

Andrzej Waśkiewicz

Rousseau i jego dwie utopie Kościoła

Rousseau – maksymalista, obywatel Genewy i tułający się po świecie autor *Umowy społecznej*, a także *Uwag o rządzie polskim i Ekonomii politycznej* – widzi w człowieku obywatela. Jego natura uległa co prawda zepsuciu, ale w państwie żyje on szczęśliwie pod rządami prawa, które zastępuje naturę. W republice, jaką przedstawia Rousseau w *Umowie społecznej*, nie ma miejsca dla ludzi mających ojczyznę w niebie czy gdzieś indziej. W państwie żyją wyłącznie obywatele-patrioci, którzy oddają mu całe swe życie. Tracą wolność przyrodzoną, ale zyskują wolność społeczną, ograniczoną przez wolę powszechną, a także wolność moralną, która – jak pisze Rousseau – „jedynie czyni człowieka naprawdę panem siebie; bo kierowanie się tylko pożądaniami zmysłowymi jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało, jest wolnością”¹. Życie w państwie rządzonym przez wolę powszechną nie czyni więc żadnego obywatela zależnym od drugiego, wszyscy bowiem na równi zależni są od wszyst-

kich, poddając się rządowi prawa; rzeczywistym źródłem niewoli jest tu tylko zepsuta natura człowieka, która każe mu wolę prywatną, kapryśną i amoralną, przeciwstawiać rozumnej i moralnej woli powszechniej. Przed tą właśnie niewolą broni obywatela wspólnota, gdyż – Rousseau nie waha się napisać – „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechniej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało (polityczne); co oznacza, że zmusi się go do wolności; bo ten właśnie warunek, oddając każdego obywatela ojczyźnie, gwarantuje mu niezależność osobistą (...)”². Obywatel w człowieku nie miałby oczywiście tej siły co ciało polityczne, ale że on sam do tego ciała należy – rzecz można, że to jego lepsza część, zwielokrotniona siłą wspólnoty, ratuje go przed gorszą.

Znamienne, że kiedy Rousseau pisze o tym sposobie życia, znacznie więcej uwagi poświęca instytucjom publicznym niż wychowaniu obywatelskiemu, tak jakby nie wierzył, że obywa-

¹ J. J. Rousseau, *Umowa społeczna i inne*, tłum. Antoni Peratiatkiewicz, PWN, Warszawa 1966, s. 28.

² Tamże, s. 26.

Rousseau i jego dwie utopie Kościola

Andrzej Waškiewicz

tele sami z siebie są zdolni do cnoty, ale że cnotę tę wymuszają na nich dopiero surowe prawa. Równie znamieną jest jego niechęć do rozgadanych Aten i sympatia do „lakonicznej” Sparty, w której kwintesencją obywatelstwa jest cnota żołnierska³. Choć Rousseau jest autorem trzech projektów konstytucji (dla rodzimej Genewy, dla Polski – na zamówienie konfederatów barskich – i dla Korsyki, z którą wiązał pewne nadzieje), trudno jednoznacznie orzec, czy to właśnie w *Umowie społecznej* przedstawia swój pierwszy wybór miejsca dla człowieka w świecie społecznym, czy też uważa, że świat ten jest już na tyle zepsuty, że żyć w nim nie można, a niniejsza rozprawa dowodzi tylko przepaści między tym, co mogłoby być, gdyby nie było tak, jak jest⁴.

Rousseau jako autor *Nowej Heloizy* nie chce już zbawiać całego społeczeństwa. Powiada tylko swemu Człowiekowi, aby ten znalazł sobie odpowiednie towarzystwo i udał się wraz z nim na wieś, by tam, z dala od zepsutego miasta, wieść cnotliwe życie prywatne. Odwołując się do rozróżnienia pochodzącego z *Ekonomii politycznej*⁵, można powiedzieć, że *Nowa Heloiza* jest nauką ekonomii domowej, czyli prywatnej, nauką o sztuce życia w niewielkiej społeczności; w tym wypadku jest to szlachcka rodzina wraz z jej przyjaciółmi, służbą i najmowanymi pracownikami. Harmonia Clarens nie jest wynikiem rządów surowego prawa, ale nie jest też spontaniczna. Jak pisze Bronisław Baczko, „w świecie Clarens natura i kultura zostają ze sobą pogodzone, jak w owym ‘naturalnym ogrodzie’ Julii, w którym wszystko jest przez nią dokładnie zaplanowane, wszystko jest konstrukcją, a taką konstrukcją, która od-

tworzą naturę”⁶. Clarens jest wspólnotą stworzoną przez pana de Wolmar, który wycofał się ze świata, i panią de Wolmar, która właściwie do niego nie należała, a jego pokusy są jej obce. Pan de Wolmar jest dla Clarens w istocie kimś takim jak Ustawodawca dla Republiki i Wychowawca dla Emila, jakkolwiek ze względu na literacki charakter książki jego rola nie jest tak eksponowana jak tych dwóch postaci w *Umowie społecznej* i *Emilu*.

Ta wspólnota z całym rozmysłem została stworzona poza społeczeństwem, choć terytorialnie leży oczywiście w granicach jakiegoś państwa, co nie ma jednak w jej życiu praktycznie żadnego znaczenia. Clarens nie jest „zakładem zamkniętym”, ale też nie każdy może być członkiem tej wspólnoty⁷; dopuszczony do niej zostaje – i to jest niejako jej aktem założycielskim – Saint-Preux, były nauczyciel i kochanek Julii, należą też do niej jej kuzynka Klara oraz angielski arystokrata lord Edward, a także ojciec Julii – ludzie różniący się od siebie wiekiem, temperamentem, zamożnością, wyznaniem itp., wszyscy posiadający jednak „piękne dusze”. Podobnie jest ze służbą, tyle że tu kryterium doboru jest „naturalna dobroć”, którą Julia potrafi odkryć w ludziach. „Mała liczba delikatnych i spokojnych ludzi – tak Saint-Preux przedstawia Clarens w liście do milorda Edwarda – związanych wzajemnymi potrzebami i wzajemną życzliwością, zmierza tam, dzięki różnym staraniom, do wspólnego celu: jako że każdy znajduje w swoim stanie wszystko, co potrzeba, by być z niego zadowolonym, i wcale nie pragnie się zeń wydostać, przywiązuje się do niego, jakby musiał w nim pozostać całe życie, i jedyną jego ambicją jest dobre

³ Rousseau bliski jest tu Machiavellemu, piewcy rzymskiej cnoty, która swój najpełniejszy wyraz znalazła w podbojach Republiki.

⁴ Jak pisze Pierre Manent, „nie ulega wątpliwości, że ta postawa Rousseau zawiera złą wiarę, którą spotyka się nader często wśród ‘reakcyjnych’ krytyków liberalizmu: potępiają oni społeczeństwo liberalne, przeciwstawiając mu mniemaną czy rzeczywistą wielkość miasta greckiego, feudalizmu czy monarchii, lecz gdy trzeba przejść do rozwiązań praktycznych, spieszą wyjaśnić, że nie da się powrócić do greckiego miasta, feudalizmu czy monarchii”. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Wydawnictwo Kurs 1990, s. 76, przypis 2.

⁵ J. J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, oprac., tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 283.

⁶ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 649.

⁷ Por.: J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, tłum. i oprac. E. Rzakowska, Ossolineum, Wrocław 1962, s. 338: „Odwiedza się sąsiadów na tyle [mowa o Clarens], aby podtrzymać miłe stosunki, ale nigdy tak często, aby się od nich uzależnić. Goście są zawsze przychylnie witani, ale nigdy upragnieni. I widuje się tu tyle właśnie ludzi, ile trzeba, aby nie stracić gustu do samotności; zajęcia więksie zastępują zabawy, a tym, którym wystarcza miłe obcowanie na łonie własnej rodziny, wszystkie inne wydadzą się nudne.”

wypełnianie wynikających stąd obowiązków”⁸. Wielkie społeczeństwo zostaje na progach Clarens, gdyż ta doskonała wspólnota niczego od obcych nie potrzebuje; jest doskonale samowystarczalna zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym. Clarens nie jest jednak od świata odcięte; żyje tyleż poza społeczeństwem, co „obok” niego, na jego obrzeżach, peryferiach, tyle że są to peryferia uprzywilejowane, gdyż żyje się w nich pełnią życia, podczas gdy życie w samym społeczeństwie jest puste.

