

J a c e k H o ł ó w k a

Reguły polityczne i moralne

Słowa kluczowe: wola powszechna, wola ogólna, cnota, sprawiedliwość, zasady moralne, wychowanie moralne

Podstawowe pojęcia filozofii politycznej Jeana-Jacques’a Rousseau nie mają jednolitej wykładni. Trudno zrozumieć, gdy się czyta jego teksty uważnie, co ma na myśli używając takich określeń, jak miłość samego siebie (oceniana pozytywnie w odróżnieniu od miłości własnej), wola powszechna (w odróżnieniu od woli prywatnej lub woli wszystkich), cnota (niekiedy przeciwstawiana zasłudze), litość (odróżniana od sprawiedliwości), społeczeństwo (raz składające się z obywateli, kiedy indziej z mniejszych społeczności), umowa społeczna (czasem świetna, czasem zniewalająca) lub rodzina (jako wzór organizacji państwowej). Nic dziwnego, że interpretatorzy przypisują Rousseau trudne do pogodzenia stanowiska. Uznawany był za liberała (z uwagi na podkreślane przez niego zasadnicze znaczenie wolności), totalitarystę (gdy przypomina się, że popierał zamknięcie teatrów w Genewie na żądanie wspólnoty kalwińskiej; por. Kain: 315) lub prekursora marksizmu (wskazując na jego egalitarystyczne filipiki przeciw nierówności; por. Rotenstreich: 717). Rozstrzygnięcie tych sporów i szukanie dla Rousseau jednej wykładni jest zadaniem niewykonalnym – jak sądzę. Jednak z drugiej strony, nie należy też przesadzać w przypisywaniu Rousseau chwiejnych przekonań, niekonsekwencji, hipokryzji lub niewrażliwości na sprzeczność – co jest rzekomo powszechną przywarą wszystkich utopistów.

Sądzę, że większość tych niekonsekwencji znika, gdy przyjmiemy, że Rousseau nie był autorem jednej, ogólnej teorii zawierającej propozycje społeczne, polityczne i moralne, ale stworzył dwie teorie, dające się równolegle zastosować: proceduralną koncepcję dobrego państwa i egalitarną koncepcję idealnego społeczeństwa. Nie będę jednak twierdzić, że Rousseau świadomie te dwie teorie od siebie odróżnił.

Przede wszystkim zwróćmy uwagę, że Rousseau otwiera każdą ze swych rozpraw retoryką brzmiącą jak dźwięk fanfar. Od razu powiem, że to nie wróży dobrze.

O naukach i sztukach: Co za śmiałość ganić nauki wobec jednego z najcześniejszych towarzystw Europy, w sławnej Akademii chwalić niewiedzę i godzić pogardę dla studiów z szankiem dla prawdziwych uczonych? Sprzeczności te były mi jawne, ale im się nie dałem odstraszyć. Ja przecież, powiedziałem sobie, nie przeciw nauce powstaję, ale wobec pełnych cnoty mężów bronić chcę cnoty (Rousseau 1956: 9).

O pochodzeniu nierówności: Według mego rozumienia dwie spotykamy u gatunku ludzkiego odmiany nierówności: jedną nazywam naturalną lub przyrodzoną, ponieważ ustanowiona jest przez naturę i polega na różnicach wieku, sił, zdrowia, zalet umysłu czy duszy; drugą można by nazwać obyczajową, polityczną albo społeczną, gdyż zależy od czegoś w rodzaju umowy i albo jest zgodnie przez ludzi ustanowiona, albo moc swą przynajmniej czerpie z tej zgody (Rousseau 1956: 139).

Ekonomia polityczna: Pierwszą zatem i najważniejszą zasadą rządu prawowitego czyli ludowego, to jest takiego, którego celem jest dobro ludu, jest [...] we wszystkim trzymać się woli powszechnej; by się jednak jej trzymać, trzeba ją znać, zwłaszcza zaś dobrze ją odróżniać od woli jednostek, poczynając od siebie samego; rozróżnienie to jest zawsze trudne do przeprowadzenia i najwyższa tylko cnota może użyć dostatecznej po temu przenikliwości (Rousseau 1956: 293).

O umowie społecznej: Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Niejeden mniema, że jest panem innych, a jest bardziej niewolny niż oni (Rousseau 1927/2002: 5).

Te cytaty dają pewne wyobrażenie o tym, czego należy się w dalszej części tych rozpraw spodziewać. Będę się starał pokazać, że z jednej strony Rousseau ma wyraźną koncepcję tego, jak należy budować dobre państwo. Z drugiej strony, ma pewną wizję idealnego społeczeństwa, ale nie ma pomysłu na jego stworzenie, poza ewentualną propozycją obalenia *ancien regime'u*, zarysowaną bardzo mgliście – pisze o tym tylko raz w *Rozprawach* (Rousseau: 1956: 102): „serca raz znieprawione, pozostaną nimi na zawsze; nie ma już na to lekarstwa, chyba w jakimś wielkim przewrocie nie mniej może groźnym niż samo zło”. Nie jest zatem prawdą, że Rousseau przewidywał, iż dobre państwo przekształca społeczeństwo feudalne w egalitarne. Nie twierdził też, że egalitarne społeczeństwo zabiega o powstanie najlepszego systemu politycznego. W jego filozofii system polityczny i ideał społeczny są od siebie przyczynowo niezależne. Zwolennicy Rousseau nigdy tego wyraźnie nie dostrzegali.

