wystarczy spojrzeć na wiek XVII, żeby zauważyć, iż silne polaryzacje w społeczeństwie francuskim istniały daleko przed powstaniem Republiki Uczonych, przed założeniem pierwszych lóż masońskich i zanim artyści podjęli próby emancypacji własnej twórczości. Wbrew przekonaniu Kosellecka to nie krytyka jest źródłem kryzysów; analogicznie jak diagnoza lekarska najczęściej nie jest źródłem choroby pacjenta.

Rousseau w wielu miejscach wskazywał na destruktywną rolę spolaryzowanych podziałów społecznych. Kilkadziesiąt lat po śmierci genewskiego filozofa w podobnym duchu o porządku w przedrewolucyjnej Francji wypowiedział się Charles Fourier:

> Szlachta dworu [*la noblesse de cour*] gardzi szlachtą nieprezentowaną [*la non-présentée*]; szlachta miecza [*la noblesse d'épée*] gardzi szlachtą szaty [*la noblesse de robe*]: panowie dzwonu [*lesseigneurs à clocher*] gardzą niższą szlachtą [*gentillâtres*], wszyscy pionierzy, którzy są uszlachetnieni w pierwszym stopniu, gardzą kastami burżuazyjnymi. W 1-ej subkaście [*sous-caste*] burżuazji znajdziemy bankierów i finansjerę, wzgardzonych przez szlachtę, ale pocieszających się własnymi sejfami; ci z kolei gardzą wielkimi kupcami i posiadaczami większych własności [*méprisant le gros marchand et le bon propriétaire*]. Ci wszyscy, dumni ze swoich uprawnień, gardzą subkastą, która ma tylko rangę przynależności do elektoratu, ta zaś rekompensuje to sobie, gardząc subkastą uczonych, prawników i innych, utrzymujących się z pensji,

> datków lub małych majątków, które nie dają jednak wstępu do elektoratu (Fourier, 1822, s. 486–487).

Rousseau zainicjował krytykę porządku społecznego, który petryfikował hierarchiczne podziały, co zaowocowało nie tylko bogatą literaturą, ale i wysiłkami reformatorskimi w sferach społecznych.

DIALEKTYCZNY CHARAKTER PISM ROUSSEAU

Hannah Arendt odczytała refleksję dotyczącą woli powszechnej jako absurdalną, ponieważ oderwaną od związku z władzami umysłowymi. Stąd doszła do wniosku, że tak sformułowana suwerenność dotyczyłaby tylko niepodzielnej, a więc absolutystycznej czy też totalitarnej władzy (Arendt, 2011, s. 201). Jak słusznie zauważa Robert Rogoziecki, odczytanie Arendt było niechętne genewskiemu myślicielowi ze względu na brak osadzenia refleksji w wymiarze uniwersalnym, który by umożliwił jednoznaczną interpretację (Rogoziecki, 2022, s. 91). Takie wymagania przekreślają w punkcie wyjścia sposób argumentacji genewskiego myśliciela, rozgrywający się pomiędzy przeciwstawnymi założeniami. Robert Rogoziecki proponuje odczytanie pism Rousseau poprzez dialektykę Hegla (Rogoziecki, 2022, s. 97). Jak się wydaje, mniej problematyczne, m.in. ze względów chronologicznych, byłoby wykorzystanie dialektyki Platona. Wiadomo też, że Rousseau inspirował się filozofią założyciela Akademii (Cusher, 2010). Można przypomnieć za Francisem Cornfordem czy Williamem Altmanem, że założyciel Akademii uciekał się do aporii, żeby sprowokować odbiorców do wzmożonej aktywności intelektualnej. Analogiczne cechy można znaleźć w wielu dziełach filozofa, w tym również literackich, takich jak *Narcyz* czy *Pigmalion*.

