

OŚWIECENIOWA KONCEPCJA CZŁOWIEKA: FILOZOFICZNA REFORMA ANTROPOLOGII POLITYCZNEJ



Oświecenie było w dziejach zachodniej myśli epoką, której cień pozostaje w Europie ciągle obecny. Dla jednych jest to cień, w którym myśl krąży w przestrzeni duchowej swobody, dla innych ten cień to mrok niewiary i uzurpacji samowystarczalności ludzkiej istoty. Recepcja dziedzictwa tego stulecia dobrze odzwierciedla samo pęknięcie w Epoce Rozumu, jak często nazywa się osiemnaste stulecie.

Wyniesienie Rozumu na najwyższą kondygnację nowej rzeczywistości miało aspekt aluzyjny; świadczyć miało bowiem, że poprzednie epoki nie dość jednoznacznie opowiadały się po stronie rozumu; dotyczyło to w głównej mierze średniowiecza i tych okresów w dziejach, kiedy rozumowi kazano pamiętać o granicach myślenia wskazywanych przez autorytety pozafilozoficzne. Również samo określenie „oświecenie” zawierało olbrzymi ładunek pozytywny, niejako samopochwały, oznaczało przecież nie wprost, że dopiero teraz nadszedł czas dojrzałości, że ludzkość wyszła wreszcie z okresu dzieciństwa, w której pogrążyła ją religijne przeświadczenia i dogmaty oraz krępujące autorytety. To przekonanie podzielali prawie wszyscy wybitni myśliciele epoki, chociaż różnie rozkładali akcenty. Immanuel Kant w tekście *Co to jest Oświecenie?* pisał: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz

¹I. Kant, *Co to jest Oświecenie?* przeł. A. Landman, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia¹. Postulat rozumu, o którym mówi wielki niemiecki filozof, jest nieodzownym warunkiem intelektualnego wyzwolenia, ale u Kanta w odróżnieniu od bardzo wielu filozofów Oświecenia nie znajdziemy nawoływania do porzucenia wiary, lecz tylko wezwanie do kierowania się własnym rozsądkiem także w tej dziedzinie, a to coś innego niż charakterystyczne dla francuskich filozofów nawoływanie do porzucenia dotychczasowej religii.

Wspólne natomiast było przeświadczenie, że w finałowe stadium wkroczył proces autonomizacji rozumu. Pierwszą płaszczyzną stawała się filozofia, a jej intelektualne promieniowanie miało prowadzić do poszerzania zakresów ludzkiej wolności i posługiwania się rozumem jako ostatecznym arbitrem spraw ludzkich i ziemskich. Na tym właśnie polega „racjonalizm” Oświecenia: rozum nie ogląda się już odtąd na krępujące tło wiary, autorytetów, balast tradycji, a nawet ograniczenia dotychczasowych instytucji politycznych w poszukiwaniu optymalnego stanu człowieka. W sferze moralnej refleksja dystansuje się od ustaleń metafizycznych i teologicznych; w problematyce społecznej filozofowie usiłują znaleźć racjonalną podstawę społeczeństwa politycznego. W tych wszystkich próbach różnej jakości obecna jest nieukrywana fascynacja naukami przyrodniczymi, czy jak się wtedy mówiło – filozofią eksperymentalną. Humanistyka oświeceniowa po prostu chciała być dopełnieniem wiedzy przyrodniczej, dlatego w zakresie badań psychiki ludzkiej tak często okazywała się prymitywnym materializmem, jak w przypadku Cabanisa, który pisał, że myśl ludzka jest wydzieliną mózgu, tak jak żółć wydzieliną wątroby. Ale taki skrajny materializm (La Mettrie i jego *Człowiek-maszyna*) wyrastał z czegoś, co zainicjował w XVII wieku John Locke, mianowicie z empiryzmu, który stał się wizytówką brytyjskiego Oświecenia, dzięki Dawidowi Hume`owi. Filozofia miała więc również, a może przede wszystkim, służyć walce z obskurantyzmem, dawać nadzieję na wyzwolenie i przyczyniać się do postępu społecznego i politycznego.

