

*Paweł Pieniążek*

Uniwersytet Łódzki

## JEAN-JACQUES ROUSSEAU I KRYZYS TEODYCEI

Teodycea nie jest w myśli Jeana-Jacques'a Rousseau koncepcją dopracowaną, jasno wyłożoną. Okoliczność ta bierze się nie tyle z literackiego charakteru jego pisarstwa, ile przede wszystkim z wewnętrznych trudności jego doktryny, w których dochodzi do głosu kryzys tradycyjnej metafizyki i związanej z nią teodycei, również w jej wersji oświeceniowej, deistycznej.

Leżące u jego podstaw przemiany myśli nowożytnej wyjaśniają możliwość pojawienia się samej teodycei Gottfrieda Wilhelma Leibniza (*Teodycea*, 1710) i wielu jego oświeceniowych kontynuatorów. Choć problem usprawiedliwienia Boga wobec istnienia zła w świecie, pogodzenia jego dobroci i wszechmocy, stał się problemem metafizyki chrześcijańskiej, znajdując w niej (w myśli św. Augustyna) kanoniczne rozwiązanie – za istniejące zło odpowiada człowiek w swej wolności – to jednak wypada się zgodzić, wstępnie, z tezą Odonu Marquarda, że „teodycea jest specyficznym zjawiskiem nowożytności”, że w „nowożytności – dopiero w niej – teodycea staje się konieczna” (Marquard 1994, s. 13–14). Jej pojawienie się jako formy „trybunalizacji nowoczesnej rzeczywistości życia” (Marquard 1994, s. 10) Marquard tłumaczy „odpowiednim dystansem”, który umożliwił postawienie problemu zła i wytoczenie Bogu procesu; wynikał on z redukcji bezsilności człowieka wobec cierpienia wskutek postępu w zapanowaniu nad nim, a tym samym z neutralizacji potrzeby istnienia Boga-Wybawiciela i pozostawienia go w roli Stwórcy. Bóg-Wybawiciel nie jest nadto potrzebny – to drugi powód pojawienia się teodycei w nowożytności – ponieważ wobec wydarzeń siedemnastowiecznej historii (krwawych wojen religijnych) kompromituje się sama idea wybawienia: „wybawienie od różnych postaci zła samo prezentuje się jako zło” – a świat, mimo niedogodności i zła, staje się akceptowalny (Marquard 1994, s. 11–15). Przesłanki te leżą u źródeł teodycei Leibniza jako „systemu optymizmu” ufundowanego na przekonaniu, że co prawda świat nie jest najlepszym światem, ale jest światem najlepszym z możliwych, gdyż zawiera w sobie możliwie najmniejszą ilość zła.

Załamaniem się tej nowożytnej teodycei Marquard wiąże z pojawieniem się „nowych doświadczeń zła” około połowy XVIII w. (Rousseau krytyka cywilizacji w imię powrotu do natury, Kanta krytyka rozumu, trzęsienie ziemi w Lizbonie), (Marquard 1994, s. 16). To w takiej koniunkturze filozoficzno-kulturowej pojawia się prześlepione przez dotychczasową teodyceę pytanie: „[J]eśli najlepszy z możliwych stworzony świat jest tylko najlepszym z możliwych i nieuchronnie obejmuje zło, to dlaczego Bóg nie poniechał stwarzania?” (Marquard 1994, s. 15–16). Radykalną odpowiedzią na to pytanie była odciążająca Boga teza o autonomii człowieka jako „rodzaju ateizmu ad majorem Dei gloria” – tworzy on swój świat, za który bierze odpowiedzialność (Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte), stając się twórcą historii (Fichte), w obrębie której podda następnie trybunalizacji jej zło, a zatem samego siebie i swój świat (emancypacyjna moc rewolucji). Tę dialektykę stwarzania i wybawienia Marquard rozwija niewątpliwie pod wpływem wymierzonej w koncepcję sekularyzacyjną (Karl Löwith) tezy Hansa Blumenberga o nowożytności jako przewycięzeniu drugiej gnozy (czyli późnośredniowiecznego nominalizmu pozostawiającego świat na pastwę nieobliczalnych wyroków boskich, czyniących go irracjonalnym)<sup>1</sup> i samoutwierdzeniu człowieka<sup>2</sup> – w proces autonomizacji wpisuje odniesiony przez Blumenberga do gnozy „dwoisty model Boga u Marcjona, zbawcy występującego przeciwko stwórcy” (Marquard 1994, s. 20).

Przyjmijmy tytułem próby Marquarda rozumienie logiki powstania i sekularyzacyjnego przekształcania się nowożytnej teodycei jako dogodne tło analizy teodycei u Rousseau; warunkowo – ze względu na istotne, skierowane pod jej adresem zarzuty Blumenberga<sup>3</sup>. Na razie i niezależnie od jej trudności logika ta wymaga dwojakiej korekty; druga doprowadzi nas bezpośrednio już do Rousseau. Po pierwsze, optymizm racjonalnej,

<sup>1</sup> Pierwsza gnoza, Marcjona, została przewycięzona przez systemy Orygenesisa i Augustyna, kładących podwaliny pod średniowieczne chrześcijaństwo, por. (Blumenberg 2019, s. 151–162).

<sup>2</sup> Por. (Blumenberg 2019, s. 163–171).