Wola ogólna

Dobry system polityczny powstaje – zdaniem Rousseau – przez stworzenie instytucji działających w oparciu o „wolę powszechną”. Ten termin jest mylący. Zamiast pisać o *volonté generale*, co dosłownie oznacza wolę jak najszerszą, Rousseau powinien był pisać o *volonté universelle*, czyli o woli ogólnej, która może znaleźć swój wyraz w przekonaniach dowolnej liczby zwolenników. Odróżnienie między „wolą powszechną” i „wolą ogólną” ma charakter logiczny. Rousseau chodziło o uwolnienie woli rządzącej całym społeczeństwem od egoistycznych interesów. Taka wola może być powszechna lub nie, ale musi być ogólna. Tego ostatniego terminu Rousseau zresztą używał niekiedy zamiennie z „wolą powszechną”. „Wola ogólna” nakazuje kierować się względami na wszelkie zainteresowane osoby, i nie ma wówczas znaczenia, czy taki motyw pojawia się u wszystkich, czy u nielicznych obywateli. Zatem nie musi być powszechny. Bez uznania, że Rousseau ma na myśli wolę ogólną, a nie powszechną, nie da się przeprowadzić proponowanego przez niego odróżnienia między wolą ogólną a wolą wszystkich. Wola wszystkich to z definicji wola najbardziej rozpowszechniona. Może to być jednak wola kierowania się wyłącznie egoistycznym interesem. Natomiast wola ogólna to manifestacja dążenia do wspólnego dobra lub sprawiedliwości, niezależnie od tego, ile osób taką tendencję objawia.

Rousseau wskazuje na zasadniczą różnicę między „wolą ogólną” i „wolą wszystkich”: „Często zachodzi znaczna różnica pomiędzy wolą wszystkich a wolą [ogólną]; ta [ogólna] baczy wyłącznie na wspólny interes; tamta baczy na interes prywatny i jest tylko sumą poszczególnych woli” (Rousseau 1927/2002: 50). Wyrazem woli ogólnej jest prawo stanowione i to prawo może popadać w konflikt z dowolną liczbą woli prywatnych. Jeśli np. sędzia popełni jakieś wykroczenie, to jego wola prywatna niekoniecznie musi domagać się kary. Gdy jednak podporządkuje swe decyzje woli powszechnej, to rozumie, że powinien być ukarany tak, jak inni są karani za podobne wykroczenie. Prawo nie może popaść w konflikt z wolą ogólną – uważa Rousseau – ponieważ prawo nie interesuje się przygodnymi okolicznościami popełnianych czynów. Samo określa, co w rozpatrywanych przypadkach jest ważne i znaczące, odma-wiając zainteresowania postronnymi szczegółami.

Prawo to wyłącznie zawdzięczają ludzie sprawiedliwość i wolność; ono to, zbawienne narzędzie woli wszystkich [powinien był powiedzieć „woli ogólnej” – kwadratowe nawiasy zawsze od J.H.], naturalną równość pomiędzy ludźmi przywraca jako stan prawny; ono jest tym głosem niebiańskim, który każdemu obywatelowi dyktuje wskazania rozumu publicznego i poucza go, jak postępować zgodnie z zasadami własnego [rozumu] i z samym sobą nie być w sprzeczności (Rousseau 1956: 295).

Podstawą porządku politycznego są zatem postanowienia prawne, mające charakter normatywny, a nie empiryczny. Wola ogólna jest nieomylna, ponieważ jest konstrukcją teoretyczną. Jej postanowienia są odkrywane i nie ma ona żadnego trwałego i niezawodnego rzecznika. Tu ujawnia się platonizm polityczny Rousseau. Niezakłócone żądania woli ogólnej mogłyby się ujawnić empirycznie tylko pod warunkiem, że szukający idealnego prawa legislatorzy nie komunikowaliby się ze sobą. Wtedy „z wielkiej liczby małych różnic wynikałaby zawsze” wola ogólna – twierdzi Rousseau (1927/2002: 52). Ustanawianie prawa podlega jednak działaniu czegoś, co Rousseau nazywa „częściowymi związkami”. Te nie reprezentują nigdy woli ogólnej, ale zawsze tylko wolę własnej grupy lub kliku. Wtedy wynikiem obrad prawodawczych nie jest wypadkowa preferencji poszczególnych jednostek ani odkryta przez wspólnotę jednomyślność, ale wynik negocjacji prowadzonych tajnie między różnymi ugrupowaniami: czyli głównie między partiami politycznymi i grupami naciśku – by użyć współczesnego języka.

Rousseau twierdzi, że „wola powszechna nie może błędzić” i jest to nawet tematem całego rozdziału w *Umowie społecznej*. Tu się ujawnia wpływ markiza de Condorcet lub jakaś kongenialność myśli. Rousseau był wychowawcą dzieci markiza de Mably; de Condorcet był bratem de Mably’ego. Wiele wskazuje na to, że Rousseau znał twierdzenie Condorceta o statystycznej niezawodności decyzji podejmowanych przez słabo poinformowane, ale liczne i niezależne jednostki. Co prawda Condorcet opublikował je dopiero w latach osiemnastych, ale jest możliwe, że rozważał i dyskutował je wcześniej. Twierdzenie Condorceta w skrócie głosi, że jeśli przyjmiemy, iż każda jednostka rozstrzygająca jakiś problem ma większą szansę podania prawidłowej odpowiedzi niż błędnej (choćby o niewielki ułamek), to głosowanie przeprowadzone w grupie wielu takich jednostek daje poprawny wynik z prawdopodobieństwem wzrastającym odpowiednio (choć nie proporcjonalnie) do liczby głosujących. Przy założeniu, że każdy głosujący poprawnie odpowiada z prawdopodobieństwem co najmniej 0,51, grupa kilku tysięcy takich osób osiąga poprawny wynik z prawdopodobieństwem przekraczającym 0,99, czyli wybiera trafnie na poziomie bliskim pewności. Rousseau albo znał to twierdzenie, albo przyjmował jakiś jego nieuświadomiony wariant. W *Umowie społecznej* znajdujemy zdanie: „Miałbym tu wiele do zauważenia o prostym prawie głosowania...”, które może sugerować – choć nie musi – znajomość twierdzenia Condorceta (Rousseau 1927/2002: 173).