Jednym z fundatorów tego, co nazywamy „duchem Oświecenia” był Pierre Bayle, francuski myśliciel, którego *Słownik krytyczny i historyczny*, opublikowany u początków osiemnastego stulecia, wywierał bardzo głęboki wpływ na ówczesną umysłowość, wzmacniony dodatkowo lite-

racką formą, tak charakterystyczną dla znacznej części pisarstwa filozoficznego. Bayle był człowiekiem wierzącym, który nie mieścił się w ramach którejkolwiek religii; wychowany w duchu protestantyzmu, przeszedł na pewien czas na katolicyzm, by ponownie powrócić do chrześcijaństwa reformowanego. Nie opuszczało go jednak przekonanie, że spory teologiczne, czy w ogóle religijne, są ostatecznie nierozstrzygalne, bo jak można orzec, na przykład, która wersja interpretacyjna dotycząca natury łaski Bożej i jej wpływu na ludzką wolność wyboru, jest bardziej prawomocna niż inna; sądził przeto, że teologiczne konfrontacje prowadzone przy pomocy niewspółmiernie stanowczych i donośnych głosów kaznodziejów muszą wprowadzać zamęt i podziały między wyznawcami religijnych doktryn, a to prowadzić może do konfliktów społecznych i politycznych. W tym względzie katolicyzm nie jest wcale bardziej arbitralny i konfliktogenny niż protestantyzm. Podczas 20 lat spędzonych w Rotterdamie obserwował poczynania kalwińskiego teologa Jurieu, który nawoływał do religijnej krucjaty przeciwko inaczej wierzącym².

Bayle narzucił bardzo szerokiej grupie osiemnastowiecznych myślicieli pogląd, że zagadnienia religijne leżą poza sferą rozumu; można powiedzieć, że są pozaracjonalne w tym sensie, że albo nie dadzą się wyjaśnić rozumowo, czyli zawsze pozostaną przynajmniej w swojej części nierozstrzygalne, albo ujawniają swoją sprzeczność z rozumem. Jednak ani w jednym, ani w drugim przypadku nie rodzi się konieczność odrzucenia na przykład chrześcijańskiego Objawienia, albowiem akceptacja i przyjęcie Objawienia dokonuje się na płaszczyźnie właśnie pozaracjonalnej. A jeśli tak, to spory religijne – prowadzone przecież przy pomocy argumentów rozumowych, nie mają sensu (racjonalnego).

Drugi ważny pogląd Bayle`a, rozpowszechniony później zarówno w Oświeceniu francuskim jak i angielskim, dotyczył oddzielenia religii i moralności. Nie ma żadnych przesłanek prowadzących do przekonania, że ludzie postępują dobrze, ponieważ tak nakazuje czynić im ich religia. Niereligijne motywacje moralne nie są wcale gorsze od religijnych, a czasem okazują się w swoich skutkach lepsze (wznioślejsze, jak napisze u schyłku XVIII wieku Kant). Oba te poglądy Bayle`a zapowiadały i prowadziły do nowej koncepcji, koncepcji autonomii istoty ludzkiej, akceptowanej nie tylko przez myślicieli dystansujących się wobec reli-

²Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1996, VI, s. 12.

gii, ale także przez tych filozofów, którzy (jak Kant) próbowali na nowo ugruntować w sposób rozumowy religię i etykę.

WIARA TRADYCYJNA A DEIZM

Myślenie o człowieku ogniskowało się zastanawiająco intensywnie wokół wiary i Kościołów. Nie znaczy to, że każdorazowo do tej problematyki podchodzono z pozycji ateistycznych. Ateiści stanowili jeszcze wśród filozofów mniejszość. Do grona tego można zaliczyć Francuzów Holbacha, La Mettriego i Diderota. Znacznie większą grupę stanowili deiści, dla których inspiracją był tekst Locke'a *Reasonableness of Christianity*, a którzy nie odrzucali przeświadczenia o istnieniu Boga. Wspólne dla deistów jak ateistów były postawy antyklerykalne i nieskrywana wrogość wobec katolicyzmu. Można czasami odnieść wrażenie, że ocena historyczno-politycznej roli Kościoła rzymskiego popychała do filozoficznych analiz treści wiary. Trzeba także pamiętać, że radykalny antyklerykalizm i antykatolicyzm manifestował się głównie w Oświeceniu kontynentalnym, natomiast myśliciele brytyjscy byli bardziej powściągliwi, jako że od kilku stuleci teologia katolicka nie odgrywała na Wypach istotnej roli.