Umowa społeczna i *Nowa Hełoiza* przedstawiają więc dwa miejsca, w których człowiek mógłby żyć zgodnie ze swoją naturą. Republika i Clarens to dwie, tak różne od siebie wspólnoty, w których człowiek odzyskuje jedność duszy, gdyż „ja jednostkowe” cudownie zlewa się w jednej i drugiej z „ja społecznym”. Ale Rousseau widzi też możliwość „zbawienia indywidualnego”, bez pośrednictwa wspólnoty: poza nią lub „obok” niej – niby pośród ludzi, w społeczeństwie, ale właśnie w takim stosunku do nich jak Clarens wobec świata zewnętrznego. Ktoś, kto żyje obok społeczeństwa – może żyć tu, może żyć gdzie indziej, bo nic go trwale z danym miejscem nie wiąże. Ktoś taki jest jednak nie tyle kosmopolitą, który wszędzie czuje się jak u siebie, ale „obcym”, który w żadnym miejscu u siebie nie jest. Wszędzie żyje niejako warunkowo; nie należy do żadnej wspólnoty, choć z członkami każdej wspólnoty może mieć poprawne, a nawet dobre relacje. Łączy go z nimi to, co jest wspólne wszystkim ludziom, dzieli natomiast to, co ich właśnie łączy jako członków wspólnoty. Kimś takim jest choćby Emil Rousseau, bohater jego traktatu o wychowaniu, ale już nie sam Rous-

seau, autor *Wyznań* i *Przechadzek samotnego marzyciela*, żyjący poza społeczeństwem, bo tylko tu czuje się u siebie. Jego jedynym towarzyszem pozostaje on sam w swoich wspomnieniach; to w nich Rousseau obcuje sam ze sobą.

Jeśli zatem człowiek może żyć w społeczeństwie, obok społeczeństwa i poza społeczeństwem, a przy tym jeśli może żyć sam lub w mniejszej wspólnotcie, to znaczy, że pozostaje mu jeszcze jedno miejsce na ziemi – życie w mniejszej wspólnotcie, takiej jak Clarens, będącej częścią społeczeństwa (przyjmując, że wspólnota przedstawiona w *Nowej Hełoizie* żyje pod pewnymi względami poza, a pod innymi obok społeczeństwa). Takiej możliwości Rousseau jednak nie przewiduje. Państwo przedstawione w *Umowie społecznej* żyje zupełnie innymi ideałami niż wspólnota w Clarens. Nie da się ich ze sobą pogodzić, nie sposób bowiem pogodzić elitaryzmu Clarens z egalitaryzmem republiki⁹; ludzie sobie nierówni nie mogą być przecież równymi obywatelami. Nierówności społecznych nie da się pogodzić z obywatelską równością¹⁰. Czy pan de Wolmar mógłby poddać się prawom stanowionym przez swego stajennego? Czy stajenny chciałby nim rządzić? Z drugiej zaś strony: czy wolny obywatel mógłby być czyimś sługą? Czy mógłby służyć komukolwiek poza państwem, czyli poza sobą samym? Te obiekcje zdają się wykluczać harmonijne współistnienie egalitarnego państwa i hierarchicznej wspólnoty, i nie jest to tylko problem zasad, których nie można jednocześnie przestrzegać. Kluczowe jest tu bowiem pytanie, czy etos obywatelski da się w ogóle pogodzić z przynależnością do innych grup, nawet jeśli one same mają egalitarny charakter.

⁸ *Nowa Hełoiza*, cz. V, list II; cyt za: J. Starobinski, *Przejrzystość i przeszkoda*, tłum. J. Wojcieszak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 132 [fragment nie zamieszczony w polskim wydaniu *Nowej Hełoizy*].

⁹ Por.: B. Baczek, *Rousseau...*, s. 652-653: „Teoretycznie można sobie, oczywiście, wyobrazić taki dodatkowy rozdział – w *Emilu* po wykładzie Umowy społecznej, po edukacji politycznej, zarysowany jest przecież opis „patriarchalnego żywota”, pod który możemy podstawiać Clarens. Ryzykowny byłby to jednak zabieg, i to nie tylko ze względu na strukturę artystyczną dzieła, ale i ze względu na strukturę wyrażonego w nim światopoglądu. Można wprawdzie powołać się na przykład *Projekt dla Korsyki*, w którym sam Jan Jakub dokonuje niejako takiej syntezy dwóch utopii. Społeczeństwo idealne z *Projektu dla Korsyki* stanowi jak gdyby federację sąsiedzką gospodarstw naturalno-rodzinnych w ramach demokratycznego państwa. Ale społeczność Clarens nie redukuje się oczywiście do pewnego modelu ekonomicznego. Racją bowiem bytu, światopoglądową racją konstrukcji Clarens jest wyjątkowość tej społeczności, jej zaakcentowany elitaryzm moralny”. Ale nie można też oczywiście wykluczyć przypadku: *Emil* i *Umowa społeczna* ukazały się drukiem tego samego roku.

¹⁰ Dlatego też Rousseau jest przeciwnikiem instytucji reprezentacji: władza reprezentatywna odzwierciedla – reprezentuje – nierówności społeczne.

Rousseau i jego dwie utopie Kościoła

Andrzej Waškiewicz

Na to pytanie nie trzeba już odpowiadać hipotetycznie, rozważył je bowiem sam Rousseau w *Ekonomii politycznej*, a w *Uwagach dla Polski* pokazał nawet jego praktyczne (choć raczej mało realne) rozwiązanie. „Każde społeczeństwo – czytamy w *Ekonomii politycznej* – składa się z innych społeczności, mniejszych a różnorodnych, mających swoje interesy i swoje zasady postępowania, ale społeczności te, które każdy spostrzega, gdyż mają one swoją postać zewnętrzną i przez państwo uznana, nie są jedynymi, jakie w nim rzeczywiście istnieją; wszystkie poszczególne jednostki połączone jakimś wspólnym interesem tworzą tyleż innych społeczności, trwałych lub przejściowych, których siła, choć mniej widoczna, jest niemniej rzeczywista i których rozmaite stosunki, gdy można je zaobserwować, dają dopiero prawdziwą znajomość obyczajów. Te to właśnie porozumienia, raz milczące, kiedy indziej formalne, wpływem woli własnej tak różnorodnie kształtują przejawy woli publicznej. Wola tych społeczności poszczególnych ma zawsze dwa aspekty: dla członków stowarzyszenia jest wolą powszechną, dla wielkiej społeczności – wolą poszczególną, która też często z pierwszego punktu widzenia będąc słuszną, z drugiego nią nie jest. Człowiek może być pobożnym księdzem, dzielnym żołnierzem czy żarliwym patrycjuszem, a złym obywatelem. Uchwała może być pożyteczna dla małej społeczności, a szkodliwa dla wielkiej”¹¹.

Dalej Rousseau przekonuje, że w państwie pierwszym obowiązkiem człowieka jest obowiązek obywatela, tak jak woli powszechnej „wielkiej społeczności” podporządkować się musi wola powszechna każdej mniejszej. Rzecz jednak w tym, że kiedy istnieje wielość takich woli prywatnych i powszechnych zarazem, jedna z grup partykularnych albo też ich koalicja może podszyc się pod wolę powszechną,

doprowadzić do ukrytego rozłam i „zwieść na manowce naturalną chęć zgromadzenia”¹². Zbytne zróżnicowanie społeczeństwa jest więc zagrożeniem dla dobrego funkcjonowania państwa; najlepiej, gdy jest ono na tyle jednolite i na tyle małe, by każdy obywatel mógł w jego interesie rozpoznać swój interes własny¹³. A jeśli jest inaczej – tak jak w wypadku Polski – pozostaje już tylko wariant federacyjny, rozwiązanie wyraźnie zastępcze, ustępstwo filozofa na rzecz historycznych okoliczności.