Również niesystematyczny sposób prowadzenia argumentacji w filozofii Rousseau, w której warstwa literacka często przesłania założenia teoriopoznawcze, można zestawiać z „wczesnymi", aporetycznymi dialogami Platona. Tę cechę dostrzegli Christopher Kelly i Roger Masters, autorzy wstępu do angielskojęzycznej wersji *Dialogów* Rousseau (*Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues*), porównując je z platońską „*Apologią*, w której Sokrates ocenia i zarazem jest oceniany przez publiczność, która go nie rozumie" (Rousseau, 1990, s. XIV). Głównym

protagonistą utworu jest Rousseau, który usiłuje wyjaśnić Francuzowi istotny sens koncepcji myśliciela z Genewy. Nieobecną postacią, wobec której toczy się „sąd", jest Jean-Jacques, autor książek, które wzbudzają sprzeciw znacznej części środowisk opiniotwórczych. Młody Francuz początkowo jest wyrazicielem negatywnych opinii, mimo że – jak przyznaje – nie zapoznał się z dziełami krytykowanego pisarza, przyjmując oceny środowisk opiniotwórczych jako miarodajne. Z kolei Rousseau został scharakteryzowany jako dojrzały czytelnik, który cierpliwie odpiera zarzuty formułowane przez Francuza. Rozmowa komplikuje się, gdy uczestnicy odróżnią realnie istniejącego Jeana-Jacques'a – autora książek, od Jeana-Jacques'a – potwora, który to jest obrazem ukutym przez intrygantów. Jak zauważają Christopher Kelly i Roger Masters, autorzy przedmowy do angielskiej edycji *Dialogów*:

> zawrotna komplikacja tych podziałów osiąga swoją kulminację, gdy „Rousseau" po wizycie „Jean-Jacquesa" informuje, że ten ostatni prowadzi szereg polemik na temat swojej fałszywej reputacji publicznej. W efekcie główny protagonista utworu spotyka się z autorem w momencie, gdy pisze o nim autor (Rousseau, 1990, 136–137).

Genewski myśliciel stosunkowo rzadko odwoływał się wprost do Platona. Jednakże w *Emilu* Rousseau wyraził się bezpośrednio i z estymą o myśli pedagogicznej założyciela Akademii:

> Jeżeli chcecie mieć wyobrażenie o wychowaniu publicznym, czytajcie *Rzeczpospolitą* Platona. Nie jest to bynajmniej dzieło polityczne, jak myślą ci, którzy sądzą o książkach jedynie na podstawie tytułów. Jest to najpiękniejszy traktat o wychowaniu, jaki został kiedykolwiek napisany (Rousseau, 1955a, s. 13).

Rousseau przyjmował, analogicznie jak Platon, że najważniejszym sposobem przełamania złych mechanizmów zarządzania społeczeństwem jest podniesienie poziomu edukacji. Dopiero na tym gruncie można ustanowić właściwy porządek w państwie.

Aporetykę krytyczną, która zatrzymuje się na przedstawieniu złożoności problemów, wyraźnie widać w eseju z 1756, w którym Rousseau dyskutuje z założeniami *Projet de paix perpétuelle* opata Saint-Pierre'a. Jak zauważyła Céline Spector, jest to jedyny tekst – choć niedokończony – przedstawiający refleksje Rousseau na temat prawa do wojny (Spector, 2019, 159). Rękopis ten został kilkanaście lat temu

odrestaurowany i opublikowany przez Bruna Bernardiego i Gabriellę Silvestrini (Spector, 2019, s. 158). Abbe de Saint-Pierre sformułował *Projekt wieczystego pokoju* w 1713 roku. Opat zaproponował utworzenie kongresu federalnego z siedzibą w Utrechcie, który byłby unią monarchii i republik europejskich, co miało doprowadzić do utrzymania trwałego pokoju w Europie. Zgodnie z założeniami traktatu federacyjnego żaden władca nie mógł chwycić za broń ani dopuścić się aktu agresji bez ogłoszenia go wrogiem przez społeczeństwo europejskie. Skargi miały być rozpatrywane przez europejski parlament, a decyzje podejmowane na podstawie głosowania delegatów. Niemal pół wieku po tej publikacji Rousseau podjął się analizy tego utworu; przygotował *Streszczenie*, a następnie *Osąd* (Spector, 2019, s. 161–162); ograniczając się jedynie do wstępnych uwag krytycznych. W *Streszczeniu* przedstawił „najlepszą" argumentację na rzecz planu Saint-Pierre'a, którą z kolei sfalsyfikował w *Osądzie*, gdzie zarzucił opatowi nadmierny optymizm w założeniu, że politykę można prowadzić na kanwie „bezinteresownego rozumu". W związku z tym przeciwstawił temu ujęciu negatywną diagnozę:

> widząc wieczne waśnie, rabunki, uzurpacje, bunty, wojny, mordy, które codziennie pustoszą ten szacowny przybytek mędrców, ten wspaniały azyl nauk i sztuki; należy rozważać nasze piękne mowy i nasze okropne procedury: tyle człowieczeństwa w maksymach i okrucieństwa w czynach, taka subtelna religia i taka krwiożercza nietolerancja; polityka tak mądrą w książkach i tak trudna w praktyce, tak dobroczynni wodzowie a narody tak nieszczęśliwe; rządy tak umiarkowane a wojny tak okrutne. Nie wiemy, jak pogodzić te dziwne sprzeczności; i to rzekome braterstwo narodów Europy wydaje się być niczym innym, jak tylko nazwą szyderczą, wyrażającą z ironią ich wzajemną wrogość (Rousseau, 2012a).