Dobrą ilustracją angielskiego podejścia do religii jest postawa Dawida Hume'a, która jest pełna rezerwy i obojętności. Wykluczając uznanie chrześcijaństwa na gruncie teoretycznym, nie kwestionował on przyjęcia pewnych tez na gruncie praktycznym. Ale równocześnie Hume podkreślał negatywne strony religii; dogmatyczny charakter narzucony przez teologię chrześcijańską, niedopuszczający intelektualnej swobody; osłabienie moralności, albowiem w etyce religijnej motywacje czysto moralne są zastąpione intencjami eschatologicznymi, to jest zabieganiem o zbawienie i życie wieczne. Hume oceniał przejście ludzkości od politeizmu do monoteizmu jako zjawisko per saldo niekorzystne; skutkowało ono bowiem wzrostem fanatyzmu, niepohamowanej gorliwości i bigoterii. W zakresie zaś zjawisk psychicznych prowadziło do samoponiżania człowieka, ujmowanego wobec nieskończonej doskonałości Boga jako istota ułomna, która ratunku szukać może w ascetycznym ograniczeniu radości życia, co na tle mentalności pogańskiej i starożytnej sztuki życia jawić się musi jako regres.

Jednak Hume nie był klasycznym deistą. Osiemnastowieczny deizm

odślania jedną ze sztandarowych cech koncepcji człowieka: rozum jest najwyższym sędzią wszystkiego i nie ma nic, nawet najbardziej nadprzyrodzonego, co nie podlegałoby jego osądowi. Dla myślicieli deistycznych religia chrześcijańska nie posiadała nadprzyrodzonego charakteru, albowiem Bóg nie ujawnia się w pełni w jakiegokolwiek historycznej religii na sposób monopolistyczny. Dlatego tacy myśliciele jak John Toland czy Matthew Tindal redukowali chrześcijaństwo do religii naturalnej, jaka odsłonić się może, kiedy dogmaty chrześcijaństwa zostaną przeanalizowane racjonalnie, częściowo odrzucone, a częściowo dołączone do innych przeświadczeń pozostałych religii, zgodnie z wymaganiami stawianymi przez rozum. Deiści nie kwestionowali zatem istnienia Boga, ale w różny sposób je ograniczali; dla jednych, np. Fontenelle, Bóg ujawnia się w przyrodzie i to jest właściwe „objawienie”; prowadziło to czasami, a to z kolei przypadek Johna Tolanda, do panteizmu. Kiedy indziej deizm ograniczał stwórczą moc Boga do aktu stworzenia i nadania światu kosmicznemu reguł jego funkcjonowania, było to zatem zakwestionowanie Boskiego interwencjonizmu w wymiar doczesny i Opatrzności Bożej jako takiej, co może jest najbardziej znanym rysem deizmu, ale co różnorodności tego zjawiska nie wyczerpuje. Pamiętać bowiem należy, że już XVII wiek ugruntował takie myślenie za sprawą kartezjańskiego mechanicyzmu.

Wśród deistów byli tacy, którzy wierzyli w nieśmiertelność duszy ludzkiej, bądź tacy, którzy w nią nie wierzyli (Hume pomysł życia wiecznego uważał za nierozsądny). Rzecz jasna z piedestału rozumu podważano samą istotę chrześcijaństwa, czyli historyczność faktu zmartwychwstania Chrystusa. „Sędzią prawdy, zarówno w religii, jak i poza nią, był dla deistów rozum i tylko on. Zwano ich więc „wolnomyślicielami”, by podkreślić w ten sposób, że według deistów działalność rozumu nie powinna być ograniczona przez tradycję ani autorytet, czy to Pisma Świętego, czy Kościoła”³.