<sup>3</sup> Odnosząc się do pierwotnego sformułowania tezy autonomizacji z tekstu *Idealismus und Theodizee* z 1965 r. (Marquard 1973, s. 52–65), w którym Marquard nie wiązał jej jeszcze z gnozą, Blumenberg uznaje, że nie sposób wywieść teodycei z teologii jako jej późnej, najbardziej wyrafinowanej fazy (teodycea jest przedsięwzięciem filozoficznym; nadto, w przeciwieństwie do teodycei teologicznej św. Augustyna, w której człowiek odpowiedzialny jest za zło, w teodycei jest ono „integralnie przynależne do celu Stworzenia”, „nieuniknione dla osiągnięcia optymalnego celu całościowego”); z kolei z samej teodycei nie sposób wywieść autonomii człowieka: jest ona statyczna, nie dopuszcza więc historii. I wreszcie zasada autonomii nie pełni takiej funkcji, jaką pełni teodycea, z tego względu, że faktycznie „nie usprawiedliwia świata jako Stworzenia, lecz jako coś, co stworzyć dopiero należy”, odciąża Boga, prowadząc jednak do osłabienia jego wszechmocy, co jest gestem ateistycznym, destrukcyjnym, por. (Blumenberg 2019, s. 68–78).

neutralizującej potrzebę eschatologiczną teodycei Leibniza jest względny, przenika ją bowiem podskórny pesymizm; skaził nim go poniekąd Pierre Bayle, na którego symulacyjno-retoryczny manicheizm była ona odpowiedzią (uznając, że wobec pozytywności doświadczenia zła rozum z konieczności prowadzi do manicheizmu, Bayle jedyne wyjście widzi w bezwarunkowej wierze w dobroć Boga)<sup>4</sup>. Pesymizm ten odkłada się w tezie, że świat nie jest światem najlepszym, lecz tylko najlepszym z możliwych, co oznacza, że zło jest konieczne i stanowi jego integralną część. Skazany na wielość alternatywnych możliwości, Bóg wybiera spośród nich najlepszą, taką zatem, która, stosownie do jego dobroci, minimalizuje ilość zła. Odciażając Boga, teodycea zarazem osłabia jego wszechmoc. Konsekwencją tego przekonania jest u Leibniza kosmologiczny prymat *malum metaphysicum* odpowiadającego za *malum physicum* oraz *malum morali*: zło bierze się z samej skończoności istnienia i świata, z niedoskonałej natury stworzenia. Również człowiek zostaje po części odciażony od zła – *malum physicum* nie jest już następstwem *malum morali* (chyba że jest wyrazem kary boskiej) – ale i osłabiony w swych zbawczych usiłowaniach: wpisany w harmonię przedustawną determinizm Leibniz neutralizuje chrześcijańską deklarację o wolności woli ludzkiej. Za przejaw pesymizmu można też uznać upożytywnienie zła – pomimo uznania go przez Leibniza za prywatne – czyli przydanie mu rzeczywistości poprzez jego instrumentalizację i funkcjonalizację<sup>5</sup>; ją ma na myśli Marquard, gdy wskazuje na zastępujący autonomizację, skutek jej wyczerpania się, proces nowożytnego (to kolejny wątek teodycei) „odejmowania złu znamion zła” (Marquard 1994, s. 20–24): zło jest nie tylko konieczne, ale i produktywnie, gdyż „Bóg dopuszcza te przypadki zła w świecie, które [...] podnoszą całościową jakość jego dzieła [...]” (Marquard 1994, s. 15). Zło staje się „środkiem dobra” (Christian Wolff), warunkiem jego możliwości (Marquard 1994, s. 21–22), i myśl ta otwiera drogę do jego historyczno-dialektycznego ujęcia, po części już u Rousseau. Zła nie uznaje się zatem za nieistniejące, lecz szuka się racji jego istnienia (Geyer 1982, s. 394). Zresztą nie bez przeszkód, skoro Leibniz musi odwołać się do wiary, by uzgodnić dobroć Bożą np. z ideami wolnej woli jako siły sprawczej zła i grzechu pierworodnego; ten ostatni implikowałby rozwój świata (świat po grzechu pierworodnym byłby gorszy od tego przed nim), postęp, doskonalenie sprzeczne ze statycznym, pozaczasowym porządkiem harmonii przedustawnej jako wyrazu *fatum christianum* (Geyer 1982, s. 395–397).

<sup>4</sup> Dla Bayle’a jest on nie tyle wyjaśnieniem, co opisem świata (Neiman 2002, s. 42).

<sup>5</sup> „Teodycea Leibniza kwalifikuje zło w świecie już nie moralnie, lecz instrumentalnie” (Blumenberg 2019, s. 70); por. także (Geyer 1982, s. 394–395).

Druga wstępna korekta ustaleń Marquarda dotyczyłaby tezy o autonomizacji jako odpowiedzi na kryzys teodycei związany z pytaniem pod adresem Boga teodycei, Boga-Stwórcy, o sens stworzenia świata w ogóle wobec istnienia zła. Pojawiło się ono w następstwie radykalizacji podskórnego pesymizmu istniejącego w systemie optymizmu Leibniza i dochodzącego do głosu w przybierających na sile nastrojach manichejskich (tylko przekonanie o istnieniu opisanego przez Isaaca Newtona racjonalnego, opartego na prawach systemu przyrody uchroniło wielu myślicieli podważających istnienie ładu moralnego w kosmosie przed ześlizgnięciem się w manicheizm (Hume, Wolter) (Popkin 1967, s. 31–54). Apogeum pesymizm ten znalazł niewątpliwie w radykalnej krytyce cywilizacji i stanu społecznego u Rousseau, i to Rousseau, a nie Fichte, jak chce Marquard, formułuje, choć w sposób niejednoznaczny, tezę o wcielającej się w historię autonomii człowieka; nadto w zarysowanej przez Rousseau wizji historii, przynajmniej w świetle jednego z jej odczytań, znalazł swój wyraz proces „odejmowania złu znamion zła” poprzez jego dialektyczne spożytkowanie w toku historii ludzkiej<sup>6</sup>.