ETYKA JAKO PODSTAWA JAKOŚCIOWYCH PRZEMIAN PORZĄDKU SPOŁECZNEGO

Genewski myśliciel argumentował, że reformy społeczne powinny przede wszystkim wynikać z podniesienia poziomu moralnego obywateli. Rousseau w *Liście do d'Alamberta* wyjaśnia, że nie chodzi o poszukiwanie czystego systemu praw moralnych, który miałby tworzyć rdzeń porządku społecznego państwa:

> Czyż najskromniejszy student prawa nie potrafiłby ułożyć kodeksu moralności równie czystej jak ta, którą zawierają *Prawa* Platona? Trzeba tak przystosować kodeks do ludu, dla którego jest przeznaczony, i do rzeczy, o których orzeka, żeby jego wykonanie wynikało z samego połączenia tych zgodności; trzeba na wzór Solona narzucić ludowi nie tyle najlepsze same przez się prawa, ile najlepsze, jakie on może znieść w danej sytuacji (Rousseau, 2010, s. 207).

W szerszej perspektywie, zarysowanej w *Ekonomii politycznej*, Rousseau zauważa, że społeczeństwo o wysokim morale nie wymaga utrzymywania drogich instytucji nadzorczych: „Wszędzie tam, gdzie lud swój kraj kocha, szanuje prawa i zachowuje prostotę obyczajów, niewiele trzeba, by go uczynić szczęśliwym […]" (Rousseau, 1956b, s. 315). Przede wszystkim państwo dobrze urządzone nie tylko może pozwolić sobie na redukcję kosztów utrzymania instytucji, lecz spada w nim również przestępczość, co sprawia, że ogół obywateli czuje się w nim bezpiecznie. Rousseau przestrzega przed stosowaniem surowego prawa:

> daremnie do bezlitosnych kar uciekają się te marne umysły, które by terrorem chciały zastąpić nieosiągalny dla nich szacunek. Zastanawiał zawsze fakt, że w krajach, gdzie kara śmierci ma formy najokrutniejsze, jest ona najczęściej stosowana […] (Rousseau, 1956b, s. 296).

Nieco dalej genewski myśliciel dodaje: „Głupiec u władzy potrafi niezgorzej od innych karać za przestępstwa; prawdziwy mąż stanu umie im zapobiec […]" (Rousseau, 1956b, s. 297). Rousseau wyraźnie podkreśla, że umiejętne rządzenie staje się niemal przezroczyste. Aktywności obywatelskiej sprzyja minimalizowanie dolegliwości ze strony instytucji:

> W każdym razie jedno jest pewne: największą umiejętnością rządzących jest władzę swą czynić mało widoczną, by uczynić ją mniej nienawistną, i kierować państwem z takim spokojem, by zdało się kierownictwa w ogóle nie potrzebować (Rousseau, 1956b, s. 297).

System podatkowy, sposób rządzenia czy kształt instytucjonalny państwa powinny być zgodne z odczuciami większości obywateli (Rousseau, 1956b, s. 327). Wymaga to jednak racjonalnego systemu wynagradzania związanego z pożytecznością wykonywanych

prac. Rousseau w związku z tym proponuje złagodzenie sztucznych podziałów społecznych poprzez system fiskalny, w którym dobra podstawowe byłyby zwolnione z opodatkowania; natomiast szczególnie obciążone miałyby być przedmioty luksusowe. Filozof zauważył ponadto, że tam gdzie większość obywateli ma dostęp do prywatnej własności, stanowiącej podstawy ich bytowania, tam jest większa szansa na zintegrowanie społeczeństwa (Rousseau, 1956b, s. 316–339).