Samuel Clarke, słynny obrońca fizyki Newtona, z pozycji apologetycznego i racjonalistycznego teizmu chrześcijańskiego, tak oto dzieli deistów w tekście pod znamienym tytułem *Rozprawa o bycie i atrybu-*

³ Tamże, s. 182.

⁴ S. Clarke, *A Discourse concerning the Bein and Attributes of God, the Obligations of Natura Religion, and the Truth and Certainty of the Chrystian Revelation*, London 1719.

*tach Boga, obowiązkach religii naturalnej oraz prawdzie i pewności objawienia chrześcijańskiego*⁴: jedni akceptując stwórczy akt Boga odmawiają mu jednak wpływu na kierowanie światem; inni dopuszczając Boski interwencjonizm w wymiar natury pozostawiają poza wpływem Bóży moralny świat ludzkich wyborów i działań, ponieważ ten ostatni regulowany jest jedynie przez prawa stanowione przez ludzi; trzecią grupę stanowią ci, którzy sądzą, że moralne zachowanie jest przez Boga oczekiwane, ale zarazem przeczą nieśmiertelności duszy. I wreszcie ci deiści, pisze Clarke, którzy uznają życie wieczne oraz Boga jako arbitra moralności, a zarazem akceptują tylko te prawdy, które są odkrywane przez rozum. Tylko ci ostatni zasługują na miano prawdziwych deistów⁵; co oznacza, że mogą to być jedynie filozofowie pogańscy, którzy nie znali Objawienia, skazani zatem byli na poszukiwanie prawd religijnych wyłącznie w oparciu o rozum, natomiast współcześni deiści tego usprawiedliwienia nie posiadają; nie uprawiają więc religii naturalnej, a tylko zawołowaną ateistycznie krytykę chrześcijańskiego Objawienia.

Ta ostatnia uwaga pasowałaby do wielu deistycznie nastawionych myślicieli francuskich, z sympatią zresztą spoglądających na Anglików, a w szczególności do Voltaire`a, który nie tylko ganił instytucje kościelne, ale także samą doktrynę chrześcijańską. Wszelako ateistą jako takim nie był, uważał bowiem, że religia jest potrzebna jako fundament etyki publicznej. Jednocześnie sądził jako zwolennik mechaniki Newtona, że nawet naukowe dociekanie musi doprowadzić do Boga; „Cała filozofia Newtona – pisał – z konieczności prowadzi do poznania jakiejś Istoty Najwyższej, która wszystko stworzyła, wszystko urządziła podług swojej woli”⁶.

CZŁOWIEK JAKO ISTOTA W SPOŁECZEŃSTWIE

Filozoficzne koncepcje Oświecenia próbowały zerwać z dotychczasowym teoretycznym zorientowaniem myśli zachodniej. Dlatego tak często w refleksji antropologicznej pojawiały się propozycje z zakresu filozofii społecznej i politycznej. Mówiąc inaczej, wszystkie zagadnienia, które rozważano ówczesnie, miały kontekst praktyczny; chodziło o to,

⁵ *Tamże*, s. 19.

⁶ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przeł. H. Konciewska, Warszawa 1956, s. 6.

jak rozumieć świat, ale też o to, jak go zmieniać. Poszukiwano „prawdziwego człowieczeństwa” po to, by je ucieleśnić w idei społecznej i realnej strukturze społeczeństwa obywatelskiego. Pojęcie postępu było obecne w większości rozważań, dlatego że sama wiara w zmiany i głębokie przeświadczenie, że zależy to od intelektualnego oświecenia, były wielkie. Condorcet wyraził to najmocniej w swoim *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, gdzie zarysowana jest perspektywa nieograniczonego rozwoju i przekonanie, że postęp polega na rozszerzaniu edukacji ludzkości. Prawie wszyscy wybitni myślicielej epoki wyrażali ten optymizm, że dzieje ludzkie w okresie pełnoletności zaowocują przebudową instytucji politycznych i z człowieka uczynią obywatela. Dotyczy to nawet najbardziej wstrzemięźliwego wobec swojej współczesności Jana Jakuba Rousseau.