Problem przynależności do dwóch wspólnot wygląda analogicznie z perspektywy ludzkiej duszy. Dramat życia w społeczeństwie polega na jej rozdwojeniu; w rozdwojonej duszy rozgrywają się wszystkie konflikty, jakie wynikają z krzyżujących się tożsamości grupowych. By zanikł rozdział między „ja indywidualnym” i „ja społecznym”, oddanie się człowieka wspólnocie – czy to politycznej, czy apolitycznej – musi więc być całkowite. Nie można oddać się dwóm wspólnotom, bo to powoduje dysharmonię duszy i przenosi do jej wnętrza ten sam konflikt, któremu w państwie ma zapobiec suwerenna władza. Tożsamość człowieka jest tak samo niepodzielna jak suwerenność, a człowiek osiąga jedność albo poprzez wycofanie się w głąb samego siebie, albo poprzez przynależność do takiej społeczności, w której wola partykularna jest „naturalnie” zgodna z wolą powszechną. „Otoczona jestem tym wszystkim – wyznaje Julia – co mnie interesuje, cały wszechświat jest tutaj dla mnie; cieszę się równocześnie przywiązaniem, jakie odczuwam dla moich przyjaciół, jakie oni mi odwzajemniają, jakie jeden ma względem drugiego; ich wzajemna życzliwość ode mnie pochodzi albo do mnie odsyła; nie dostrzegam niczego, co nie rozwijałoby mojego jestestwa, ani też niczego, co by je rozdzielało; przejawia się ono we wszystkim, co mnie otacza, żadna jego część nie pozostaje

¹¹ *Ekonomia polityczna*, s. 290-291.

¹² Tamże, s. 292.

¹³ Por.: J. J. Rousseau, *Uwagi o rządzie polskim*, tłum. B. Baczek, w: J. J. Rousseau, *Umowa społeczna i...*, s. 207: „Wielkość narodów, rozległość państw, to pierwsze i główne źródło nieszczęść rodzaju ludzkiego, a przede wszystkim rozlicznych nieszczęść podkopujących i niszczących narody cywilizowane. Prawie wszystkie małe państwa, zarówno republiki, jak i monarchie, kwitną tylko dzięki temu, że są małe, że wszyscy obywatele znają się i pilnują nawzajem, że przywódcy sami mogą widzieć zło, które się dzieje, dobro, które czynić powinni, i że rozkazy ich są wykonywane w ich oczach”. Por. także: *Umowa społeczna*, księga 2, rozdział IX.

staje z dala ode mnie; moja wyobraźnia nie ma już nic do roboty, niczego nie muszę pożądać; uczucie i rozkosz są we mnie jednym i tym samym; żyję równocześnie we wszystkim, co kołam, nasycam się szczęściem i życiem”¹⁴.

Zgodnie z logiką wywodu Rousseau można sobie co prawda wyobrazić przynależność i zaangażowanie człowieka w różnych instytucjach i stowarzyszeniach – tego po prostu nie sposób uniknąć nawet w najmniej złożonych społeczeństwach – ale tylko pod warunkiem, że nie prowadzi ono do konfliktu ról. Jeśli nawet w *Projekcie dla Korsyki* patriarchalna rodzina jest częścią demokratycznego porządku, to nie jest wobec niego konkurencyjna pod względem moralnym. Clarens jest jednak czymś znacznie więcej niż patriarchalną rodziną. Tak jak nierealne wydaje się, by stajenny z Clarens był dla pana de Wolmar – po służbie – współobywatel, tak trudno sobie wyobrazić tegoż pana jako oddanego sprawom publicznym obywatela, spędzającego całe dni niczym Arystotelesowski *zoon politikon* na rozmowach z innymi obywatelami i traktującego swój dom jako miejsce podtrzymania życia biologicznego. Przedstawiając polityczne i apolityczne sposoby życia zgodnego z naturą, Rousseau nie jest bynajmniej niespójny ani nawet rozdarty, a właśnie konsekwentny: jeśli życie człowieka w cywilizacji takiej, jaką jest ona dzisiaj, jest nieznośne – to albo trzeba ją zmienić, wprowadzając w życie zasadę suwerenności ludu i wymuszając cnoty obywatelskie, albo usunąć się z życia publicznego.

Radykalizm Rousseau w kwestii stosunku jednostka-wspólnota znajduje swój wyraz w rozwiązaniu problemu postawionego przez św. Augustyna – relacji między państwem świeckim i Państwem Bożym, czy też ogólniej – między porządkiem doczesnym a wspólnotą duchową. W istocie, jak można domniemywać na podstawie dotychczasowego wywodu, Rousseau proponuje – mówiąc w skrócie i w pewnym uproszczeniu – te dwie wspólnoty albo bezwzględnie połączyć, albo bezwzględnie roz-

dzielić. To pierwsze rozwiązanie przedstawione jest w ostatnim rozdziale *Umowy społecznej*, znacząco zatytułowanym „O religii obywatelskiej”, to drugie – przy pewnych zastrzeżeniach, o których będzie mowa poniżej – przedstawia posiadłość Clarens z *Nowej Heloizy*.

Przytoczony powyżej cytat z *Ekonomii politycznej* o konflikcie woli powszechnej: społeczeństwa i należących do niego społeczności dowodzi, że Rousseau musi pryncypialnie odrzucić liberalne rozwiązanie tego problemu, czyli rozdział państwa i instytucji wyznaniowych. Nie można służyć republice i być wiernym synem Kościoła. Rousseau nie zamierza nawet tego dowodzić, a jedynie przytacza przykłady: głównie religii rzymskokatolickiej, a także tybetańskich lamów i Japończyków. Religia tego rodzaju jest najgorsza ze wszystkich, oznacza bowiem „dwa prawodawstwa, dwie głowy, dwie ojczyzny”. Dwa pozostałe rozwiązania są znacznie lepsze, ale też nie rozwiązują problemu relacji władzy duchowej i świeckiej po myśli Rousseau. Religia państwowa, religia obywatela, zwłaszcza w wersji pogańskiej, łączy co prawda kult boski z kultem ojczyzny (śmierć za ojczyznę jest równoważna męczeństwu, a pogwałcenie praw – bezbożnictwu), ale „gubi prawdziwy kult bóstwa”; oszukuje ludzi, wzbudza w nich „krwiożerczość i nietolerancję”, czyni ich wreszcie naturalnymi wrogami swoich sąsiadów. Z kolei religia człowieka – taka jak wczesne chrześcijaństwo – religia wzniosła i prawdziwa, uznająca wszystkich ludzi za braci, ma tę ogromną wadę, że „pozostawia prawom tę jedyną siłę, którą one czerpią same z siebie, i nie dodaje żadnej innej”, i „[c]o więcej, nie tylko nie przywiązuje serc obywateli do państwa, lecz odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich”¹⁵.

Rozwiązanie, jakie proponuje Rousseau, łączy w sobie idee Machiavellego i Hobbesa, i w swej prostocie jest wyjątkowo eleganckie. Rousseau proponuje mianowicie przenieść sferę kultu publicznego („zewnątrznego”) z instytucji Ko-

¹⁴ *Nowa Heloiza*, cyt za: J. Starobinski, *Przejrzystość...*, s. 106 [fragment nie zamieszczony w polskim wydaniu *Nowej Heloizy*].

¹⁵ *Umowa społeczna*, s. 160.