Rousseau sentencjonalnie twierdzi, że: „Ojczyzna nie może istnieć bez wolności ani wolność bez cnoty, ani cnota bez obywateli" (Rousseau, 1956b, s. 311). W racjonalnie zarządzanym państwie jednostki same motywują siebie do zorganizowanego działania. Filozof przestrzega jednak: „Im bardziej mnożycie prawa, tym bardziej podajecie je w pogardę" (Rousseau, 1956b, s. 301). Zdaniem myśliciela szanowane mogą być tylko te prawa, które są zrozumiałe dla ogółu obywateli. W *Umowie społecznej* negatywne ujęcie co do możliwości zbudowania względnie trwałego i sprawiedliwego porządku społecznego przeplata się z idealistycznymi założeniami, dotyczącymi woli powszechnej oraz prawodawcy, który miałby być bezinteresownym, dalekowzrocznym wizjonerem, doskonale znającym potrzeby ludu. Nadzieje na korzystne zmiany porządku społecznego wiąże zatem z geniuszem politycznym męża stanu, którego „wielki duch prawodawczy jest […] cudem" (Rousseau, 2009, s. 39). Zagadnienia tego filozof nie rozwija; nie wiadomo, w jaki sposób idee prawodawcy miałyby być wcielone w życie.

Obok tego Rousseau wskazuje szereg okoliczności sprawiających, że lud albo nie uzyskuje dostatecznego poziomu świadomości społecznej, albo go bezpowrotnie traci (Rousseau, 2009, s. 40). Jeśli większość ludzi przestaje się interesować sprawami społecznymi, to zdaniem Rousseau „należy uważać państwo za zgubione" (Rousseau, 2009, s. 75). W utworze tym widoczne są ponadto obawy przed pragmatyczną niewydolnością demokracji bezpośredniej. Rousseau waha się pomiędzy rządami demokratycznymi i republikańskimi, negatywnie oceniając system monarchiczny, który jego zdaniem jest korupcjogenny. Również rządy przedstawicielskie mają, zdaniem Rousseau, tendencję do przekształcenia się w autorytaryzm elit, które skłonne są do wykorzystywania luk prawnych w celu wzmocnienia własnej pozycji finansowej (Rousseau, 2009, s. 55–62).

Według Christophera Kelly'ego Rousseau zakładał czynne uczestnictwo ludu, postulując, żeby jego delegaci mieli możliwość wetowania działań rządu. Kwestię tę genewski myśliciel poruszył w *Listach pisanych z góry*, argumentując, że czuwanie nad rządem jest podstawowym obowiązkiem obywatelskim (Kelly, 2018, s. 16). Filozof starał się naszkicować model mieszany, łączący system republikański z elementami demokracji angielskiej, której – jak sądził – udało się osiągnąć wysokie standardy prawne (Urbinati, 2012). W korespondencji z tym wnioskiem Céline Spector zauważa, że Rousseau nie dążył do poszukiwania „ideału regulacyjnego", jak np. Kant, lecz godząc się na znaczną przestrzeń nieokreśloności odsłaniać miał warunki materialne i kulturowe, „które łagodzą ich rozbieżność lub konflikt" (Spector, 2019, s. 174). W IX Liście z cyklu *Lettres écrites de la Montagne* genewski filozof wyraził swoje uznanie dla angielskiej kultury prawnej (Rousseau, 2001, 287–291. Niemniej jak wyjaśnia Spector, „ostatecznie Rousseau nie bronił angielskich rządów jako modelowego przykładu", lecz zasady te traktował je jako „minimalny standard" (Spector, 2019, s. 88).

PRZYCZYNY UPADKU MORALNEGO

Rousseau odsłaniał zagadnienia indywidualne w połączeniu z oddziaływaniem bezpośredniego otoczenia społecznego, z uwzględnieniem systemu instytucjonalnego. Związek pomiędzy zagadnieniami dotyczącymi procesów wychowawczych, uwarunkowań społeczności lokalnych i mechanizmów tworzenia sprawnych organizmów państwowym ukazany został w „tryptyku", stanowiącym centrum twórczości Jeana-Jacques'a Rousseau, który tworzą: *Emil, czyli o wychowaniu*, *Nowa Heloiza* oraz *Umowa społeczna* (lata: 1761–1762). Opracowanie tych utworów bezpośrednio po sobie wzmacnia założenie, że zagadnienia poruszane w nich są ze sobą powiązane. Punktem wyjścia dla udanych projektów społecznych jest wykształcenie odpowiedniego etosu u poszczególnych obywateli, co wiąże się zarówno z troską o poszanowanie indywidualnych różnic, jak i podnoszeniem świadomości znaczenia wspólnego dobra.