Jeśli Rousseau znał twierdzenie Condorceta, to nie może dziwić, że mieszał wolę powszechną z wolą ogólną. Wiele osób tak rozumie to twierdzenie, jakby ono głosiło, że społeczeństwo zatimizowanych jednostek jest doskonale racjonalne, i że w istocie żyjemy w takim społeczeństwie. Wtedy jednak nie bierze się pod uwagę, że założenia tego twierdzenia są kompletnie nierealistyczne.

Nie możemy mieć pewności, że dokładnie każdy z głosujących poprawnie wybiera rozwiązanie z prawdopodobieństwem co najmniej 0,51. Wiele osób łatwo się myli przy każdym głosowaniu, a szczególnie często robią to, gdy nie rozumieją, czego głosowanie dotyczy. Ponadto postawione zagadnienie musi mieć rozwiązanie typu „tak lub nie”, a nie np. „wybierz jedną z 10 możliwości”. Te warunki są rzadko spełnione, choć przy założeniach przyjętych przez Condorceta efekty działania woli powszechnej i woli ogólnej są nieodróżnialne. Rousseau mógł nie wiedzieć, jak bardzo nierealistyczne były założenia Condorceta (por. Schwartzberg: 405 i n.; a także: Weirich: 119).

Wola, o której mówi Rousseau jako o woli powszechnej, ma być jego zdaniem „niezniszczalna”. To każe przypuszczać, że miał na myśli jakąś konstrukcję metafizyczną lub teoretyczną, niezależną od pojedynczych opinii. Jego zdaniem mamy problemy z zaakceptowaniem istnienia takiej woli jedynie dlatego, że stale mamy przed oczami „państwo bliskie ruiny, utrzymujące się jedynie jako złudna i pusta forma” (Rousseau 1927/2002: 172). Rousseau pyta, czy z tego wynika, że wola powszechna jest tym samym unicestwiona albo zepsuta, i sam sobie odpowiada.

Nie: ona jest zawsze stała, nieulegająca zepsuciu i czysta; lecz poddana została innym wodom, które nad nią królują. Każdy odłączając swój interes od interesu wspólnego, dobrze widzi, że nie może tych dwóch interesów od siebie zupełnie oddzielić; część jednak zła publicznego, jaka nań przypada, niczym mu się być wydaje w porównaniu z wyłącznym dobrem, jakie chce sobie przywłaszczyć (Rousseau 1927/2002: 173).

Dobrze zorganizowane państwo wymaga zatem, by każdy obywatel potrafił odróżnić to, co jest korzystne dla niego osobiście, od tego, co jest korzystne dla całego społeczeństwa. Tę umiejętność posiadają tylko jednostki, którą są w stanie świadomie wytworzyć w sobie dwa punkty widzenia – punkt widzenia społecznego egoisty i punkt widzenia obywatela dbającego o państwo. Ten drugi punkt widzenia wymaga posiadania cnoty obywatelskiej.

Jeśli chcecie, żeby się stało zadość woli [ogólnej], sprawcie, by wszystkie wole jednostek były z nią zgodne; że zaś cnota nie jest niczym innym jak tylko tą właśnie zgodnością woli jednostek z wolą [ogólną], sprawcie, krótko mówiąc, by panowała cnota (Rousseau 1956: 300).

Dwie cnoty

Rousseau nieco inaczej opisuje cnotę w *O naukach i sztukach*, a inaczej w *Ekonomii politycznej*. Możemy powiedzieć, że celowo odróżnia cnotę antyczną od cnoty nowożytnej – choć oczywiście tych określeń sam nie używa. W pierwszej *Rozprawie* cnota jest upodobaniem do surowego życia, umiejętnością

pogodzenia się z trudnościami, łatwością znoszenia bólu i niewygód. Jest to przede wszystkim cnota wojskowa, w przybliżeniu odpowiadająca drugiej z kardynalnych cnót Platona. Składa się na nią męstwo, odwaga i niezależność. Społeczeństwa praktykujące tę cnotę były równe bogom – pisze Rousseau (1956: 32). Tej cnotcie sprzyja życie na otwartej przestrzeni, prosta architektura i dyscyplina. I odwrotnie, gdy „dogodności życia się mnożą, sztuki doskonałą, a zbytek rozpowszechnia, ginie dzielność prawdziwa” (Rousseau 1956: 32).

Rousseau ceni wczesny okres kultury ateńskiej i rzymskiej. Z niesmakiem opowiada natomiast o narastającym zepsuciu, w miarę jak wzrasta bogactwo i siła oddziaływania tych dwóch wielkich kultur. Brzydzą go jednak marmury i wymyślne kapitele korynckich kolumn (Rousseau 1956: 32). Twierdzi, że każda wyrafinowana kultura prędzej czy później zostaje zniszczona przez prostszą od siebie. Stosując grubą przenośnię – antyk jest zdolny do pokonania nowoczesności.

Rzym cesarski, wchłonawszy bogactwa świata całego, padł pod ciosami zdobywców nie wiedzących nawet, czym jest bogactwo. Frankowie podbili Galię, Sasi Anglię, mając waleczność i ubóstwo za skarby największe. Garstka biednych górali [Szwajcarzy], dla których parę skór baranich było szczytem pożądań, najprzód upokorzyła dumną Austrię, a potem zdruzgotała pławiącą się w złocie i groźną dynastię burgundzką, przed którą drżeli mocarze. Cała wreszcie potęga i cała mądrość spadkobiercy Karola V, ze skarbami całych Indii na swe usługi, rozbiła się o opór garstki poławiaczy śledzi [Holendrów]. Niechże politycy nasi zechcą przerwać swe obliczenia, by wmyślić się w te przykłady, i niech raz się wreszcie dowiedzą, że za pieniądź ma się wszystko, z wyjątkiem obyczajów i obywateli (Rousseau: 29–30).