\*

360

Problematykę teodycei Rousseau podejmuje w kontekście polemicznym, już po napisaniu swych dwóch pierwszych, rozslawiających go rozpraw konkursowych, w których ukazał upadek człowieka. Po raz pierwszy w roku 1755, po ukazaniu się *Rozprawy o nierówności* – w odpowiedzi na List Charles’a Bonnet’a. Bonnet – występujący z pozycji obrońcy teodycei, którą zdynamizował wpisując w nią oświeceniową ideę powszechnego postępu, doskonalenia się dążącego do szczęścia człowieka i bytu w dziele stworzenia<sup>7</sup> – zarzuca Rousseau, że ukazane w niej zło ludzkości zaprzecza dobroci Boga i jego dzieła (człowiek jest wszak tworem Boga, społeczeństwo zaś dziełem człowieka). W swym krótkim *Lettre á Monsieur Philopolis* Rousseau zarysowuje podstawy swej teodycei. Jej pełniejszy kształt wydobywa jego polemika z Wolterem, dla której bezpośrednim impulsem był słynny *Poemat o zniszczeniu Lizbony* (1755) napisany przez Woltera tuż po trzęsieniu ziemi w Lizbonie – Rousseau pisze skierowany do Woltera *List do Woltera o opatrności* (opublikowany w 1759 r.)<sup>8</sup>. Polemika ta skłoniła go do wyraźniejszego podjęcia kwestii zła i możliwości

<sup>6</sup> Pominięcie tego przez Marquarda związane jest z przypisaniem Rousseau tezy o powrocie do natury.

<sup>7</sup> Por. (Vyvenberg 1958, s. 50–51).

<sup>8</sup> Wolter odpowiedział zdawkowym listem, a za właściwą odpowiedź Woltera na swój list Rousseau uznał *Kandyda*, za (LO, s. 517–518 [nota]).

obrony teodycei i w tym kontekście – wolności; stanowisko to podjął następnie w *Wyznaniach wikarego sabuadzkiego z Emila* w oraz w *Liście do arcybiskupa de Beaumont*.

Było ono paradoksalne w tej mierze, w jakiej z jednej strony Rousseau głosił radykalny upadek człowieka w historii, a z drugiej w planie metafizycznym bronił boskiego porządku świata<sup>9</sup>. Toteż cały jego wysiłek zmierzał do zachowania przekonania zarówno o radykalnym złu historii, jak i o doskonałości stworzenia, a zatem do uzgodnienia pesymistycznego obrazu historii z chrześcijańską metafizyką. Dwuznaczność ta naraziła Rousseau na zarzuty dotyczące zarówno podważania religii (represje ze strony Kościoła), jak i jej obrony (oburzenie w obozie *philosophes*).

Teodycea Rousseau sytuuje się w horyzoncie oświeceniowego deizmu. Filozof dzielił z nim oświeceniową krytykę historycznego chrześcijaństwa jako religii instytucjonalno-dogmatycznej. Była ona przede wszystkim krytyką jego społecznej funkcji, toteż Rousseau ocenia religie tradycyjne przede wszystkim „z punktów widzenia [ich] doczesnych i moralnych skutków”, nie zaś ich zawartości dogmatyczno-doktrynalnej (LAB, s. 656). Są one wytworem historii i alienacyjnej dynamiki procesów społecznych, wyrastając z „miłości własnej i pychy” (LAB, s. 658, 707). Z jednej strony służą podtrzymaniu – tak jak nauka i sztuka – opartego na panowaniu oraz nierówności ładu społecznego, z drugiej zaś ze względu na swoje roszczenia do racjonalno-universalnego ugruntowania swych dogmatów stanowią źródło konfliktów i wojen religijnych, dopuszczając się „krzywd najokrutniejszych”: „[C]zyż jest coś bardziej odrażającego niż nadawać niesprawiedliwości i przemocy formę systemu i wywodzić je z boskiego miłosierdzia?” (LAB, s. 658, 678).

Religii tradycyjnej Rousseau przeciwstawia religię naturalną jako „religię rodzaju ludzkiego” (LAB, s. 644). Jej źródłem nie jest już autorytet Kościoła i objawienia ani też oświeceniowy rozum; Rousseau znajduje je w uczuciu przejawiającym się w „głosie wewnętrznym” i stanowiącym podstawę niczym niezapośredniczonej „wiary indywidualnej” – „tyle ludzi między mną a Bogiem”. Głos ten jest zarazem głosem sumienia czy stanowiącego siedlisko „uczuć moralnych” „serca”. Ufundowana w etyce, wiara urzeczywistnia się wyłącznie w postawie wobec bliźnich, określona jest przez współczucie i miłość do bliźnich, ma więc sens praktyczno-etyczny: „istota religii polega na działaniu” (LAB, s. 646). Prawda chrześcijaństwa jest prawdą etyczną; to nie autorytet objawienia jest źródłem etyki i miarą jej znaczenia, przeciwnie – etyka określa sens wiary; Rousseau gotów jest nawet stwierdzić, że „wraz ze św. Pawłem miłosierdzie wyżej stawiam nawet od wiary” (LAB, s. 643).

<sup>9</sup> W toku tej polemiki Wolter zmienił swe poglądy: zakwestionował uznawane przezeń wcześniej istnienie deistycznie rozumianego ładu moralno-fizycznego.

Z deizmem łączy Rousseau więc odrzucenie autorytetu objawienia i negacja ciągłej opatrności Bożej nad światem, a tym samym zasadnicze, stanowiące podstawę deistycznej teodycei przekonanie o istnieniu stworzonego przez Boga i wolnego od jego dalszych interwencji fizyczno-moralnego ładu świata<sup>10</sup>.

Od głównego nurtu deizmu oświeceniowego Rousseau odbiega jednak zasadniczo w dwóch kwestiach: w kwestii statusu teodycei, jej epistemologicznego uprawomocnienia, jak również rozumienia natury ładu fizyczno-moralnego.