Rousseau i jego dwie utopie Kościoła

Andrzej Waškiewicz

ścioła do instytucji państwa, a samej religii pozostawić wyłącznie kult prywatny („wewnętrzny”). W istocie Rousseau mówi o dwóch religiach: publicznej i prywatnej, i na tym polegać ma wyższość jego rozwiązania problemu państwo-Kościół nad religią państwową, religią nie tolerującą bogów nie należących do państwowego panteonu. Rzecz bowiem w tym, że – jak pisze Rousseau – „państwu wielce zależy na tym, żeby każdy obywatel miał religię, która by kazała mu miłować swe obowiązki; ale dogmaty tej religii obchodzą państwo i jego członków o tyle tylko, o ile dotyczą moralności i obowiązków, które wyznawca danej religii winien wypełniać względem innych. Poza tym każdy może mieć takie poglądy, jakie chce, i znajomość ich nie jest sprawą zwierzchnika, skoro bowiem władza jego dotyczy innego świata, nie obchodzi go również los poddanych w życiu przyszłym, byle w tym życiu byli dobrymi obywatelami”¹⁶. Rousseau proponuje zatem ściśle łączyć ze sobą instytucje państwa i Kościoła religii obywatelskiej, ale równie ściśle rozłączyć doktryny życia doczesnego i wiecznego, pod warunkiem wszakże, iż porządek ziemski usankcjonowany jest religijnie tak samo jak instytucja Kościoła. W myśl tej idei nie może być więc mowy o państwie neutralnym aksjologicznie, tak samo jak o państwie wyznaniowym i nietolerancyjnym. Za pomocą takiej właśnie sztuczki władza państwowa zachowuje suwerenność i wzmacnia swą siłę, a obywatele kochają swe państwo tak, jak niegdyś Rzymianie kochali swą republikę. Można to ująć i tak, że Rousseau nie chce, by obywatele prześladowani na tle religijnym przez władzę własnego państwa gotowi byli cierpieć za wiarę, chce natomiast, by – wspierani w tym przez religię – gotowi byli do poświęceń właśnie dla tego państwa.

Kult publiczny nie jest jednak kultem samego państwa – i to również różni religię obywatelską od pogańskich religii państwowych; Rousseau

nie posuwa się bynajmniej do idolatrii państwa. Wyszukiwanie w jego dziele pomysłów zrealizowanych w totalitarnych państwach nie jest może pozbawione sensu, ale nie w wypadku religii. Rousseau, którego poglądy religijne w najpełniejszy sposób wyraża zamieszczone w *Emilu* „Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego”, o religii obywatelskiej nie pisze wiele. Pod względem dogmatycznym ma być prosta i klarowna; można powiedzieć, że tak prosta i klarowna, by nie wzbudzać sporów interpretacyjnych. Ma uczyć, jak czytamy w *Emilu*, „że istnieje Sędzia Najwyższy losów ludzkich i że my wszyscy jesteśmy jego dziećmi, którym on nakazał sprawiedliwość, miłość wzajemną, dobre uczynki i miłosierdzie; że mamy wykonywać swoje obowiązki względem wszystkich ludzi, nawet jego i naszych wrogów; że szczęście pozorne tego świata jest niczym; że będzie życie pośmiertne, w którym Istota Najwyższa wynagrodzi dobrych, a potępi złych”¹⁷. Te prawdy wiary – prawdy ewangeliczne – zawiera każde wyznanie chrześcijańskie i znakomita większość innych religii, ale co ważniejsze – można je wyprowadzić rozumowo, dodając do nich jeszcze zasadę tolerancji dla wyznań tolerancyjnych oraz najważniejszą dla państwa zasadę świętości umowy społecznej i praw¹⁸.

Dogmaty tej religii podporządkowane są oczywiście jej społecznej funkcji. Prosta teologia daje sankcję moralną „czysto obywatelskiemu wyznaniu wiary” – zdefiniowanemu przez zwierzchnika, czyli lud, „poczuciu uspołecznienia” dobrego obywatela i poddanego. Rousseau bowiem potrzebuje Boga do tego samego, co przed nim Locke w *Traktacie o tolerancji* – do gwarancji umów, do wzmocnienia więzi między obywatelami, bowiem „utrata religii – jak czytamy w *Emilu* – prowadzi do zaniku poczucia wszelkich obowiązków”¹⁹. Ale też Rousseau, inaczej niż Locke, zdaje się nie wierzyć, że porządek polityczny może się utrzymać bez podniesienia reguł moralnych do rangi prawa,

¹⁶ Tamże, s. 163.

¹⁷ J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, Ossolineum, Wrocław 1955, t. II, s. 257.

¹⁸ Por.: *Umowa społeczna*, s. 164.

¹⁹ *Emil*, t. II, s. 82.

gdyż ludzie zepsuci przez cywilizację nie będą bez przymusu kierować się zasadami moralnymi. To prawo wymusza cnotę obywateli, a sama cnota sprowadza się do posłuszeństwa prawom. W tej właśnie kwestii państwo i Kościół „obywatelski” są od siebie nieodróżnialne, moralność i prawo ze sobą tożsame, a zwierzchnik, czyli najwyższa władza polityczna, dysponuje swego rodzaju ekskomuniką: „Nie będąc władnym nikogo zmusić do wierzenia w nie, może wypędzić z państwa każdego niewierzącego; może go wygnać nie jako bezbożnika, lecz jako człowieka nieuspołecznionego, niezdolnego do szczerego ukochania praw, sprawiedliwości i do poświęcenia w razie potrzeby życia w imię obowiązku”²⁰. I – jak dalej pisze Rousseau, chcąc nie chcąc dowodząc, że w jego republice prawa w istocie mają „najsurowszy” charakter – ci, którzy te dogmaty oficjalnie przyjęli, ale zachowują się tak, jakby ich nie uznali, skazani zostaną na śmierć za największą zbrodnię: kłamstwo wobec prawa. Nie wobec Boga, ale wobec prawa, bez prawa bowiem religia ta byłaby tylko zbiorem pobożnych – choć bardzo abstrakcyjnych – życzeń.

Historia nie zna takiej religii, a w każdym razie Rousseau nie podaje żadnych jej przykładów, choć można się zastanowić, czy nie mógłby tu przywołać ideologii Imperium Rzymskiego za czasów cesarza Juliana, któremu pisarze chrześcijańscy nadali przydomek Apostaty. Ponieważ Rousseau tego nie robi, tym bardziej intryguje pytanie, co miałby do powiedzenia o kulcie Istoty Najwyższej wprowadzonym przez jakobinów, jakby nie było jego wiernych czytelników. A jakie stanowisko zajęłby wobec wojny republiki z niezaprzyjętym klerem? Odpowiedź na to drugie pytanie można już próbować wywieść z pism Rousseau. W sporze między „religią człowieka” a „religią obywatela” Rousseau stanie po stronie tej drugiej, nawet gdy naprzeciw siebie ma ona „czystą i prostą religię Ewangelii”, o której „wikary sabaudzki” wyraża się w *Emilu* z najwyższym szacunkiem.

„Lecz popełniam błąd – pisze z kolei Rousseau, autor *Umowy społecznej*, w rozdziale o religii obywatelskiej – gdy mówię o republice chrześcijańskiej; oba te wyrazy wyłączają się nawzajem. Chrystianizm głosi tylko niewolnictwo i zależność. Duch jego zanadto sprzyja tyranii, aby nie miała ona zawsze z tego korzystać. Prawdziwi chrześcijanie są stworzeni na niewolników; wiedzą o tym i wcale się tym nie wzruszają; to krótkie życie ma zbyt mało ceny w ich oczach”²¹. I rzeczywiście, w czasie rewolucji chrześcijanie będą ginąć raczej z rąk republiki niż za republikę.