Optymistycznej wierze w postęp towarzyszyła utopijność myśli o rychłym ucieleśnieniu, lub o tym, że idealne społeczeństwa (w stanie doskonałej natury) istniały w przeszłości. Przeważała kategoria „natury” oraz „porządku naturalnego” wyznaczały myślenie o rzeczywistości społecznej. W takim właśnie kontekście sformułowano diagnozy i krytyki *status quo*. Poszukiwanie prawdziwego człowieczeństwa, czystej natury istoty ludzkiej, było inspiracją dla filozofii społecznej, politycznej czy filozofii prawa. „Własną naukę o powołaniu człowieka do utraconej samoidentyfikacji wyrażało piarstwo oświeceniowe zarówno w twórczości utopistów, jak i w rozmaitych, bynajmniej nie jednakowych, teoriach człowieka naturalnego. Sceptycyzm i empiryzm, karmiony lekturą Locke`a i Bayle`a służył negatywnemu ugruntowaniu ideału harmonii, jaką zdolny jest odzyskać i do jakiej powołany jest człowiek wewnątrz przyrody. Okazało się, że możliwa jest afirmacja człowieka jako bytu skończonego przy jednoczesnym przeświadczeniu, iż można dowiedzieć się, czym jest człowiek prawdziwy albo na czym polega wymaganie bycia człowiekiem. Jeśli więc istnienie człowieka uznać trzeba za przypadkowe w tym sensie, iż nie jest ono w naturze objawem aktywności ducha, który naturę wyprzedza, to jednak sama natura dostarcza informacji o człowieczeństwie spełnionym, czyli uczy, czym byłby człowiek w pełni tożsamy ze swoim powołaniem przyrodzonym: każdy aktualny stan kultury można tedy skonfrontować z modelem normatywnym w naturze obecnym.

⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, I, s. 39.

Na miejsce krytyki ziemi w imię nieba pojawia się tedy krytyka partykularnych kultur w imię człowieczeństwa naturalnego”⁷.

Ernst Cassirer pisze, że prawdziwy charakter oświeceniowego myślenia nie wyłania się z sumowania doktryn i teorii Woltera i Monteskiusza, Hume’a czy Diderota, lecz ujawnia się w formie i sposobie intelektualnego porozumienia⁸. Chodzi więc o postawę wobec problemów godnych uwagi filozofów, czyli takich, które wiążą się z istotą człowieczeństwa; chodzi więc o zdobycie wiedzy takiej, która zdolna będzie przeobrazić człowieka i pozwoli zreformować świat społeczny zgodnie z ideą postępu. Musiała zatem ulec sekularyzacji filozofia polityczna, jako że zakwestionowaniu poddano cały dotychczasowy ład publiczny, często uzasadniany w przeszłości w sposób religijny.

Odteologicznieniu uległ też problem prawomocności władzy. Pamiętamy, że dla filozofii Oświecenia wszystko musiało mieć empiryczną czy rozumową legitymizację. Hume, w powściągliwej i zawoalowanej formie kwestionuje pogląd nietykalności konkretnej władzy, z racji jej domniemanej świętości. Pisze, że dla kogoś, kto uznaje istnienie Opatrzności nie może ulegać wątpliwości, że ostatecznym źródłem wszelkiej władzy jest Bóstwo. Wynika to jednak nie z jakiejś cudownej legitymacji Bożej, lecz z reguły danych świata przez Stwórcę; zatem „władca, mówiąc ściśle, nie może być nazwany Bożym namiestnikiem w żadnym innym sensie niż w takim, w jakim o każdej sile czy mocy wywodzącej się od Niego można powiedzieć, że działa na Jego polecenie”⁹. Znaczy to tyle, że żadna konkretna władza nie powinna się powoływać na Boskie prawo władzy, albowiem z tego nie wynika, która forma rządów jest lepsza, a która gorsza. To można ustalić odwołując się do innych kryteriów, na przykład do opinii obywateli.

Taka ocena nie mogła wypaść inaczej, skoro filozoficzna ocena wszelkich zjawisk antropologicznych powinna być kształtowana w oparciu o rozum. W jego imieniu krytykowano funkcjonujące rozwiązania polityczne i społeczne (despotyczne, tyrańskie, rodzące niesprawiedliwość i nierówności); przedmiotem ataków stawały się nawet zasady hierarchii społecznej i własność prywatna. „Szczególnie istotna – pisze Jerzy Szacki – wydaje się wszakże całkowita desakralizacja społeczeństwa: jeżeli

⁸ Zob.: E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, XIII.