W przeciwieństwie do oświeceniowych deistów – jak również Leibniza, na którego w swej obronie teodycei się powołuje – Rousseau odrzuca możliwość ufundowania wiedzy o „pięknie moralnym i ładzie intelektualnym na świecie” (LM, s. 572) na podstawach empiryczno-racjonalnych. Bliższy jest w tym względzie sceptycyzmowi i krytycyzmowi Bayle’a, Alexandra Pope’a, Davida Hume’a czy późnego Woltera. Poznaniu zmysłowemu, tak jak i rozumowi, przypisuje charakter praktyczny – służą one samozachowaniu, toteż oparta na nich wiedza jest względna. Pierwsze służy zaspokajaniu naturalnych potrzeb, „pouczać o tym, co jest dla nas pożyteczne lub nie, a nie o tym, co jest prawdą lub fałszem” (LM, s. 561–562), rozum zaś, związany genetycznie z cywilizacyjnymi namiętnościami, jest rozumem pragmatyczno-instrumentalnym. Nie będąc źródłem wiedzy pewnej, nie dostarcza „niezmiennych reguł postępowania” (LM, s. 555), nie służy więc doskonaleniu moralnemu człowieka. W swych dogmatycznych uzurpacjach prowadzi ostatecznie, co pokazuje historia wszelkich systemów filozoficznych, do dewastującego wszelką wiedzę sceptycyzmu i „zwątpienia” świadczących o „nieudolności ludzkiego rozumu” (E, II, s. 90). Prawdy rozumu są co najwyżej tylko prawdopodobne (LO, s. 538). Rousseau odrzuca zatem zarówno oświeceniowy sensualizm, jak i racjonalizm.

Swą wizję świata jako racjonalnego ładu gruntuje właśnie na wiedzy prawdopodobnej, na rozumowaniu hipotetycznym wychodzącym od danych zmysłowych. Pozwala ono, jak sądzi, dojść do wymierzonej w determinizm i materializm tezy o koniecznym istnieniu pierwszej przyczyny ruchu materii nieożywionej – niematerialnej woli, woli „mądrej i potężnej”, która porusza wszechświatem i ustanawia jego określony przez „harmonię i symetrię”, „niezmienny ład” (E, II, s. 103, 105, 111), „system świata, tak doskonale urządzonej” (E, II, s. 103). W systemie tym człowiekowi przysługuje, ze względu na właściwy mu rozum – „wzniosłą ideę duszy” i wolną wolę – uprzywilejowane miejsce; człowiek jest „królem planety” (E, II, s. 104). Przyznając człowiekowi autonomię w ogólnym

<sup>10</sup> Na temat pojęcia ładu w oświeceniu por. (Baczko 1964, s. 289–326).

ładzie świata, Rousseau odchodzi od właściwej klasycyzmu deizmowi, reprezentowanej między innymi przez Helwecjusza oświeceniowej wersji łańcucha bytów, ciągłej gradacji bytów (wedle Helwecjusza człowieka oddziela od zwierzęcia tylko różnica stopnia). Na tym jednak kończą się, według Rousseau – idącego w tym za myślą oświeceniową – poznawcze możliwości ograniczonego do zmysłów rozumu, który stając wobec ogromu i tajemnicy świata, musi pozostawić nierozwiązanymi kwestie metafizyczne dotyczące np. natury Istoty Najwyższej, celu świata czy możliwości wzajemnego oddziaływania duszy i ciała. Niepojętość świata wzbudza jednak w człowieku lęk i przerażenie, choć wyższość nad nim zapewnia mu jednak samoświadomość, wolność i moralna natura – i w tym względzie Rousseau przeciwstawia się duchowi oświecenia<sup>11</sup>.

Z wiedzy o samym fizycznym ładzie świata nie sposób jednak wnosić o istnieniu ładu moralnego, a tym samym określić moralnego wymiaru ludzkiego istnienia: dla rozumu świat jest wyzuty z wartości i aksjologicznie obojętny: „Próżne są wysiłki oparcia cnoty na samym rozumie” (E, II, s. 125). Wiedza o istnieniu moralnego wymiaru ładu wymaga innego, pozateoretycznego ufundowania. Rousseau znajduje je w danym wraz z napływem pierwszych wrażeń zmysłowych „poczuciu wewnętrznym”, „światle wewnętrznym”; jest ona prerefleksyjną samoświadomością, z którą wiąże się „bezpośrednie poczucie swego istnienia” (E, II, s. 91, 93) – „pierwej czujemy, a później poznajemy”, człowiek jest przede wszystkim „istotą wrażliwą” (LM, s. 582). Poczucie to jest zarazem poczuciem Boga – Rousseau mówi wręcz o „dowodzie poprzez uczucie” (LO, s. 539) – kwalifikującym go jako „Dobroć” i otwierającym człowieka na moralny ład świata, który zbiega się z fizycznym: „prawdziwych zasad optymizmu nie podobna wywieść ani z cech materii, ani z mechaniki wszechświata, lecz tylko, poprzez wnioskowanie, z doskonałych cech Boga” (LM, s. 582). Moralne poczucie Boga Rousseau sprzęga zarazem z sumieniem moralnym, przy czym nie jest u niego do końca jasne, czy warunkuje ono sumienie, czy też nie – wiele jego wypowiedzi wskazuje bowiem na autonomię sumienia moralnego; wówczas to ono otwiera na Boga i ideę tę rozwija Kant w swej krytyce rozumu praktycznego<sup>12</sup>.

W przekonaniu Rousseau dopiero ów moralno-metafizyczny „głos wewnętrzny” dostarcza ostatecznej miary poznaniu racjonalnemu, ukierunkowuje jego sądy, które „posiadały pewien, choć niejednakowy, stopień prawdopodobieństwa, tak że poczucie wewnętrzne godziło się lub nie godziło na nie w różnej mierze” (E, II, s. 91). W głosie tym „rozum

<sup>11</sup> Ten egzystencjalny nastrój wobec świata, bliski po części Pascalowskiemu, zbliża Rousseau również do Kanta, por. (Baczko 1964, s. 99–102).

<sup>12</sup> Por. (Cassirer 2008), s. 11–64).

niepewny swych zasad" (LM, s. 582) znajduje swą pierwszą, nieomylną zasadę<sup>13</sup>; kierując się nią i świadomy swej ograniczoności, pozwala uznać tylko takie twierdzenia dotyczące ładu świata, które „z nieodpartą koniecznością wynikają z pierwszych" (E, II, s. 92).