Mimo to Rousseau, inaczej niż Machiavellego, nie można raczej oskarżyć zasadnie o instrumentalizację religii i podporządkowanie jej polityce. Religia obywatelska jest bowiem ze swej natury polityczna, natomiast religia naturalna żadnej instrumentalizacji ulec nie może, ponieważ również ze swej zasady nie wchodzi w kontakt z porządkiem świeckim; w kontakt taki wchodzi tylko religie objawione, a dokładniej rzecz biorąc – Kościoły, które grupują ich wyznawców. Naturalna religia, jaką wyznaje Rousseau, nie potrzebuje Kościoła i mieć go nie może, skoro jej główną, jeśli nie jedyną świątynią jest ludzkie serce. Religię tę można wyznawać z pewnym nadatkiem, jakim jest konkretne wyznanie (o tym traktuje druga część wyznania wiary wikarego), ale można też – i to jest przykład samego Rousseau – obejść się bez niego, tym bardziej że stwarza ono głównie problemy w relacjach z państwem, jeśli tylko samo państwo nie ma teokratycznego charakteru. „Mówi się – czytamy w „Wyznaniu wiary” – że objawienie jest potrzebne, aby nauczyć ludzi sposobu, w jaki mają czcić Boga. Na dowód przytacza się rozmaite dziwaczne kultury, które ludzie ustanowili, nie rozumiejąc, że ta właśnie różnorodność jest owocem fantazji różnych ‘objawień’. Odkąd ludzie odważyli się zmuszać Boga do ‘mówienia’, każdy czyni to na swój sposób i słyszy to, co chce usłyszeć. Gdyby słuchano tylko tego, co Bóg naprawdę

²⁰ *Umowa społeczna*, s. 163-164.

²¹ Tamże, s. 162.

Rousseau i jego dwie utopie Kościoła

Andrzej Waškiewicz

mówi sercom ludzkim, na ziemi byłaby tylko jedna religia”²². Bóg żąda od człowieka kultu serca, kultu wewnętrznego, a ten jest jednaki dla wszystkich ludzi, „zaś co się tyczy kultu zewnętrznego, jeśli ze względu na ład publiczny jest potrzebna jego jednolitość, rzecz to najwyżej policji, do tego nie trzeba objawienia”²³. Pamiętać oczywiście należy, że pod pojęciem „policji” w wieku XVIII rozumiano właściwie administrację państwa, niemniej trudno byłoby obronić Rousseau przed zarzutem udzielenia błogosławieństwa jakobinom w ich wojnie z Kościołem rzymskokatolickim.

Czyniąc z Kościoła instytucję państwową, a z jego wiernych – współobywateli, autor *Umowy społecznej* pozbawia go jednak charakterystycznego dla wspólnot religijnych ciepła – uczucia bliskości, łączności i spontanicznej, „przedustawnej” jedności. Jego czysto zewnętrzny charakter pozwala o tym kościele mówić jako o wspólnocie ledwie formalnej, ale z kolei za sprawą jednego wspólnego kultu sama republika – oczywiście w teorii – nabiera cech takiej właśnie wspólnoty ciepłej i pierwotnej, czegoś w rodzaju Tönniesowskiej *Gemeinschaft* (choć skądinąd wiele ją od niej różni). Zrzuceniem losu, a może tylko siłą literackiego talentu Rousseau, projekt ten, nie liczący się w ogóle z historycznymi okolicznościami, znalazł się w programie jakobińskiej polityki, a właściwie antypolitycznej ideologii. I nie przypadkiem stało się to wtedy, gdy historia miała zacząć się od nowa, a miejsce doświadczenia zajęła wyobraźnia; „na każdego przekonanego do Benthamu – jak stwierdził J. Bryce – przypada tysiąc osób rozpalonych przez Rousseau”²⁴.

Ale Rousseau trafiał nie tylko do wyobraźni politycznej i oświeceniowej; w nie mniejszym

stopniu kształtował też wyobraźnię prywatną, sentymentalną i romantyczną. Jest bowiem w jego myśli miejsce na inny Kościół, Kościół nieinstytucjonalny, będący wspólnotą o charakterze duchowym na kształt *Corpus Christi*, Państwa Bożego św. Augustyna. Kościoła takiego potrzebują głównie ci, którzy żyją poza państwem, ale nie potrafią żyć samotnie. Życie sam na sam ze sobą rezerwuje bowiem Rousseau wyłącznie dla ludzi „dobrych”, bo tylko oni to potrafią, jak twierdzi Rousseau w polemice z Diderotem. Właśnie tego rodzaju wspólnotą jest Clarens, które – choć samo nie jest właściwym Kościołem – pod wieloma względami można uważać za Kościół wręcz modelowy.

Clarens jest wspólnotą życia dobrego i cnotliwego – w wypadku prostodusznej służby będzie to życie w naturalnej dobroci, w wypadku państwa, których dusze nie są wolne od pokus i rozterek nieznanymi służbie – życie cnotliwe, które jest świadomym dążeniem do dobra²⁵. „Tutaj umieją żyć”²⁶ – pisze Saint-Preux do milorda Edwarda – i żyją szczęśliwie, w życiu doczesnym, na ziemi, choć nie według znaczenia, jakie nadaje się temu słowu poza jego murami, gdzie ceni się rzeczy, które w Clarens nie mają wartości. To właśnie swoisty minimalizm charakteryzuje szczęśliwe życie w tej wspólnocie – nieobecność tego wszystkiego, co czyni człowieka nieszczęśliwym, gdyż tak jak pierwszym krokiem ku dobru jest powstrzymanie się od zła, pierwszym krokiem ku szczęściu jest nieobecność cierpienia”²⁷. Jedno i drugie przychodzi z zewnątrz człowieka, ze społeczeństwa. „Życiu w Panu” odpowiada w tym Kościele „życie zgodne z naturą”. Ale to nie dzieje się naturalnie; „mielibyśmy do czynienia z czystą idyllą”²⁸ – pisze Jean Starobinski – gdyby to idylliczne szczęście nie było ciągle

²² *Emil*, t. II, s. 131.

²³ Tamże, t. II, s. 131.

²⁴ J. Bryce, *Modern Democracies*, Macmillan, New York 1924, t. I, s. 208, cyt. za: G. Sartori, *Teoria...*, s. 77.

²⁵ Por.: Starobinski, *Przejrzystość...*, s. 114: „Prawe dusze doświadczyły niepokoju, którego odtąd nie mogą uniknąć. Ufność >pięknych dusz< przywraca królestwo kryształowej czystości; wiadomo im jednak o tym, że chodzi o przejrzystość, którą utraciły, a potem odzyskały na nowo. Odzyskane szczęście nie pozwala im zapomnieć o czasie nieszczęścia i podziału”.

²⁶ *Nowa Heloiza*, s. 322.

²⁷ Tamże, s. 324.

²⁸ Tak właśnie określał Nową Heloizę Schiller.

czymś zakłócanie. Cały arcyzm Rousseau polega na bezustannym przypominaniu o tym, jak wiele kosztuje bycie cnotliwym: jego bohaterom nieprzerwanie towarzyszy pokusa błędu i grzechu”²⁹.