⁹ D. Hume, *O pierwotnej umowie*, cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, V, s. 390.

nawet broni się istniejącego ustroju, robi się to w imię jego domniemanej racjonalności, nie zaś dlatego, że należy go szanować niezależnie od jakichkolwiek uzasadnień. Z tego powodu filozofów Oświecenia obarczono wielokrotnie odpowiedzialnością za rewolucję 1789 roku, twierdząc, iż wychowali oni pokolenie Francuzów (i nie tylko Francuzów) traktujących społeczeństwo jako swego rodzaju maszynę, którą można dowolnie regulować i nastawiać według wymyślonych zasad”¹⁰.

Zastanawiające jest to, że pomysłów na przebudowę społeczną poszukiwano przede wszystkim w idei „natury” – rozumianej jako prawa natury, porządek naturalny, stan natury. Jest to zastanawiające, ponieważ w gruncie rzeczy nie było to myślenie empirystyczne, jakie uchodziło za wzorzec intelektualnego badania świata i jakie było wypisane na sztandarach Epoki Rozumu. Oświecenie uznawało, że istnieje głęboko ukryta w człowieku „natura”, której rozumowe wyeksplikowanie, a nie obserwacyjny opis, stać się może przesłanką do sformułowania reguł powszechnej reorganizacji, czy jakbyśmy dziś powiedzieli – ustrojowej transformacji świata. Można to uznać za niespójność oświeceniowej filozofii, albowiem zakłada to dodatkowo, że człowiek rodzi się jednak z jakimś metafizycznym wyposażeniem i to bardzo istotnym.

Ideał optymalnego stanu społecznego pojawia się nawet u takich myślicieli, którzy, jak Monteskiusz, byli zasadniczo konstytucjonalistami, a zarazem uprawiali historycyzm. W niektórych fragmentach *O duchu praw* stałe prawa natury pojawiają się jako punkt odniesienia dla oceny poszczególnych systemów prawnych, oraz sugestie, że odejście ludzi od tych pierwotnych regulacji było źródłem nieszczęść. Ale Monteskiusz nie próbuje na drodze racjonalnego odtworzenia przeszłości ustanawiać na nowo porządek sprzed powstania społeczeństwa; stara się raczej odnaleźć w obyczajach i działaniach różnych ludów w różnych kręgach kulturowych takie systemy prawne, które są dla nich optymalne i tłumaczą się logiką prawa stanowionego. Oznacza to, że Monteskiusz, inaczej niż większość oświeceniowych filozofów, nie akceptuje uniwersalizmu „prawa dobrego dla wszystkich społeczności”, niezależnie od podłoża społecznego. To, co go łączy z rodziną filozofów, to przekonanie, że najlepszym rozwiązaniem ustrojowym jest liberalizm, bo to on stwarza człowiekowi najlepsze możliwości rozwoju i pomyślności oso-

¹⁰ J. Szacki *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, I, s. 92.

bistej; a warunkiem fundamentalnym tego jest rozdział władz. Monteskiuszowskie pojęcie wolności odegrało bardzo istotną rolę w kształtowaniu się demokracji amerykańskiej; dla Ojców Założycieli Monteskiusz był kimś tak ważnym jak Rousseau dla czołowych postaci Rewolucji Francuskiej. W amerykańskiej *Bill of Rights* brzmi echo koncepcji Montesquieu, iż wolność „może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”¹¹. Sens tej konstatacji wszedł do kanonu myślenia o prawach człowieka ujmowanego jako obywatel, a mianowicie, że „wolność polityczna opiera się nie na „chcę”, lecz „mogę”, a świat polityki musi być zbudowany i ukonstytuowany w taki sposób, by władza i wolność mogły się połączyć”¹².