Oparta na tych probabilistyczno-moralnych podstawach teodycea Rousseau w swym ogólnym kształcie nawiązuje do teodycei postleibnizjańskiej. Rousseau uznaje świat za dobry, koryguje przy tym teodyceę Pope'a w tej mierze, w jakiej jej podstawową tezę „wszystko jest dobrze" (u Pope'a występuje: „wszystko jest dobre") zastępuje „twierdzeniem ściślejszym": „**całość jest dobrem** albo **wszystko jest dobre dla całości**" (LO, s. 535). Twierdzeniem tym nawiązuje do kosmologicznego charakteru teodycei Leibniza, uznaje bowiem faktycznie, że świat jest najlepszy z możliwych – w polemice z Wolterem stwierdza, w odniesieniu do ładu fizycznego, że świat nie mógłby być inny – i że, w konsekwencji, naturalny charakter zła nie narusza dobroci Boga, lecz wynika z samej natury istnienia: zło staje się koniecznym składnikiem całości, „przyczynia się do harmonii powszechnej" (LAB, s. 637).

Uznanie kosmologicznej natury zła pozwala Rousseau znaturalizować i usprawiedliwić dotykające ludzi zło fizyczne<sup>14</sup> – bierze się z ono z samej istoty „materii obdarzonej wrażliwością" (LO, s. 522), jest konieczne ze względu na całość, toteż „indywidualne nieszczęście przyczynia się do ogólnego dobra" (LO, s. 534) – Bóg „może więc, mimo swej dobroci, a raczej właśnie poprzez swą dobroć, poświęcić coś ze szczęścia jednostek dla zachowania całości" (LO, s. 533). W zgodzie z tym cierpienie jednostki może być konieczne dla zachowania całego gatunku ludzkiego, a cierpienie dotykające tego ostatniego konieczne dla zachowania możliwego życia podobnych nam istot na innych planetach (argument ten znajdujemy też u Leibniza) (LO, s. 533-534). Ból fizyczny często jest sygnałem choroby, „ostrzeżeniem", „znakiem, że maszyna się zepsuła" (E, II, s. 111), śmierć w stanie natury zaś jest raptowna i niedolegliwa. Nadto, choć argument ten jest kontrfaktyczny, może ona niekiedy uwolnić od cierpień (E, II, s. 126), zwłaszcza w potęgującym je stanie społecznym, toteż mogą one, w przypadku mędrca, usprawiedliwiać samobójstwo (LO, s. 526). Zasadniczo jednak, czyli „zgodnie [...] ze zwykłym biegiem rzeczy", życie jest godne afirmacji, ponieważ – Rousseau odwołuje się tu do Erazma z Rotterdamu (argument ten jest obecny też u Leibniza) – pomimo nieuniknioności zła większość ludzi woli żyć niż nie żyć, nawet jeśli za swe cierpienie nie uzyskuje żadnego zadośćuczynienia, i z tego względu gotowa byłaby

<sup>13</sup> Na epistemologiczne znaczenie oświecenia umysłu zwraca uwagę Robin Douglass (2010, s. 652-655).

<sup>14</sup> Jak zauważa Cassirer, „Rousseau nigdy nie przywiązywał wagi do problemu zła fizycznego" (1989, s. 71).



powtórzyć swoje życie takim, jakim ono było (LO, s. 524–526); inaczej bowiem „apatia i rozpacz zawładnęłyby szybko większością z nas i rodzaj ludzki długo przetrwać by nie mógł” (LO, s. 525). „Pełne słodczy poczucie egzystencji” jest silniejsze od deprymującej mocy zła.

Czyniąc zło fizyczne koniecznym momentem porządku metafizyczno-kosmologicznego, Rousseau zarazem jednak je minimalizuje w odniesieniu do stanu natury – wszak nie do takiego stopnia, by nie miało ono spowodować wyjścia z niego rodu ludzkiego; jego dominującą część denaturalizuje i uznaje za następstwo zła moralnego, nieobecnego w stanie natury, a zrodzonego w historii naturę ludzką korumpującą: „większość naszych nieszczęść fizycznych to również nasze dzieło” (LO, s. 522); co więcej, w ferworze swej zjadliwej krytyki stanu społecznego uznaje nawet, że „zło fizyczne bez naszych nałogów byłoby niczym [...]”, że „właśnie nałogi czynią nas na nie wrażliwymi” (E, II, s. 110–111). Większość chorób stanowi więc konsekwencję rozwoju cywilizacji, a ich doznawanie staje się coraz bardziej dolegliwe, gdyż nie ogranicza się do terażniejszości, jak w prerrefleksyjnym, wyzbytym poczucia czasu przeżyciu rzeczywistości w stanie natury, lecz zostaje spotęgowane przez wykształconą w stanie społecznym władzę wyobraźni i refleksji za sprawą właściwej jej władzy przewidywania: antycypacja choroby i bólu wyolbrzymia je, wzbudzając lęk, tak że „do zła odczuwanego dodajemy zło, którego obawiamy się” (E, II, s. 110). Podobnie rzecz się ma ze złem śmierci, traktowanym przez Rousseau jako wydarzenie naturalne: zjawiskiem moralno-egzystencjalnym staje się ona dopiero w stanie społecznym – „przewidywanie śmierci przyśpiesza ją i czyni straszną” (E, II, s. 110).