Rousseau już na wcześniejszym etapie swojej twórczości podkreślał wagę wykształcenia dojrzałej podmiotowości u poszczególnych indywiduów. W przypisach do *Rozprawy o nierówności* filozof dokonał

rozróżnienia między „miłością siebie" (*l'amour de soi*) a „miłością własną" (*l'amour propre*) (Rousseau, 1956a, s. 270–271). Pierwsza jest wiernością wobec wewnętrznej istoty podmiotu; druga jest niejako wtórną miarą wobec siebie, zapośredniczoną w oczach innych. Pojęcia te będą odtąd towarzyszyć głównej argumentacji myśliciela. W *Emilu* genewski myśliciel podkreśla, że zewnętrzne miary, które stosuje człowiek przeniknięty przez *amour propre*, skutkować mogą próżnością, która jest wyrazem upadku moralnego (Rousseau, 1955b, 56–57).

Można tu zauważyć wspólny rys *amour de soi* z platońską anamnezą. Podobnie jak u założyciela Akademii jej istota pozostaje nieokreślona. Rousseau ogranicza się tylko do wskazania okoliczności, w których autentyczna miłość siebie staje się aktywną siłą motywującą do właściwego sposobu bycia. Ujęcie to można również zestawić z dwoma fragmentami z Platońskiego *Parmenidesa*, w których tytułowy protagonista dialogu zwraca się do młodego adepta filozofii, zachęcając go do samodzielnego myślenia: „Młody bowiem jesteś, o Sokratesie – powiedział Parmenides – […] teraz jeszcze, z racji na wiek, nadal spoglądasz z podziwem na ludzkie sądy […]" (Platon, *Parmenides*, 130e, tłum. D.R.); „poznaj dobrze i ściśle; wywódź z samego siebie [...] jeśli zaś nie, to będzie się wymykała tobie prawda" (Platon, *Parmenides*, 135d, tłum. D.R.).

Należy jednak zauważyć, że genewski myśliciel, w odróżnieniu od założyciela Akademii, kładzie nacisk na doświadczenie zmysłowe, wystrzegając się dążenia do pełnej myślowej określoności.

W *Dialogach*, utworze powstałym ponad dwadzieścia lat później niż *Rozprawa o nierówności*, filozof wyjaśnia, że zasadą *amour propre* kierują się „niewolnicy i naiwniacy", którzy „żyją nie po to, żeby żyć, ale żeby inni uwierzyli, że oni są żywi" (Rousseau, 1990, s. 214). Rousseau zakładał, że człowiek z trudem buduje gmach własnej podmiotowości, i stosunkowo łatwo go niszczy, ulegając swoistej korupcji, w wyniku której traci swój kręgosłup etyczny. Najobszerniejszym utworem filozoficznym w dorobku Rousseau jest *Emil*; jednakże w zamyśle autora i to ujęcie, gloryfikujące rolę wychowania, miało być sproblematyzowane.

W niedokończonym utworze *Emile et Sophie ou les Solitaires* można dostrzec wyraz sceptycyzmu, co do możliwości moralnej przebudowy współczesnych cywilizacji (Rousseau, 2012b). Rousseau zdaje się

sugerować, że życie miejskie utrudnia moralne samodoskonalenie, często degradując również tych, którzy osiągnęli już stosunkowo wysoki poziom dojrzałości wewnętrznej. Emil po przeprowadzce małżeństwa z prowincji do Paryża zatracił się w życiu towarzyskim; Zofia popełniła cudzołóstwo; szczęśliwe niegdyś małżeństwo rozpadło się. W projektowanym zakończeniu myśliciel przewidywał, że para znowu zejdzie się na jakiejś wyspie. Rousseau pracował nad tą powieścią w latach 1762–1778; rozpoczął ją zatem niedługo po publikacji *Emila*; jednakże śmierć autora przekreśliła możliwość dokończenia dzieła (Sosso, 2008, s. 670). Można odczytać ten szkic jako ostrzeżenie przed samotnością pośród tłumu, na którą skazani są ludzie zatracający się w powierzchownych grach społecznych. Uleganie partykularnym interesom jest – według Rousseau – zjawiskiem niemal powszechnym. W dynamice wzajemnych interakcji wielkomiejskiego życia brakuje czasu na refleksję, ludzie zatracają swoje szlachetne predyspozycje w brutalnej walce o zajęcie możliwie wysokiej pozycji społecznej, dającej złudne poczucie bezpieczeństwa. W gruncie rzeczy nie jest stąd daleko do oceny Konrada Lorenza, który wskazywał, że w niewielkich społecznościach plemiennych przestrzeganie zasad opisanych w chrześcijańskim Dekalogu jest czymś naturalnym (Lorenz, 1986, s. 105–109). Natomiast współczesne aglomeracje mają – zdaniem austriackiego zoologa – degenerować naturalną wrażliwość etyczną, tworząc mechanizmy powszechnego zniewolenia.