Nieco inaczej problematykę tę interpretował Rousseau. Ale i on był zainteresowany wizją przebudowy społecznej. Nie w ten sposób jednak, jak się czasami mówi, iż nawoływał do ucieczki od cywilizacji i do powrotu do jakiejś archaicznej natury; głosiłby wówczas tezę, jakiej nie chciał głosić, przeciwną do Kantowskiego dojścia ludzkości do pełnoletności. Rousseau jest dzieckiem ducha Oświecenia: szkicuje fundamenty nowego ładu publicznego, a pisząc o stanie natury (stanie przedspołecznym), który jest bezpowrotnie utracony jako całość, każe myśleć o tych cechach ludzkich, które i dzisiaj powinny być brane pod uwagę przez naukę o polityce w procesie konstytuowania czy naprawiania społeczeństwa obywatelskiego. Zasługą autora *Umowy społecznej* było to, że w człowieku naturalnym wyczytał dobroć jako cechę strukturalną człowieczeństwa; wprowadził w ten sposób do dyskursu politycznego kategorię współczucia; najbardziej naturalną reakcją istoty ludzkiej w obliczu cierpienia innej istoty jest i powinno być współprzeżywanie bólu i niedoli innych. Robespierre, jeden z głównych konstruktorów rewolucji 1789 roku, wyniósł ten pogląd na forum publiczne, czyniąc z niego dyrektywę praktycznego działania. Hannah Arendt tak pisze o tym przeciwstawieniu J.J.Rousseau cierpienia – samolubstwu, hipokryzji, egoizmu elit: „I temu też właśnie naciskowi, jaki kładł na cierpienie – bardziej niż innym fragmentom swych nauk – zawdzięcza ów ogromny wpływ na umysłowość ludzi, którzy mieli dokonać Rewolucji i którzy stanęli

¹¹ Montesquieu, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1957, I, s. 231.

¹² H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków 1991, s. 151.

w obliczu przytłaczającego cierpienia nędzarzy, po czym po raz pierwszy w dziejach otworzyli przed ubogimi wrota do królestwa spraw publicznych i jego jasności. Liczyła się tutaj – w tym wielkim wysiłku powszechnej solidarności ludzkiej – bezinteresowność, zdolność do zatracania się w cierpieniu innych; liczyła się bardziej niż aktywna dobroć¹³. Paradoksalnie, Rousseau i Robespierre przywoływali cnoty pierwotnie chrześcijańskie, jednak odczytane były one pozateologicznie i stosowane w praktyce publicznej bez religijnej, a tym bardziej kościelnej legitymizacji.

Myśląc o Oświeceniu jako Epoce Rozumu musimy pamiętać o pęknięciu, jakie oddziela idee kontynentalnej Europy od spuścizny brytyjskiej, reprezentowanej głównie przez filozofów szkockich z Edynburga. Hume, Adam Smith, Francis Hutcheson, Adam Ferguson i wielu innych myślicieli niewielkiej, ale intelektualnie potężnej wówczas Szkocji, przeciwnie niż Francuzi, w filozoficznych koncepcjach człowieka opowiadali się za prymatem uczuć, czyli stanów pozaracjonalnych. To stanowiło rysę na światopoglądzie oświeceniowym: oznaczało to bowiem, że człowiek jest taki, jaki jest akurat teraz, że nie ma więc jakiejś trwałej natury ludzkiej wyposażającej człowieka w jego prawdziwe, modelowe, normatywne człowieczeństwo. Z tego właśnie wynika chyba większa powściągliwość Oświecenia szkockiego w zadaniu naprawiania świata, czego najlepszym wyrazem były poglądy Fergusona i Smitha, aby kształtowanie nowego ładu publicznego odbywało się niejako samo, pod auspicjami wolności i spontaniczności jednostkowych działań ludzkich, ponieważ to jest najlepsza gwarancja, że oczekiwany ład publiczny będzie ładem rozumnym, a nie bezładem, do którego doprowadzić mogą najbardziej szlachetne wizje uszczęśliwiania ludzkości formułowane przez ludzi przepelnionych nawet największą miłością do ludzkości, bo wówczas jedyną metodą zapanowania nad chaosem będzie siła despotycznej władzy.

¹³ *Tamże*, s. 80-81.