Najjaskrawszym przykładem redukcji zła fizycznego do moralnego jest argumentacja Rousseau dotycząca trzęsienia ziemi w Lizbonie. W polemice z Wolterem uznaje, że choć było ono zjawiskiem naturalnym, to jednak skala wywołanego przez nie zła już nie – brała się ona z gromadzenia się ludzi, w rezultacie uspołecznienia, w wielkich miastach oraz z ich cywilizacyjnych przywar (gdyby po pierwszym trzęsieniu mieszkańcy Lizbony nie powrócili, powodowani chciwością i żądzą bogactwa, do swych domów, by ratować swój dobytek, nie zginęliby) (LO, s. 522–524). Śmierć zaś mogła im tylko zaoszczędzić wielu cierpień, jest bowiem „lekarstwem na zło, które sami sobie wyrządzacie” (E, II, s. 110). Jakkolwiek cynicznie by brzmiał ten argument, podkreśla on cywilizacyjne zawinięcie człowieka i jego odpowiedzialność za dotykające go zło, w tym i fizyczne, wskazuje zatem na prymat zła moralnego spowodowanego upadkiem człowieka wskutek wyobcowującego go z natury procesu uspołecznienia<sup>15</sup>. Rousseau radykalnie upodmiotawia zło, zarówno

<sup>15</sup> Oskarżenie to, wpisujące myśl Rousseau w projekt dialektyki oświecenia, nabiera dziś mocy.

moralne, jak i znaczną część zamplifikowanego cywilizacyjnie fizycznego, czyniąc człowieka jego wyłącznym sprawcą. Jeśli zatem zło fizyczne w jego części niezależnej od człowieka, ma źródło w „naturze materii”, to zło moralne w „wolności człowieka”.

Dlaczego jednak Bóg w ogóle stworzył świat – powracamy do Marquardta – dopuszczając zło ludzkie? Wydaje się, że odpowiedzią na to pytanie jest właśnie rozróżnienie przez Rousseau, po raz pierwszy wprowadzone w liście do Bonnetta, na „dobro powszechne” i na „zło szczególne”, korespondujące zresztą z korygującym myśl Pope’a stwierdzeniem, że „**całość jest dobra albo wszystko jest dobre dla całości**”. Dobro odnosi się do świata, nie zaś do jego szczegółowego przebiegu; Bóg, „Opatrzność jest wyłącznie powszechna; [...] kontentuje się zachowywaniem rodzajów i gatunków oraz troską o całość, nie zajmując się sposobem, w jaki poszczególne jednostki spędzają krótkie swoje życie” (LO, s. 536). Granicą wolności gatunku jest jego samozachowanie. Przyjęcie tego stanowiska pozwalało Rousseau bronić swej krytyki społeczeństwa w polemice z Bonnetem, a jednocześnie głosić teodyceę: odnosi się ona wyłącznie do świata jako całości, nie zaś do społeczeństwa pozostającego poza ustanowieniami boskimi. Przejawiające się w historii człowieka zło moralne i naznaczone nim zło fizyczne, jego większość, Rousseau podciąga zatem pod „zło poszczególne”, jest ono dziełem niczym nieuwarunkowanej, metafizycznie odciążonej wolności ludzkiej.

366

Upodmiotowienie wolności i zła ma rewolucyjne konsekwencje dla rozumienia statusu zła – Rousseau uznaje, wbrew całej tradycji filozoficznej, że nie jest ono ani negatywne, ani sfunkcjonalizowane względem całości, lecz pozytywne, rzeczywiste. Choć w odniesieniu do całości jest ono relatywne, to w swym wymiarze moralnym, w zakreślonej przez wolność ludzką sferze „zła poszczególnego”, jest – stwierdza Rousseau w swej krytyce Leibniza – złem realnym, złem samym w sobie (LB, s. 181). Choć krytykę negatywnego rozumienia zła Rousseau kieruje wprost przeciwko stoikom, to odnosi się ona również do chrześcijańskiej teodycei: „negowanie, że zło istnieje, jest najwygodniejszym sposobem usprawiedliwienia jego autora. Stoicy ośmieszili się niegdyś łatwo” (LB, s. 181). Wskazując na destrukcyjne następstwa uznania negatywności zła, Rousseau zarzuca stoikom kwietyzm; jeśli bowiem zło jest pozorne, a wszystko jest takie, jakie powinno być, nie ma potrzeby działać i czegokolwiek zmieniać (Neiman 2002, s. 41); tymczasem krytyka społeczeństwa służy dążeniom do jego poprawy. Zło jest tworem człowieka i przezeń musi zostać zniesione. Uznawszy tę zwinioną moralnie przez człowieka pozytywność zła, Rousseau nie ucieka w manicheizm, nie głosi też, jak Bayle, Hume czy późny Wolter, że istnienie zła wyklucza możliwość jego wyjaśnienia ani tym bardziej (jak Wolmar, jedna z postaci w *Nowej Heloizie*), że istnienie zła prowadzi do negacji

„potęgi, rozumności czy dobroci Pierwszej Przyczyny” (za: Neiman 2002, s. 42). Przeciwnie: upodmiotowione i upożytywnione zło chce, na gruncie rozróżnienia „zła poszczególnego” i „dobra ogólnego”, pogodzić z istnieniem Boga. Przeciwwstawiając się tu Leibnizowi skłonniemu relatywizować zło moralne do zła metafizycznego, wybiera, formalnie rzecz biorąc, rozwiązanie przyjęte przez św. Augustyna: za zło odpowiedzialny jest człowiek, który nadużył wolności, tego największego – obok zdolność doskonalenia – daru, jako warunku, by mógł stać się bytem moralnym. Rousseau odrzuca jednak ideę grzechu pierworodnego – skażony jest gatunek, lecz nie jednostka, u której głos sumienia jest co najwyżej stłumiony, lecz nie unicestwiony. Co więcej, wyjście z natury nie jest samo w sobie złe, przeciwnie, założone było w metafizycznej dyspozycji człowieka do doskonalenia się polegającego na moralnym wymiarze uspołecznienia, tyle że w swym konkretnym przebiegu chybionego. Spotykające człowieka w jego historii zło nie jest więc przejawem kary boskiej, lecz następstwem uruchomionych przez człowieka procesów naturalno-historycznych. Jak jednak zobaczymy, perspektywa naturalistyczna wejdzie w konflikt z perspektywą moralnej odpowiedzialności za zło.