Tak rozumiana polityczna cnota zakłada niechęć do życia dworskiego i do ozdobnego wykształcenia. Jest cnotą mającą niewiele wspólnego z łagodnością i z cierpliwą opieką nad słabszymi, z troską o całą zbiorowość i z pragnieniem, by całe życie społeczne poddane zostało prawom. Nie jest to zatem cnota moralna. Społeczeństwa kultywujące cnotę polityczną nie zasługują na szacunek moralny ani nie pozostawiają po sobie wielkich dzieł. Mają hart ducha i zdolność do samoograniczeń, mogą mieć imponującą prostolinijność, ale nie tworzą dzieł stanowiących wzorce dla następnych pokoleń.

Obraz Lacedemonu [Sparty] nie jest tak świetny [jak Aten]. Tam – mawiały inne narody – ludzie rodzą się cnotliwi i cnotę zdaje się tchnąć w duszę samo powietrze. Pozostała nam po ich mieszkańcach tylko pamięć ich bohaterskich czynów (Rousseau 1956: 20).

Rousseau zachwyca się Spartą, a nie Atenami. Ceni nie trwałe osiągnięcia filozoficzne, literackie i rzeźbiarskie, ale ulotną chwałę, po której nie zostaje nic. To wyraźny dowód tego, jak bardzo przywiązany jest do raczej zgrzebnego stylu życia i systemu politycznego, który go promuje.

My powinniśmy zwrócić uwagę, że tak rozumiana cnota nie nadaje się do odkrycia „woli ogólnej”. Nie sprzyja wspólnemu dobru, ponieważ nie dba o bezpieczeństwo, przewidywalność, stabilny rozwój i trwałe prawa. Czci bohatera i pozwala mu na nieskrępowany egoizm i arogancję. Odwraca uwagę od przyszłości i każe cieszyć się chwilą terażniejszą. Swym wyznawcom daje do wyboru albo zwycięstwo i pamięć dokonanych czynów, albo klęskę i zapomnienie. W *Ekonomii politycznej* ta koncepcja cnoty jest nadal obecna, a nawet zdobywa powierzchowną pochwałę moralną. Czytamy tam, że „ciało polityczne jest zarazem również istotą moralną mającą wolę” (Rousseau 1956: 289).

Ta wola [ogólna], która zawsze zmierza ku zachowaniu i dobrobytowi zarówno całości, jak i każdej jego części i jest źródłem praw, stanowi dla wszystkich członków państwa, w stosunku do nich i do niego samego, wskaźnik tego, co sprawiedliwe i co niesprawiedliwe (Rousseau: 1956: 289).

Rousseau wspomina tu o dobrobycie, równości i sprawiedliwości, ale rozwijając swą myśl ciągle pozostaje pod urokiem szorstkiej samowystarczalności. Twierdzi, że cnota – jakkolwiek by ją rozumieć – jest lokalnie i historycznie zrelatywizowana. W Sparcie np. zalecano dzieciom, by same sobie zdobywały pożywienie. To znaczyło, że musiały kraść jedzenie silniejszym albo rabować je słabszym. Taka metoda wychowawcza nie była bynajmniej – zdaniem Rousseau – ani okrutna wobec tych dzieci, które kradły, ani wobec tych, które było okradane, ponieważ „nic z tego, co nakazuje prawo, nie może być nieprawowite” (Rousseau 1956: 289). W tym sensie państwo pozostaje „istotą moralną”, choćby działało jak herszt bandy rozbójników. Rousseau nadal więc broni cnoty politycznej, a nie moralnej. Oddzielenie tych dwóch sfer pozostaje wyraźne, choć może przez niego niedostrzegane.

Przeciw temu wnioskowi można by powiedzieć, że w *Ekonomii politycznej* pojawia się jednak nowe pojęcie cnoty – bardziej sentymentalne i łagodne, być może dające się nawet rozwinąć w program wychowawczy dla młodych kobiet, szczegółowo opisany w *Emilu*. Rousseau jednak tylko pozornie nadaje tej nowej cnocie wydzwięk moralny – moim zdaniem. Jest to raczej nowa, a ściślej mówiąc „nowożytna”, w odróżnieniu od „antycznej”, cnota polityczna. Podniosła i romantyczna, ale używana w celach instrumentalnych i bez troski o jednostkę. Rousseau twierdzi mianowicie, że polityce potrzebna jest tylko miłość i ta „polityczna miłość” jest cnotą.

Kiedy obywatele kochają swój obowiązek, a ci, którym powierzono władzę publiczną, szczerze się przyczyniają do podsylenia tej miłości własnym przykładem i staraniami, wszystkie trudności znikają; rządzenie państwem staje się łatwe i nie wymaga już stosowania owej mętnej sztuki, której całą tajemnicą jest jej przewrotność (Rousseau 1956: 302).

Rousseau chce usprawnić politykę. Zdaje sobie sprawę, jak nieracjonalne i szkodliwe są spory polityczne. Nie znajduje jednak żadnego przepisu normatywnego – poza wolą ogólną – dla wskazania, kto w sporach politycznych może mieć rację. Stara się zapobiec pustym sporom, okrucieństwu i wojnie. Sądzi, że patriotyzm może być siłą przynosząca pokój. Być może zakłada, że zwalczające się ugrupowania nie mogą jednocześnie twierdzić, że zależy im na dobru ojczyzny. To założenie jest jednak znów krańcowo idealistyczne. Nie pomoże nawet przestroga, by uczyć miłości do ojczyzny. Arystoteles już uprzytamniał swoim czytelnikom, że cnoty nikt nie musi się uczyć, wystarczy ją tylko praktykować. Rousseau woli jednak wystąpić w roli wychowawcy.