Clarens jest oczywiście wspólnotą, której duchowość ma wymiar czysto ziemski. W Kościele tym nie ma transcendentnego Boga, choć żyje on w duszach jego członków, tyle że indywidualnie – nie żyje między nimi. Clarens jest wspólnotą ciał i dusz, ale dusze te zwracają się ku sobie nawzajem; sens tego Kościoła nie leży poza nim samym. (Dusza Rousseau żyjącego poza wszelką społecznością będzie się zwracać już tylko w głąb siebie samego). Kościół ten, choć jak Państwo Boże do społeczeństwa nie należy, nigdzie nie pielgrzymuje, nie jest w drodze, donikąd nie zmierza – czas w Clarens się zatrzymał; wieczorem po święcie winobrania „każdy pije za zdrowie zwyczajcy i idzie spać zadowolony z dnia spędzonego na pracy, weselu, niewinności, dnia, który z radością można by podjąć jutro, pojutrze i przez całe życie”³⁰. Do Kościoła takiego mogą należeć ludzie różnych wyznań, bo kwestie wyznaniowe zostały tu wzięte w nawias. Głowa Clarens, pan de Wolmar, jest ateistą, choć żeby nie siać zgorzelenia, nie obnosi się z tym publicznie i przestrzega praktyk religijnych (Julia z tego powodu jednak skrycie cierpi). To jednak wyłącznie na użytek świata, bo przecież w Clarens nie ma fałszu i pozorów. „Piękne dusze” dbają o to, by nie dostał się tu nikt, kto pożąda fałszywych dóbr i mami pozorami cnoty, gdyż od tego właśnie zależy sukces całego przedsięwzięcia. Saint-Preux, były kochanek Julii, musi więc przejść duchową przemianę i naprawdę zrezygnować z posiadania Julii, ale też jego nagroda jest największa: może być blisko – z tym że duszą bardziej niż ciałem – ukochanej i uwielbianej kobiety.

Owa selekcja członków, aczkolwiek według innych kryteriów, dotyczy również służby na usługach „pięknych dusz”, która w Clarens nie wykonuje jedynie najemnej pracy, ale uczestniczy w harmonii całości. Rzec można, że od „braci mniejszych” oczekuje się właśnie tego, czego Bóg wymaga od swoich wyznawców: „pierwsze żądanie państwa to uczciwość, drugie miłość do pana, trzecie służenie mu wedle jego woli; ale wystarczy rozsądnego pana i pojętnej sługi, aby trzecie wypływało zawsze z dwóch poprzednich”³¹. Takich ludzi znaleźć można tylko na wsi, bo życie miejskie psuje charakter nieodwracalnie; w istocie to właśnie służba w Clarens, poza społeczeństwem, sprawia, że ci, którzy zechcą ją jednak opuścić, są świetnie przygotowani do życia w wielkiej społeczności³². Clarens bowiem, o czym już była mowa, nie jest zamkniętą sektą; jego szczęście udziela się wszystkim, którzy je odwiedzają. Jest swego rodzaju sanktuarium, do którego po wzmocnienie przybywają inni ludzie o „pięknych duszach” (Klara, lord Millard), ale też do którego zaprasza się, jak zaświadcza Saint-Preux, niegdysiejszych, skruszonych awanturników, dawnych oficerów, którzy opuścili służbę, kupców zmęczonych gromadzeniem pieniędzy, mądre matki przyprowadzające córki do szkoły skromności i dobrych obyczajów, ale i okolicznych chłopów, poczciwych starców, którzy zwrócili uwagę pana rozsądkiem i mądrością³³. W Clarens nie urządza się jednak odpustów ani nie głosi rekolekcji; nie chce się tu nikogo nawracać na „prawa natury” inaczej niż własnym przykładem.

Choć Clarens nie jest zamknięte na świat, samo od świata niczego nie potrzebuje. Naturalna i niemal samowystarczalna gospodarka wytwarza tyle, że życie we wspólnocie jest dostatnie, ale bez zbędnego luksusu. Luksus bowiem to zepsucie – psuje tak samo republiki, jak i za-

²⁹ J. Starobinski, *Przejrzystość...*, s. 113.

³⁰ *Nowa Heloiza*, s. 387.

³¹ Tamże, s. 238.

³² Por.: *Nowa Heloiza*, s. 251: „Wyznam ci, milordzie, że nigdy jeszcze nie widziałem, aby ktokolwiek tak jak tutejsi dziedzice potrafił z tych samych ludzi zrobić służących, wyćwiczonych w obsłudze państwa, wieśniaków, zdatnych do uprawy roli, żołnierzy umiejących bronić ojczyzny i ludzi gotowych do świadczenia dobra w każdym stanie, do jakiego ich los powoła”.

³³ *Nowa Heloiza*, s. 339; „Wszyscy wspólnie [żona i dzieci] błogosławią tę świetną i hojną rodzinę, która daje przykład wielkim, a obronę małym, która nie gardzi biednymi, a oddaje cześć siwym włosom.” *Nowa Heloiza*, s. 341.

Rousseau i jego dwie utopie Kościoła

Andrzej Waškiewicz

kony żebracze, niszczy na równi cnoty publiczne i prywatne. Clarens strzeże więc swoich mieszkańców przed pokusami zepsutego miasta³⁴, przed „podejrzanymi związkami” między kobietami i mężczyznami (bo nie służą one dobrej służbie państwu)³⁵, przede wszystkim zaś przed rozczarowaniem, jakie spotka tych, którzy wierzą, że mogą osiągnąć w świecie indywidualny sukces na miarę swojego talentu. Clarens daje więc materialne bezpieczeństwo i, podobnie jak Kościół, pewność zbawienia. Można oczywiście spróbować własnej drogi do doskonałości w świecie, ale właściwie dlaczego, skoro to tak ryzykowne? W Clarens jest wszystko, czego do zbawienia potrzeba, nic więc dziwnego, że ci, którzy zostali dopuszczeni do służby u państwa de Wolmar, rzadko kiedy chcą ją opuścić. Ale to nie wszystko; w murach Clarens jest jeszcze coś, czego w świecie na pewno nie ma – w Clarens jest braterstwo. Nie chodzi oczywiście o braterskie stosunki między państwem a służbą, bo te są ojcowskie i matczyne, ale między samą służbą, zresztą niezbyt liczną. I nie może być inaczej, bo – jak pisze Saint-Preux do milorda Edwarda – „czyż to nie oczywiste, aby dzieci tego samego ojca uważały się za braci? Co dzień mówi się o tym w zborze, nie przekonywając serca; natomiast mieszkańcy tego domu czują to sercem, choć nikt im o tym nie mówi”³⁶.

Braterstwo w Clarens nie jest rezultatem porywów serca; w tej małej wspólnoty jest wytworem socjotechnicznych, rzec można, zabiegów pana domu i jego żony. Mają one miejsce już w momencie wyboru służby; przyjęci zostają tylko ci, którzy zarówno podobają się państwu, jak i odpowiadają sobie nawzajem, jeden źle wybrany człowiek potrafiłby przecież zepsuć całą harmonię. „Gdy już są najstaranniej dobrani – jak to ujmuje Saint-Preux – dokonuje się

mimowolne, rzekłbyś, zjednoczenie, niemal wymuszone potrzebą wzajemnych usług, aż każdy pojmie własny interes w zaskarbieniu sympatii wszystkich towarzyszy”³⁷. W tym właśnie sedno sprawy – „mimowolnie”, a nie zgodnie ze swą wolną wolą. Panu de Wolmar udaje się bowiem to, co samemu Rousseau raczej się nie udało w *Umowie spotecznej* – związać ze sobą i poprzeplatać interes prywatny z interesem powszechnym, złączyć w jedno altruizm i egoizm. Prosty system nagradzania opracowany przez pana domu nie pozwala zyskać niczego dla siebie, nie dając przy tym czegoś innego.

Braterstwo wśród służby łączy się w Clarens w naturalny sposób z patriarchalnymi stosunkami pomiędzy nią a państwem. Służba państwu stanowi sens życia ludzi im posługujących, posłuszeństwo ich rozkazom jest bezwarunkowe, i nie ma na świecie niczego takiego, co by mogło uzasadnić brak lojalności wobec państwa. Rousseau zapewnia o tym wielokrotnie w charakterystycznym języku, w którym – jak już można oczekiwać – frazy religijne przeplatają się z utylitarnymi, a zobowiązania z korzyściami: „I jakkolwiek mieliby interes [służbą] wzajemnie się miłując, jeszcze większy mają w podobaniu się panu; gorliwość w jego służbie zwycięża ich wzajemną przyjaźń, a ponieważ wszyscy czują się dotknięci stratami, które przeszkodziłyby mu w hojnym wynagrodzeniu dobrego sługi, nie potrafią również zamilczeć, gdy ktoś chciałby działać na jego krzywdę”³⁸. Interes pana jest święty, ale też jego świętość leży w prywatnym interesie każdego sługi, a zatem donosicielstwo – Rousseau nazywa je „rzemiosłem oskarżyciela” – jest świętym obowiązkiem wynikającym z gorliwości, uczciwości i odwagi. Szczęśliwie obowiązek ten jest jednak korzystny dla zobowiązanych³⁹, co daje znakomite efekty, jeśli chodzi o jakość służby. „Nie

³⁴ Nie ma tu właściwego hazardu, ale – człowiek jest w końcu tylko człowiekiem – służba gra w fanty: jakieś sprzęty domowe czy części garderoby, ufundowane przez szkodliwych państwa.