Przyznanie człowiekowi absolutnej autonomii bytowej oznacza, że historia zostaje usytuowana poza metafizycznym ładem świata – staje się ona „fragmentem rzeczywistości wyrwanym z ładu” (Baczko 1964, s. 351). Ład metafizyczny zawiera zatem „jedynie możliwość historii”, ale w swym „konkretnym, faktycznym, przebiegu [...] nie wynika [ona] z ładu”, nie bierze się zatem z porządku racji metafizyczno-moralnych, lecz wydarzeń (Baczko 1964, s. 345). Z tego względu jest procesem otwartym, nieukierunkowanym apriorycznie czy teleologicznie. To oryginalne rozwiązanie „problemu teodycei” (Cassirer 1989, s. 76), pogodzenie tezy o naturalnej dobroci człowieka z istnieniem zła (Cassirer 1998, s. 32–33), otwierało nowe perspektywy nad filozoficzną kwestią zła.

Wszelako obciążenie człowieka złem, a tym samym odciążenie Boga, ma u Rousseau swą cenę, dramatyczną, jeśli spojrzeć na nią w świetle intencji Rousseau – odbiera Mu ona moc wyjaśniania bytu ludzkiego i usuwa go z jego horyzontu; Bóg staje się zbędny, wycofuje się, otwierając drogę do pełnej autonomizacji człowieka. Myśl Rousseau pozostaje jeszcze połowiczna, ale połowiczność ta rozsadza teodyceę, oznacza bowiem rozszczępienie ładu fizycznego – staje się on, jak u Hume’a, obojętny dla istnienia ludzkiego, tak jak zło naturalne staje się obojętne moralnie (Neiman 2002, s. 39) – i ładu moralnego; ten ostatni zostaje faktycznie zakwestionowany przez istnienie zła pozbawionego w swej pozytywności wszelkiej metafizycznej racji. Rozejście się obu porządków w myśli Rousseau skutkuje więc ostatecznie rozpadem metafizycznego ładu świata, oznaczając, co podkreśla Baczko, nieusuwalny konflikt między jej porządkiem

statycznym, metafizycznym, i jej porządkiem dynamicznym; jeśli pierwszy odnosi do niezmiennego ładu świata i jego nieruchomych struktur, to drugi do zmiennego żywiołu ludzkiej historii (Baczko 1964, s. 348–349). Ład metafizyczny niewątpliwie pozwala Rousseau, sytuującemu się między deizmem a ortodoksją chrześcijańską (niekiedy jest bowiem skłonny uznać istnienie życia pozagrobowego), zachować, wbrew determinizmowi i mechanycyzmowi wielu filozofów oświeceniowych, przejętą z tradycji metafizycznej, idealistyczną koncepcję człowieka jako bytu osobowego posiadającego wolność i wolną wolę. Z tego jednak powodu pozostaje u Rousseau abstrakcyjny, traci swą siłę eksplikacyjną, gdy przychodzi mu wyjaśnić w jego kategoriach statyczny porządek stanu natury, mający stanowić ładu tego składową, a przede wszystkim, co najważniejsze, sam akt wyjścia z niego, czyli genezę historii.

Otóż stanowiąca podstawę ludzkiej wolności i odpowiedzialności moralnej wolna wola, którą Rousseau przypisuje człowiekowi, również w stanie natury, czyniąc ją wraz z sumieniem moralnym i zdolnością do doskonalenia się podstawowym atrybutem duchowym człowieka, jako „akt czysto duchowy” faktycznie w nim nie występuje, skoro Rousseau uznaje zarazem, że człowiek, w swej niewinności zatopiony w bezpośrednio istnienia naturalnego i pozbawiony samoświadomości, kieruje się instynktami (samozachowania i współczucia). W tym duchu współczucie Rousseau nazywa „czystym odruchem natury”, mocą którego „człowiek dziki [...] z braku rozumnego zastanowienia daje się zawsze porwać na oślep pierwotnemu, praludzkiemu uczuciu” (RN, s. 175), tak iż, „ograniczony do instynktu fizycznego jest niczym, jak zwierzęciem” (LO, s. 612). Mimo swej statyczności, wszakże ograniczonej, stan natury nie należy więc w pełni do ładu metafizycznego. Ale rugując faktycznie wolną wolę ze stanu natury, Rousseau nie jest w stanie wyjaśnić w kategoriach wolnej woli genezy historii, co wszak usiłuje czynić, gdy głosi, że „słabość” ludzka, czyli nieodparta skłonność do zła „[...] jest ich własnym dziełem; że swój pierwszy upadek zawdzięczają własnej woli; że wreszcie ustępując pokusom czynią to wbrew swej naturze i że dopiero z czasem pokusy owe stają się nieprzewyciężone” (E, II, s. 127). Rousseau zakłada więc, że ruch historii zainicjowały jednostki uposażone w wolną wolę i kierujące się samozachowaniem w następstwie zewnętrznych, zagrażających im wydarzeń naturalnych, na które zareagowały historiogenym wysiłkiem pracy i społecznienia. Wydarzenia te zachwiały dotychczasową równowagą między człowiekiem i naturą i zmusiły go, celem przetrwania, do aktywnego oddziaływania na nią, a zatem do stworzenia narzędzi i ich wspólnotowego użycia, które uruchomiło nieszczęsną dynamikę społecznienia (społeczny podział pracy, własność prywatna, sankcjonujący ją i oparty na panowaniu porządek praw i instytucji, wykształcenie się „miłości własnej” i „namiętności

cywilizacyjnych”). W tej perspektywie dopiero z czasem wymykający się kontroli jednostek proces historii miał je ubezwłasnowolnić, wypaczając ich jednostkową wolność.