Nie dość jest powiedzieć obywatelom: bądźcie dobrzy; trzeba ich tego nauczyć; i nawet przykład, choć pierwszą pod tym względem stanowi lekcję, nie jest środkiem jedynym, jaki stosować należy; środkiem najskuteczniejszym jest miłość ojczyzny: bo, jak już powiedziałem, każdy człowiek jest cnotliwy, kiedy jego wola indywidualna zgadza się we wszystkim z wolą [ogólną]; chętnie zaś chcemy tego, czego chcą ludzie przez nas kochani (Rousseau 1956: 303–304).

Choć więc Rousseau pisze o miłości i trosce o innych, i podkreśla „piękno” cnoty, to ciągle ma na myśli cnotę polityczną, czyli poszukiwanie wspólnego dobra, o które wolno walczyć nie przebijając w środkach. Nowożytna cnota opiera się na miłości ojczyzny, i to ją różni od cnoty antycznej. Ale obie cnoty mają prowadzić do bohaterskich czynów, do poświęcenia i stawiania wszystkiego na jedną kartę. Cnota nowożytna nie dba o los jednostki i nie troszczy się o jej szczęście. Dbą tylko o wspólnotę.

Największych z pewnością cudów w dziedzinie cnoty dokonała miłość ojczyzny: to uczucie pełne słodczy a żywe, łączące potęgę miłości własnej z całym pięknem cnoty, nadaje tej ostatniej energię, która nie zmniejszając jej piękna, czyni z niej najbardziej bohaterską z wszystkich namiętności (Rousseau 1956: 304).

Spoleczeństwo

Nie można zakładać, że miłość ojczyzny pojawi się w sercach ludzi, którzy czują się oszukani, wykorzystani, zniewoleni i pozbawieni nadziei na poprawę losu. Historia społeczna ludzkiego gatunku brzmi przerażająco. Prymitywne społeczeństwa prehistoryczne zajmowały się walką z dzikimi zwierzętami, nie znały skutecznych metod leczniczych, nie umiały budować i nie miały środków transportu. Rousseau jednak sądzi, że były to społeczeństwa szczęśliwe. Nikt nie musiał robić niczego na pokaz, nikt się nie bał potępiania ani ośmieszenia. Nikt nie pracował ponad siły. Dawne społeczeństwa nie znały zbytku ani wygody, ale nie bały się o przyszłość i umiały rzekomo rozwią-

zać wszystkie problemy, które przed nimi stanęły. Mając maczugę i kamienie, prehistoryczne plemiona potrafiły pokonać lwa, słonia i krokodyla. Umiały udomowić psa i konia. Nie miały dokąd podróżować, nie ceniły teoretycznego wykształcenia, nie miały wielu potrzeb, więc żyły dniem codziennym. Do czasów Rousseau mieszkańcy Afryki potrafili wchodzić na drzewo ze zwinnością lamparta, Hotentoci bez lunety widzieli statek na horyzoncie, a biegnąc przez las, wyczuwali zapach uciekających ludzi i zwierzyny nie gorzej niż psy. Ich ciało było dla nich doskonałym narzędziem, a nie przedmiotem społecznej oceny estetycznej. Gdy Rousseau opisuje sceny zalotów Emila do Zofii, ich zażyłość przypomina miejscami romans King Konga i Jane.

Rousseau pilnuje się, by jego opis nie stał się karykaturą społeczeństwa prehistorycznego. Po wielu zachwytach znajdujemy kilka bardziej trzeźwych uwag. Postęp cywilizacji osłabił ludzki organizm, ale jednocześnie wzmógł zainteresowanie losem innych plemion i społeczności. Dawną obojętność zastąpiło poczucie naturalnej litości. Nieokrzesanie – zazwyczaj mało drażniące Rousseau – ustąpiło miejsca prostej grzeczności. Pojawił się jakiś środkowy czas pełnego szczęścia ludzkości.

Tak więc, chociaż dawna odporność osłabła, a na przyrodzonej litości już ukazały się skazy, musiał ten okres rozwoju władz ludzkich, ten prawdziwie złoty środek między gnuśnością stanu pierwotnego a gorączkowym szamotaniem się naszych ambicji, być epoką najszcześniejszą i trwać najdłużej (Rousseau 1956: 196).

To był właśnie okres pełnego rozwoju cnoty. Jednak egoizm i nieumiarkowanie, rozwój techniki i rolnictwa zniszczyły to szczęście. Największe szkody wyrządził pomysł wprowadzenia własności prywatnej. Prawo najwyraźniej nie było odkryciem jednego z żądań woli ogólnej, tylko jakąś pomyłką wprowadzoną przez wolę powszechną. Cnota zaczęła zamierać i zastąpił ją występpek. A raz stracona cnota nie daje się odzyskać.

Nikt nie widział, by naród raz zepsuty wrócił do cnoty (Rousseau 1956: 102).

Korzyści cywilizacyjne okazały się złudzeniem. Pamiętamy, że każdy się rodzi wolny, a jednak wszyscy jesteśmy w okowach. Strach przed tyranią jest przesadzony, a podejrzliwość wobec obcych blokuje dostrzeżenie prawdziwych wymagań woli ogólnej.

Tyrania dobrowolnie ustanowiona ani podstaw by żadnych nie miała, ani nie jest faktem prawdziwym, i trudno by wykazać ważność umowy, która miałaby obowiązywać jednego tylko z kontrahentów. [...] ten ohydny system rządzenia bardzo jest dzisiaj daleki od systemu stosowanego przez mądrych i dobrych monarchów, przede wszystkim zaś przez królów francuskich (Rousseau 1956: 214).