Apologia życia prowincjonalnego nie musi być rozumiana dosłownie. Wydaje się, że filozof dopuszczał rozwiązanie, w którym autorefleksja byłaby efektywną formą ochrony podmiotowości przed nadmiarowością bodźców zewnętrznego świata, również w warunkach życia wielkomiejskiego.

PODSUMOWANIE

Liczne, choć rozproszone uwagi na temat ewolucyjnych zmian społeczeństwa pozwalają kwestionować przypuszczenia, że Rousseau był zwolennikiem radykalnych zmian społecznych. Według Jeana Starobinsky'ego genewski myśliciel: „Zawsze nalegał […] na zachowanie istniejących instytucji, argumentując, że ich zniszczenie byłoby

usunięciem środków zaradczych i wzmocnieniem wad […]" (Starobinsky, 1973, s. 709).

Rousseau zwrócił uwagę na błędny model dotychczasowego wychowania. Edukacja polegała na wykształceniu nawyków karnej uległości wobec tych, którzy znajdują się wyżej w hierarchii społecznej i butnej władczości wobec ludzi z niższych szczebli tej drabiny. Człowiek „cywilizowany" w opisie Rousseau jest wewnętrznie rozdarty, co jest przyczyną jego słabości – jest zarazem panem, jak i niewolnikiem. Sztuczne bariery, do których ludzie przyzwyczajani są już w niemowlęctwie, uniemożliwiają stworzenie silnych więzi społecznych, co z kolei prowadzi do bezsilności państwa przy poważnych wyzwaniach (por. *Emil*, księga 1).

Filozof z Genewy daje do zrozumienia, że godność i wolność osobista oraz utrzymanie suwerenności państwa są zadaniami, których realizacja wymaga nie tylko determinacji, ale i kompetencji. Stąd kluczową rolę w jakościowej przebudowie państw ma odegrać edukacja oparta na poszanowaniu właściwej dla człowieka wewnętrznej natury (*amour de soi*), u każdej jednostki, co zapobiegać może skłonnościom ludzi do przemocy i pogardy wobec innych.

Rousseau nie usystematyzował swoich refleksji w jednolitym wykładzie; uwypuklał przede wszystkim złożoność problemów, jakie powinni uwzględniać przyszli prawodawcy; brał pod uwagę czynniki indywidualne, historyczne czy ekonomiczne, starając się unikać niebezpieczeństw instrumentalizacji jednostek i słabszych organizmów społecznych. Uogólniając, można zauważyć, że myśliciel opowiadał się za krytyką filozoficzną, która w swej otwartości zmierza do opisu różnorodnych ludzkich postaw, antycypując intuicje znacznej części humanistyki drugiej połowy XX wieku. Odsłonięcie zaledwie fragmentów wielowątkowej argumentacji genewskiego myśliciela pozwala już na tym etapie podać w wątpliwość te interpretacje, które starają się ukazać totalitarny rys tego dorobku.

Analizy przedstawione w artykule mają charakter przygotowawczy. Problematyka naszkicowana w krótkim artykule stanowi przygotowanie dla dalszych, pogłębionych już badań.

Bibliografia

Altman, W.H.F. (2016). *The Guardians in Action: Plato the Teacher and the Post-'Republic' dialogues from 'Timaeus' to 'Theaetetus'*. Lanham–Boulder–New York–London: Lexington Books.

Arendt, H. (2011). *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. M. Godyń & W. Madej (Tłum.). Warszawa: Aletheia.

Cornford, F.M. (1939). *Plato and Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul.

Cusher, B.E. (2010). *Rousseau and Plato on the Legislator and the Limits of Law*. Toronto: University of Toronto.