³⁵ Por. *Nowa Heloiza*, s. 245: „Aby upредить podejrzane związki, całą tajemnicą jest nieustanna troska o zajęcie dla jednych i drugich; bo prace ich są tak różne, że tylko beczyność pozwala im się spotkać”; daleko Clarens do naturalnej wspólnoty wiejskiej.

³⁶ Tamże, s. 258.

³⁷ Tamże, s. 259.

³⁸ Tamże, s. 260.

³⁹ Nie przypadkiem Rousseau w *Wyznaniach* uzna za swe wielkie odkrycie to, że obowiązek moralny nie może być sprzeczny z dobrze pojętym interesem własnym.

wierzę – pisze Saint-Preux do milorda Edwarda – aby azjatyccy monarchowie byli obsługiwani w swych pałacach z większym uszanowaniem niż ci dobrzy dziedzice we własnym domu. Nie znam mniej wyniosłego tonu niż ich rozkazy i bardziej szybkiego ich wypełniania. Gdy proszą, wszyscy biegną; gdy wybaczą, wszyscy poczuwają się do winy⁴⁰.

W jeden dzień w roku, dzień winobrania, braterstwo rozciąga się też na państwa – w ów ciepły, jesienny dzień „braci starszych”. Tego dnia państwo pracują obok swych najemnych chłopów i czeladzi, razem z nimi śpiewają i dowcipkują, wspólnie jedzą obiad i zasiadają do wieczerzy. Wszyscy cieszą się atmosferą święta (jakkolwiek jest to zwykły dzień pracy), państwo przy tym taktownie nie dostrzegają chłopskich niezręczności, a chłopci mitygują swoją rubasność. „Wszyscy żyją w największej poufałości; wszyscy są równi, a nikt się nie zapomina⁴¹. Nie ma tu bynajmniej – jak w antycznych karnawałach – odwrócenia porządku społecznego; panowie nie udają sług, a słudzy panów; nie ma też zrównania stanów: słudzy pozostają sługami, a panowie panami. Na czym więc owa świąteczna równość polega? „Słodka równość – pisze Saint-Preux – tutaj przestrzegana, przywraca naturalny porządek, stanowi dla jednych naukę, dla drugich pociechę, a wszystkich łączy więzami przyjaźni⁴². W istocie, równość ta może być „słodka”, ponieważ jest nierzeczywista. Jest mityczna, tak jak mityczny jest stan natury, w którym panuje, i o którym tutaj – na łonie natury – przypominają sobie ludzie w społeczeństwie nierówni. „Równość z natury”, inaczej niż chrześcijańska „równość przed Bogiem”, niczego jednak ludziom nie obiecuje, choćby w przyszłym życiu, i doprawdy trudno zrozumieć, dlaczego może

być napomnieniem, a zwłaszcza pociechą⁴³. Ale w istocie nie o równość tutaj chodzi, a jedynie o poczucie wspólnoty – o wspomnianą przyjaźń, która nie byłaby możliwa bez takich wydarzeń. Jean Starobinski zauważa, że podobne „winobrania” – „dużo widowisk pod gołym niebem” – zaleca również Rousseau Polakom chcącym zreformować swe państwo⁴⁴.

Tu już Rousseau mówi bez ogródek: w czasie tych widowisk należy pilnie przestrzegać różnic w stanach i godnościach; równość polega tu tylko na równym udziale w tychże festynach. Można by zatem sądzić, że w istocie chodzi jedynie o poczucie równości między nierównymi, tak by akceptowali oni rzeczywistą nierówność, tyle że miałyby to sens tylko we wspólnocie egalitarnej, gdy tymczasem Clarens jest pryncypialnie hierarchiczna i nikomu ta hierarchia nie ciąży. „(...) Mnie zdjął podziw – przyznaje Saint-Preux – jak przy takiej łagodności może panować taka subordynacja, i jak Julia i jej mąż potrafią tak często zstępować pośród swoich domowników i zrównywać się z nimi, a ci nigdy tego nie biorą dosłownie i nie zrównują się z kolei z państwem⁴⁵. Postawa służby jest zrozumiała – ludzie ci zostali w końcu starannie dobrani i zniosą każdą fanaberię państwa, nawet gombrowiczowskie bratanie się z parobkiem. Dlaczego jednak państwo miewają takie pomysły?

Oddanie służby panu de Wolmar nie byłoby pewnie tak bezgraniczne, gdyby dla swoich poddanych był on tylko sprawiedliwym, wszechwiedzącym pracodawcą⁴⁶, ukochanym jak dobry ojciec – analogię z Bogiem sugeruje sam Rousseau. To ubóstwienie Wolmara mieści się w logice tego Kościoła bez Boga, jest wręcz konieczne; służący i służące są dla siebie braćmi

⁴⁰ *Nowa Heloiza*, s. 254-255.

⁴¹ „A jeśli czasem ktoś się zapomni, nikt nie psuje święta karzeniem, ale od następnego dnia winny jest nieodwołalnie odprawiony” (*Nowa Heloiza*, s. 386). Święto ma swoje prawa, ale służba musi znać swoje miejsce.

⁴² *Nowa Heloiza*, s. 385.

⁴³ Por.: J. Starobinski, *Przejrzystość...*, s. 122: „Zasadne jest pytanie, czy aby Jan Jakub nie zdecydował się szukać zastępczego szczęścia w tym efemerycznym upojeniu, w którym znajduje uczuciową kwintesencję równości, nie będąc przy tym zmuszonym do walki o stworzenie dla niej konkretnych warunków”.

⁴⁴ Por.: J. Starobinski, *Przejrzystość...*, s. 122.

⁴⁵ *Nowa Heloiza*, s. 254.

⁴⁶ To jedna z charakterystycznych cech pana de Wolmar: umie czytać w ludzkich sercach.

Rousseau i jego dwie utopie Kościoła

Andrzej Waškiewicz

i siostrami w służbie Wolmarowi, tak jak chrześcijanie są dla siebie braćmi w Chrystusie. Pan de Wolmar zstępuje między swą służbę niczym Chrystus między swój lud. Nie ma to, oczywiście, znaczenia, że Wolmar jest śmiertelnikiem, gdyż Clarens nie jest wspólnotą pozaświatową. Nie przypadkiem więc uczynił go Rousseau ateistą, pozwala mu to bowiem osiągnąć swe szczęście już na ziemi, a samemu autorowi *Nowej Heloizy* kwestię szczęścia wiecznego podjąć dopiero w związku ze śmiercią Julii – chrześcijanki, która nie może przeboleć ateizmu męża. Wolmar – osoba o złożonej biografii, ale prostej, a właściwie prostolinijnej osobowości człowieka, który mógłby żyć obok ludzi tak jak Emil – w Clarens zyskuje wszystko, co może być udziałem istoty śmiertelnej: „Ojciec rodziny, znajdujący upodobanie w swym domu, otrzymuje jako nagrodę bezustannych swoich starań ciągłe rozkoszowanie się najśłodszymi uczuciami natury. Sam jeden między śmiertelnikami jest panem swego własnego szczęścia, bo jest jak sam Bóg szczęśliwy, nie pragnąc nic poza tym, czym się cieszy: jak ta nieogarniona Istota, nie myśli o powiększeniu swych posiadłości, ale o zrobieniu ich naprawdę swoimi przez doskonałe stosunki i najlepiej zrozumiane kierownictwo: jeśli się nie wzbogaca nowymi nabytkami, bogaci się lepiej, wyzyskując to, co posiada”⁴⁷.