Do jego czasów – ubolewa Rousseau – żadne społeczeństwo nie nauczyło się traktować sprawiedliwie obcych i cudzoziemców. Nie umie nawet wyobrazić sobie, jak powinno się do nich odnosić. Czy obcy też mają brać udział w odkrywaniu wymagań woli ogólnej? Rousseau nie bardzo wie, co powiedzieć. To też możemy uznać za objaw niechęci do mieszania racji moralnych z politycznymi.

Należy podkreślić, że [...] zasada sprawiedliwości, niezawodna w stosunku do wszystkich obywateli danego społeczeństwa, może być błędna w stosunku do cudzoziemców; jasne jest, dlaczego: dlatego mianowicie, że wola państwa, chociaż ogólna [tym razem nie „powszechna”] w stosunku do jego członków, przestaje nią być w stosunku do innych państw i ich członków, staje się zaś dla nich tylko wolą prywatną i indywidualną, która swą regułą sprawiedliwości otrzymuje od prawa natury (Rousseau 1956: 290).

Obcych możemy więc właściwie traktować tak, jak prehistoryczne plemię traktowało swoich sąsiadów. Czasem ich kolonizowało, czasem z nimi handlowało, czasem próbowało ich pojedynczo wyłapać na niewolników. Można odnieść wrażenie, że Rousseau dość nieporadnie rozwiązuje ten problem. Zapewne dlatego, że nadal nie chce mieszać polityki z moralnością. Poprzez staje na ironii i utyskiwaniach.

Człowiek dziki pragnie wyłącznie spokoju i wolności; chce on po prostu żyć i nie mieć nic do roboty. [...] Obywatel, przeciwnie, wciąż czynny, oblewa się potem, miota, dręczy bez przerwy, by znaleźć sobie zajęcie, które jeszcze bardziej go zmęczy; trzusi się i mozoli do śmierci, nawet jej wybiega naprzeciw, byle tylko zdobyć środki do życia, albo wyrzeka się życia dla zyskania nieśmiertelności (Rousseau 1956: 228).

Na koniec przewiduje, że strukturalne nierówności i nieracjonalne podporządkowanie relacji międzyludzkich nędznemu prawu i zwyczajom opartym na przemocy skazuje nas na powrót do stanu natury, w którym jednak już nie potrafimy żyć. Przez rozleniwienie i wygody straciliśmy kły, pazury, tęgie zdrowie i chropawą ordynarność.

Taki oto jest etap ostatni nierówności i jej punkt dojścia [...]: wszystkie poszczególne jednostki stają się tu z powrotem równe, bo są niczym, że zaś poddani nie znają innego prawa niż wola pana, pan innej dla siebie reguły niż własna namiętność, więc ponownie znikają pojęcia dobra i zasady sprawiedliwości; tu wszystko się sprowadza do prawa silniejszego, a w konsekwencji do nowego stanu natury (Rousseau 1956: 226).

Zasady moralne

Tli się jednak słaby płomyk nadziei. Wprawdzie swego społeczeństwa nie jesteśmy w stanie zmienić, ale możemy nauczyć się lepszego traktowania różnych ludzi wokół nas. Wskazówką może być dla nas litość wobec obcych, chęć troskliwego wychowania następnych pokoleń, konieczność dostosowania się do innych w obrębie małej grupy, jakiś rodzaj przywiązania do otwartego i jawnego postępowania oraz poczucie własnej wartości, które dostrzegamy też u innych. Na tych pięciu zasadach – jeśli czegoś nie przeoczyłem – opiera się teoria moralna Rousseau. Od razu widać, że nie ma ona wiele wspólnego z polityką, i z pewnością nie jest programem przebudowy świata.

Litość to czysty odruch natury poprzedzający wszelką refleksję (Rousseau 1956: 174). Jej istnienia dowodzą wymownie czułościowe reakcje widzów podczas wystawiania sztuki w teatrze. Przedstawiane na scenie niedole wzruszają do łez nawet zatwardziałego tyrana. Wobec postaci scenicznych, których losy nie wiążą się z żadnymi rachubami politycznymi widza, jego reakcje emocjonalne są otwarte i wyraźne. Współczucie nie jest dławione przez strach, że łzy mogą zostać uznane za dowód słabości. Stąd paradoksalne reakcje wielu okrutników, którzy potrafią bez mrugnięcia okiem dręczyć swe ofiary, a jednocześnie rozczulają się wylewnie nad nieszczęściem fikcyjnych postaci. Litość dobrze jednak uczy empatii i wrażliwości.

Jakże poddajemy się wzruszeniom litości, jeśli nie przez przeniesienie się poza samych siebie i utożsamienie się z cierpiącą istotą (Rousseau: 1955: I 23).

Litość uczy zachowań moralnych, ponieważ kieruje się trzema maksymami. Pierwsza mówi – w skrócie – że na naszą uwagę zasługują ci przede wszystkim, którym się źle wiedzie. Druga podkreśla, że prawdziwie współczujemy tylko tym, których dopadły nieszczęścia nam już wcześniej znane. Trzecia wskazuje, że litość odczuwana z powodu czyjegoś nieszczęścia jest proporcjonalna do tego, jak nam na tej osobie zależy, a nie do tego, jak ona cierpi. To są trafne i dobrze podpatrzone prawidłowości psychologiczne (Rousseau 1955: I 23–26).