Falaky, F. (2011). Reverse Revolution: The Paradox of Rousseau's Authorship. W H.R. Lauritsen & M. Thorup (Red.), *Rousseau and Revolution* (s. 83–97). London: Continuum.

Fourier, Ch. (1822). *Traité de l'association domestique Agricole*. T. II. Paris: Boussange.

Garrard, G. (1994). Rousseau Maistre, and the Counter-Enlightenment. *History of Political Thought*, *15*(1), 97–120.

Kelly, Ch. (2018). Sovereign Versus Government: Rousseaus Republicanism. *Acta Politologica*, *10*(2), 15–32.

Koselleck, R. (2015). *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*. J. Duraj & M. Moskalewicz (Tłum.). Warszawa: Fundacja Res Publica im. H. Krzeczkowskiego.

Lorenz, K. (1986). *Regres człowieczeństwa*. A.D. Tauszyńska (Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Maistre, J. de (1996). *Maistre Against Rousseau: On the State of Nature and the Sovereignty of the People*. R.A. Lebrun (Red., Tłum.). Montreal–London–Bufallo: McGill-Queen's University Press.

McNeil, G.H. (1953). The Anti-Revolutionary Rousseau. *The American Historical Review*, *58*(4), 808–823.

Orwin C., Tarcov, N. (Red.) (1997). *The Legacy of Rousseau*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

Rogoziecki, R. (2022). Hannah Arendt a ekonomia polityczna Jeana-Jacques'a Rousseau. *Studia z Historii Filozofii*, 13(2), 75–99.

Rousseau, J.-J. (1955a). *Emil czyli o wychowaniu*. T. I. W. Husarski (Tłum.). Wrocław: Zakład Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Rousseau, J.-J. (1955b). *Emil czyli o wychowaniu*. T. II. W. Husarski (Tłum.). Wrocław: Zakład Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Rousseau, J.-J. (1956a). *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (s. 107–278). Warszawa: PWN.

Rousseau, J.-J. (1956b). *Ekonomia polityczna*. W: J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (s. 279–342). Warszawa: PWN.
Rousseau, J.-J. (1990). *Rousseau Juge de Jean-Jacques, Dialogues*. Collected Writings of Rousseau. J.R. Bush, Ch. Kelly, R.D. Masters (Tłum.). Hanover–London: Dartmouth College Press.
Rousseau, J.-J. (2001). *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*. Collected Writings of Rousseau. Ch. Kelly & J. Bush (Tłum.). Hanover: Dartmouth College Press.
Rousseau, J.-J. (2009). *Umowa społeczna*. A. Peretiatkowicz (Tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
Rousseau, J.-J. (2010). *List o widowiskach*. W. Bieńkowska (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Rousseau, J.-J. (2012a). *Projet de paix perpétuelle*. W *Collection complète des œuvres*. https://www.rousseauonline.ch/Text/projet-de-paix-perpetuelle.php (dostęp: 29.09.2024)
Rousseau, J.-J. (2012b). *Emile et Sophie, ou les solitaires*. https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0025.pdf (dostęp: 29.09.2024)
Roussel, J. (1972). *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution, 1795-1830. Lectures et légende*. Paris: A. Colin.
Russell, B. (2000). *Dzieje zachodniej filozofii i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego.* T. Baszniak, A. Lipszyc, & M. Szczubiałka (Tłum.). Warszawa: Biblioteka Aletheia.
Sieyès, E.J. [1789] (2003). What is the Third Estate? W E.J. Sieyès, *Political Writings* (s. 92–162). M. Sonenscher (Red.). Indianapolis: Hackett Publishing.
Sosso, P. (2008). «Jean-Jacques Rousseau, Emile et Sophie ou les Solitaires», *Studi Francesi*, *156*(LII/III).
Spector, C. (2019). *Rousseau*. Medford: Polity Press.
Starobinski, J. (1973). Jean-Jacques Rousseau. W *Histoire de la philosophie*. T. II/2. Paris: Gallimard.
Talmon, J.L. (2015). *Źródła demokracji totalitarnej*. A. Ehrlich (Tłum.). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".
Thompson, E. (1952). *Popular Sovereignty and the French Constituent Assembly, 1789-91*. Manchester: Manchester University Press.
Urbinati, N. (2012). Rousseau on the Risks of Representing the Sovereign. *Politische Vierteljahresschrift*, *53*(4), 646–667.

Copyright and License

This particular article is published under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY) CC-BY public copyright licence to any VoR (Version of Record) version arising from this submission.