Jeśli pan de Wolmar uosabia w Clarens boską mądrość, to Julia – pierwszoplanowa postać we wspólnocie – jest oczywiście jej sercem. To jej kultem żyje Clarens. To ona, jak pisze jej były kochanek, wnosi do wspólnoty ciepło i opromienia ją swoim blaskiem. Spełniając swe „szlachetne powinności”, uszczęśliwia i ulepsza każdego, kto się do niej zbliży, od męża poczynając, poprzez dzieci i gości, a na służbie kończąc – wszyscy należą do jej orszaku. „Jej rodzice, przyjaciele, słudzy, wszyscy pod szczęśliwą gwiazdą urodzeni, przyszli na świat,

aby ją kochać i być przez nią kochani”⁴⁸. Julia niczym troskliwa matka opiekuje się wszystkimi i każdym z osobna, wyszukując potrzebujących w swym otoczeniu. Nie mogłaby być szczęśliwa, widząc biedaków, bo przecież Julia, o czym była mowa, stanowi jedność ze swym otoczeniem – cierpienie wokół Julii byłoby jej własnym cierpieniem. Ale też Julia przynosi ukojenie nie tylko tym, których nieszczęście, będąc w zasięgu jej wzroku, zakłócałoby jej własne szczęście; „dla własnego spokoju musi przekonać się, że ich nie ma, przynajmniej w pobliżu”⁴⁹. To „pobliże” wyznacza, rzecz można, granice „wielkiego Clarens”, granice przedmiotu „miłości siebie samej” Julii, miłości przeciwnej egoistycznej i aspołecznej, choć o społecznej genezie, „miłości własnej”. Julia jednakże, co istotne, nie ludzi się, że pomoże wszystkim potrzebującym, tak jak autor *Nowej Heloizy* nie chce bynajmniej zbawiać wszystkich i dopuszcza do szczęścia w Clarens tylko dusze wybrane.

Można powiedzieć, że pan i pani de Wolmar łącznie reprezentują sobą wszystkie cnoty życia prywatnego, dopełniając się wzajemnie w obrazie bóstwa rozumnego i opiekuńczego, z oddali sprawującego dyskretną władzę nad światem⁵⁰. Ale znaczące jest tu przesunięcie akcentów. Jeśli w republice porządek społeczny opiera się na sprawiedliwości, w Clarens – jak we wspólnocie religijnej – za sprawą Julii na plan pierwszy wysuwa się miłość. Kiedy pan de Wolmar wymierza karę, Julia łagodzi ją swym wstawiennictwem; dopiero utrata jej łaski powoduje ostateczne usunięcie ze wspólnoty. Ale nie znaczy to wcale, by „metody wychowawcze” Julii były mniej skuteczne i cierpiał przez to porządek w Clarens. „Wzruszające wyrzuty” Julii wzbudzają bowiem więcej bojaźni niż „poważne upomnienia” jej męża, „on bowiem, oddając głos sprawiedliwości i prawdzie, poniża i zawstydzia winnych; ona zaś wywołuje

⁴⁷ *Nowa Heloiza*, s. 264.

⁴⁸ Tamże, s. 325. Taka osoba, przekonuje Rousseau, mogła się urodzić tylko w szczęśliwym kraju – kraju, w którym nie ma niewoli, ucisku i nędzy. Rousseau nie mówi jednak, o jaki kraj chodzi. Czyżby o Genewę?

⁴⁹ Tamże, s. 325.

⁵⁰ Rousseau, co istotne, nie uważał się za deistę.

śmiertelny żal, okazując, jak cierpi sama, zmuszona do odebrania komuś swej życliwości. Często wyciska im z oczu łzy bólu i wstydu, a nierzadko i ona się roztkliwia na widok ich skruchy, w nadziei, że może nie będzie musiała dotrzymać słowa”⁵¹.

Julia jednak umiera, i wraz z nią umiera wspólnota w Clarens. „Ta śmierć – pisze Starobinski – jest czymś więcej niż zwykłym patetycznym epizodem dodanym do akcji po to, aby piękne, złęczone dusze okryć żałobą, wprowadzając do tonacji durowej tonację molową. Śmierć Julii i jej wyznanie wiary otwierają perspektywę ‘ideologiczną’ zdecydowanie odmienną od tej, której zwieńczeniem zdawała się ludzka harmonia Clarens. Śmierć Julii podważa cały ludzki porządek”⁵². Czy więc jest tak, jak dowodzi Starobinski, że wybierając taki wariant zakończenia powieści, Rousseau pokazał wyższość „absolutu jednostkowego zbawienia” w wymiarze transcendentnym nad „absolutem wspólnoty” w wymiarze ziemskim, i że jest to wybór samego Rousseau, autora *Wyznań i Przechadzek*? Czy może jednak śmierć Julii dowodzi nie tyle wyższości zbawienia indywidualnego, co tylko tymczasowości i kruchości wszelkiej wspólnoty, politycznej i niepolitycznej? Być może ma jedynie przekonać czytelnika, że tylko Boska sprawiedliwość i Boska miłość są wieczne. Tak czy owak, jeśli człowiek nie może swego zbawienia oddać w ręce wspólnoty – Kościoła, jedynym miejscem człowieka na ziemi będzie życie samotne, tyle że na nie mogą sobie pozwolić wyłącznie „ludzie dobrzy”, ludzie podobni platońskim filozofom i tak jak Rousseau przeświadczeni o własnej cnotcie.

To rozwiązanie jest już naprawdę tylko dla ludzi wyjątkowych i Rousseau nawet nikomu go nie proponuje; *Wyznania i Przechadzki samotnego wędrowca* nie są podręcznikami ekonomii samotności. Czy Rousseau nie jest zatem najbardziej nieodpowiedzialnym z wielkich filozofów, który zrazu wiele Człowiekowi obiecuje, a następnie, pozbawiając go złudzeń co do utopijnego charakteru swych rad, pozostawia w końcu sobie samemu? Niewątpliwie zdołał on przekonać całe rzesze czytelników, że jego własny problem jest problemem Człowieka, że wszelki rozdział między „ja indywidualnym” a wielokrotnionym „ja społecznym” musi wieść ku całkowitej alienacji. Rzeczywiście, ciężar podzielonej tożsamości bywa czasem nieznośny, ale czy Rousseau nie wyostrzył tego problemu ponad wszelką miarę, a dokładnie na miarę swej własnej, chorobliwie przewrażliwionej osobowości? A może, jak chce tego George Herbert Mead, i co socjologowie przyjmują za pewnik – „ja indywidualne” jest tylko wypadkową całego szeregu „ja społecznych”? Wbrew Rousseau można też przypuszczać, że przynależność do wielu wspólnot ma tę przewagę nad jego „monizmem”, że ratuje Człowieka przed skończonością lub moralnym bankructwem każdej z nich, i może właśnie dzięki temu, że nie utożsamia się bez reszty z żadną z nich, Człowiek zachowuje swą wolność? Rousseau, który o ludzkiej tożsamości myśli, rzecz można, na sposób młodzieńczy, radykalny i maksymalistyczny, bez trudu trafi jednak do czytelnika, który w życiu społecznym dostrzega głównie represję i fałsz. Ale czy on sam proponuje mu – ale już konkretnie – coś więcej niż życie w hippisowskiej komunie?

Andrzej Waśkiewicz

*historyk, socjolog, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, wydał *Interpretacje teorii politycznej*, 1998.*

⁵¹ Tamże, s. 263.

⁵² J. Starobinski, *Przejrzystość...*, s. 138.