Chęć wychowania następnego pokolenia jest naturalnym i silnym motywem dla kierowania się zasadami moralnymi. W dziecku trzeba kształcić poczucie swobody, ale nie należy mu dozwalać na zastraszenie dorosłych uporem (Rousseau 1955: I 57). Dziecko na zmianę chce być panem i niewolnikiem (Rousseau 1955: I 25; II 192) i trzeba je od tego odzwyczaić. Należy je powstrzymywać od płaczu (Rousseau 1955: I 57), wzmacniać jego „naturalną skłonność do przychylności” (Rousseau 1955: II 9) i hartować jego charakter. (Rousseau 1955: I 23–24) Te zadania spadają na rodziców. Natomiast mąż ma szczegól-

ny obowiązek zająć się wychowaniem żony. Powinien jej przypominać, że ma się podobać mężczyźnie (Rousseau 1955: II 220), powinien jej zabronić, by z męża robiła fircyka (Rousseau 1955: II 231) i zachęcić ją do wyrabiania w sobie wdzięku (Rousseau 1955: II 232). Wreszcie należy przyzwyczajając kobietę do przymusu (Rousseau 1955: II 239) i nie zostawiać jej zbyt wiele miejsca na swobodę (Rousseau 1955: II 240).

Ponadto mężczyzna powinien umieć oczarować kobietę swą postawą rycerską, pomocną i wyrozumiałą.

Emil, nie przypuszczając, że Zofia biega lepiej od innych kobiet, nie raczy nawet ruszyć z miejsca i na jej start spogląda z drwiącym uśmiechem. Lecz Zofia jest zwinna i nosi niskie obcasy. Nie potrzebuje ona sztucznych środków, by zmniejszyć nóżkę. I teraz tak szybko wyrwa, że aby dopędzić nową Atalantę, nie może Emil tracić ani chwili. Rzuci się więc jak orzeł na swoją zdobycz, goni, ściga, dopędza nareszcie – całą zasapaną. Teraz lewą ręką ostrożnie obwija jej talię, unosi w powietrzu jak piórko i przyciskając do serca ten słodki ciężar kończy bieg, stawiając ukochaną pierwszą na mecie. Po czym wołając: „Zwycięstwo Zofii!” schyla przed nią kolano, uznając się za zwyciężonego (Rousseau 1955: II 339).

Nie jest jasne, do czego Rousseau potrzebna jest ta maskarada. Zapewne chciałby z każdego męża zrobić nadzwyczaj łagodnego despotę, a z kobiety niewolnicę szczytającą się swym zniewoleniem. Choć te upodobania były prawdopodobnie uznawane przez samego Rousseau jako wskazówki moralne i obyczajowe, dziś wydają się nieznośnie paternalistyczne i moralnie nader podejrzone.

Dostosowanie się do innych w obrębie małej grupy pozwala przyjąć kodeks postępowania, którego upowszechnienie mogłoby doprowadzić do pożądanej reformy moralnej.

Jednostki najbardziej nawet zepsute zawsze składają hołd zasadzie rzetelności w stosunkach ludzkich; dlatego nawet zbóje, ci w wielkim społeczeństwie wrogowie cnoty, czczą jej pozór w swoich jaskiniach (Rousseau 1956: 292).

Hipokryzja jest lepsza niż otwarta pogarda dla innych, ale otwartość w postępowaniu jest lepsza niż obłuda. Odpowiadając królowi Leszczyńskiemu na zarzuty, Rousseau napisał:

Wolę, by się mój nieprzyjaciel rzucił na mnie jawnie i użył siły, niż żeby mnie zdradziecko dźgnął od tyłu. – Jakże to więc! Czy do zbrodni mielibyśmy jeszcze dodać zgorzenie? – Nie wiem, lecz szczerze bym pragnął, byśmy nie dodawali oszustwa (Rousseau 1956: 95).

Osobnym czynnikiem, który kształtuje moralność między wrażliwymi jednostkami, jest wreszcie miłość do siebie samego. Jej uogólnienie i ściśle

odróżnienie od miłości własnej ułatwia traktowanie innych z szacunkiem i życzliwością.

Nie trzeba mieszać ze sobą miłości samego siebie i miłości własnej, dwóch namiętności bardzo się różniących zarówno w swej istocie, jak w swych skutkach. Miłość do samego siebie jest to uczucie naturalne, skłaniające każde stworzenie do dbałości o swe zachowanie, a które, kierowane w człowieku rozumem i przekształcone przez litość, czyni go ludzkim i wyposaża go w cnotę. Miłość własna jest tylko uczuciem względnym, sztucznym i biorącym początek z życia w społeczeństwie, uczuciem, za którego sprawą każda jednostka samą siebie ma za coś więcej niż kogokolwiek innego, które ludzi skłania do wszelkich krzywd, jakie sobie wyrządzają wzajemnie, i w którym istotne swe źródło ma również poczucie honoru (Rousseau 1956: 270–271; por. też Cladis 2000: 247).

Zdaniem Marka S. Cladisa, tak opisana moralność niewiele się różni od naturalistycznej postawy religijnej, której celem jest krzewienie powszechnego szczęścia. Wzorem dobrego człowieka jest dla Rousseau Jezus, wyobrażony w stylu romantycznego poświęcenia i bez podkreślania wątku moralizatorskiego.

Jezus jest naturalną jednostką, niezeepsutą przez społeczeństwo, gotową ponieść śmierć nie dla odkupienia grzechów, ale dla ludzkiego szczęścia (Cladis 1993: 18).

W takim przebraniu Jezus jest deistycznym prorokiem, który skłania nieoczyszczone z egoizmu jednostki do wewnętrznej przemiany i do odróżnienia w sobie postawy nakierowanej na własną korzyść i postawy sprzyjającej publicznej pomyślności. Tylko przez rozpowszechnienie się tej drugiej postawy, postawy obywatelskiej, mogą się dokonać pozytywne zmiany w relacjach społecznych (Cladis 1993: 15–16).

Podsumowanie

Filozofia społeczna Rousseau daje się ująć w trzech wersjach – argumentuje David R. Hiley – jako filozofia wspólnoty instrumentalnej, sentymentalnej lub konstytutywnej (Hiley 1990: 169). W wersji instrumentalnej jednostki muszą się dostosować do przygotowanych dla nich ról i na nic więcej liczyć nie mogą. Tak rodzi się liberalizm. W wersji sentymentalnej jednostki mogą się domagać od bezdusznego i obojętnego na ich los społeczeństwa okazania im większej troski i pomocy. Tak powstaje socjalizm. W wersji konstytutywnej wspólnota już istnieje, ma swe tradycje, zasady współżycia i upodobania. Teraz w całości może dać się pochłoniąć przez szersze społeczeństwo. Tak powstaje komunitaryzm. Każda z tych wersji rousseau’izmu jest równie uprawniona – uważa Hiley. Wola ogólna może wybrać, którąkolwiek zechce. Z tego wyni-

ka, że Rousseau nie całkiem wie dokładnie, co proponuje. Daje krótki zarys historiozofii, i z tej teorii wyprowadza prognozę o ponownym popadnięciu społeczeństwa współczesnego w niewolnictwo. Tym razem ma ono polegać na pełnym uzależnieniu jednostek od pełnionych przez nie ról, choć niekoniecznie poza tym od czyjejkolwiek woli.

Rousseau widzi dwa sposoby uniknięcia tego losu. Po pierwsze, przez stworzenie państwa opartego na woli ogólnej utrwalonej w prawie, ratującym sens życia ludzkiego, i po drugie, przez stopniową poprawę społecznej racjonalności i obyczajów przez rozkrzewienie nowych zasad moralnych. Na temat skuteczności tych zabiegów Rousseau jednak przezornie się nie wypowiada. W jego filozofii rozczarowuje zatem nie to, że nie próbuje bronić twierdzeń, których prawdziwości nie umiałby uzasadnić. Rozczarowuje raczej to, że nie stawia jasnych i ważnych pytań. Dlaczego społeczeństwa nie potrafią być bardziej racjonalne? Czy cała etyka ma swe źródło w naturalnych instynktach? Czemu kobiety mają być wychowywane jak duże dzieci? Jak rozwiązać problem uprawnień cudzoziemców? Czy to wola ogólna nakazywała spartańskim dzieciom kraść pożywienie? Jak przebiegają granice dopuszczalnego przymusu politycznego? Czy moralność jest rzeczywiście świecką religią? Dlaczego w życiu rodzinnym trzeba zachować patriarchyzm? Czy rzeczywiście neandertalczykcy byli od nas sprawniejsi i silniejsi, czy tylko bardziej dzicy? Czy „żyjemy w okowach” i nie da się z tym nic zrobić? Brak tych pytań chyba nie upoważnia do stwierdzenia, że Rousseau mógł być lepszym kompozytorem niż filozofem. Choć kto wie?

Literatura

- Cladis Mark S. (2000), *Redeeming Love: Rousseau and Eighteenth-Century Moral Philosophy*, „The Journal of Religious Ethics”, Vol. 28, No. 2 (Summer), s. 221–251.
- Cladis Mark S. (1993), *Rousseau and Durkheim: The Relation between the Public and the Private*, „The Journal of Religious Ethics”, Vol. 21, No. 1 (Spring), s. 1–25.
- Hiley David R. (1990), *The Individual and the General Will: Rousseau Reconsidered*, „History of Philosophy Quarterly”, Vol. 7, No. 2 (Apr.), s. 159–178.
- Kain Philip J. (1990), *Rousseau, the General Will, and Individual Liberty*, „History of Philosophy Quarterly”, Vol. 7, No. 3 (Jul.), s. 315–334.
- Rotenstreich Nathan (1949), *Between Rousseau and Marx*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 9, No. 4 (Jun.), s. 717–719.
- Rousseau Jean-Jacques (1955), *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. Waław Husarski, komentarz Jan Legowicz, Wrocław: Ossolineum.
- Rousseau Jean-Jacques (2002) [1927], *O umowie społecznej*, przeł. i oprac. Maciej Starzewski, Warszawa 2002: Altaya.

- Rousseau Jean-Jacques (1956), *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. i oprac. Henryk Elzenberg, Warszawa: PWN.
- Schwartzberg Melissa (2008), *Voting the General Will: Rousseau on Decision Rules*, „Political Theory”, Vol. 36, No. 3 (Jun.), s. 403–423.
- Weirich Paul (1986), *Rousseau on Proportional Majority Rule*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 47, No. 1 (Sep.), s. 111–126.

Streszczenie

Rousseau jest słusznie uważany za szczególnie wnikliwego krytyka europejskiego społeczeństwa osiemnastego wieku. Karciał je za fascynację władzą, chwałą i rozrzutnością, za kultywowanie sztucznych potrzeb, brak szacunku dla cnoty i lekceważenie wypróbowanego charakteru moralnego. Jego krytyka jest często przesadna, ale jej ostrość bywa zbywana argumentem, że wymagała tego retoryka i zapał polemiczny. Myślę, że problem jest poważniejszy. Rousseau nie przeprowadził linii, która by oddzielała jego osobistą niechęć wobec społeczeństwa opartego na fałszywych zasługach od zastrzeżeń ściśle moralnych. Ponadto nie potrafił ustalić, w jaki sposób można zmienić społeczeństwo, do którego czuł tak wiele niechęci. Jak przekonuję, wiąże się to z faktem, że stworzył dwie teorie normatywne. Sugerował, w jaki sposób można stworzyć sprawiedliwe państwo oparte na woli ogólnej, oraz w jaki sposób kobiety i dzieci powinny być poddane wychowaniu moralnemu. Niestety te dwa systemy nie zostały ze sobą powiązane i filozofia Rousseau nie ma jednolitej wykładni.