Nieobecność w stanie natury czynnej zarówno wolnej woli, jak i warunkującej ją świadomości refleksyjnej nie pozwala zatem Rousseau wprowadzić z dynamiki wolnych wól przejścia ze stanu natury do historii. W stanie tym wolna wola jest co najwyżej latentna, tak jak zdolność doskonalenia. Aktualizujące ją wskutek przypadkowych zdarzeń naturalnych, a zatem przypadkowe wyjście ze stanu natury nie mogło być dziełem zamysłu człowieka i jego świadomego wyboru, lecz następstwem działań instynktownych, motywowanych troską jednostek o przetrwanie w obliczu „przypadkowego zbiegu kilku przyczyn zewnętrznych, które mogły się nigdy nie zjawić, a bez których człowiek na wieki pozostałby w stanie pierwotnym [...]” (RN, s. 45)<sup>16</sup>. Te ząbajające się ze sobą działania tworzą historię jako proces stopniowych, żywiołowych zmian rozciągniętych w czasie, dokonujących się niejako poza plecami jednostek, niedostrzegalnych dla nich i nieprzewidywalnych; w tym sensie Rousseau pisze o „powolnym następstwie rzeczy”, o „zdumiewającej potędze przyczyn najbardziej znikomych, jeśli tylko działają bez przerwy” (RN, s. 227, 185). Dopiero w toku usamodzielniającego się i coraz bardziej nieodwracalnego procesu historycznego wykształca się świadomość refleksyjna aktualizująca potencjalną dotąd władzę wolnej woli i wraz z nią inicjująca działania intencjonalne w ich coraz większym splocie się z naturalnymi. Wszelako w samym momencie swych narodzin wola ludzka wyobcowuje się, traci bowiem odniesienie do zagłuszonego przez chybione społecznienie sumienia i metafizycznego czy naturalnego ładu świata. Sprzężona z egoizmem miłości własnej, zyskuje sens instrumentalny, służąc sztucznym namiętnościom, jest wolą skażoną, skłoną do zła.

Wbrew deklaracjom Rousseau – „bez wątpienia nie od nas zależy nie być złym i słabym, lecz od nas zależało nie stać się takimi!” (E, II, s. 127) – jednostki nie są zatem złe na mocy swego swobodnego wyboru na samym początku historii, której bieg miałyby wyzwolić swymi wolnymi aktami – „Czynię je [zło] dlatego, że chcę je czynić” (E, II, s. 128) – lecz dopiero w następstwie swych, inicjujących jej ruch, lecz nieuświadomianych sobie przez nie działań, które zrazu były moralnie obojętne, gdyż wpływały

<sup>16</sup> Neiman, nie problematyzując kwestii, słusznie zauważa: „Nie tylko boska, ale i ludzka intencja zaczęła znikać z pola widzenia w samym momencie wyłaniania się zła. Zło wyrosło jako kolektywny proces, nie jako akt indywidualnej woli” (2002, s. 45). Twierdzenie R. Douglasa, że „genealogia zła w *Drugiej rozprawie* polega na połączeniu zarówno zewnętrznych czynników, jak i ludzkiej woli” (2010, s. 641), odnosi się raczej do procesu wychodzenia z natury, gdy człowiek zaczął nabywać już świadomość (Douglas 2010, s. 643–644), ale nie do samego jego początku.

z troski o samozachowanie, i których moralnych skutków przewidzieć nie były one w stanie. Znaturalizowanie genezy historii nie pozwala oceniać jej w kategoriach moralnych, uczynić jednostek za nią moralnie odpowiedzialnymi, uchylając tym samym stanowiący dziedzictwo augustyńskie problem – trudność – przejścia od osadzonej w porządku dobra wolnej woli do zła moralnego; w tym względzie Rousseau jest bliższy kosmologicznemu rozumieniu zła u Leibniza czy u deistów, tyle że zło to odnosi do rozrywającego statyczny ład świata, stanowiącego rezultat interakcji procesów naturalnych i zdolności doskonalenia się porządku historii. Zapośredniczone faktycznie w procesach naturalnych, przejście od człowieka niewinnego, niejako pozamoralnie dobrego do złego człowieka historii skutkuje pojawieniem się historii jako całości ponadindywidualnej, rozwijającej się żywiołowo, niejako poza plecami jednostek, i wymykającej się ich kontroli. Dopiero przy założeniu, że zło zostało zmediatyzowane przez procesy naturalne, Rousseau, próbujący usprawiedliwić naturalną „dobroć” człowieka, może powiedzieć, że „tkwiące w nich [ludziach – P.P.] zło pochodzi z zewnątrz” (LO, s. 623), że jego źródło tkwi zatem w historii i w społeczeństwie, w jego instytucjach, a nie w jednostce. Przekonanie to staje się punktem przedstawionych przez Cassirera i J. Starobinskiego trafnych interpretacji myśli Rousseau: winnym „nie jest indywidualny człowiek, lecz ludzkie społeczeństwo” (Cassirer 1989, s. 75), „człowiek stał się zły, choć nie pożądał zła [...]” (Starobinski 2000, s. 344).

Swoje pełne rozwiązanie teodycea Rousseau miała znaleźć ostatecznie w podjętych przezeń projektach przewyciężenia upadku człowieka i zła historii; polegałoby ono na moralnej odnowie człowieka poprzez przywrócenie jego naturalnej dobroci, jego cnoty, tyle że opartej już na będącej zdobyczą historii refleksji; ta refleksyjnie upodmiotowiona, świadoma samej siebie cnota ma być zasługą człowieka, nie zaś niewymagającym wysiłku darem natury; niekiedy Rousseau podkreśla, w zgodzie z eudajmonistyczną tendencją swej myśli, jej jedność z naturalnymi inklinacjami – spełnienie człowieka byłoby syntezą cnoty i natury – niekiedy zaś cnotę denaturalizuje i czyni z niej, do czego nawiąże Kant, przeciwstawiony skłonnościom naturalnym obowiązek. Niezależnie od tych wahań w myśli Rousseau występują dwie zasadnicze, sytuujące się niejako poza historią możliwości przewyciężenia zła tejże historii – indywidualistyczna i wspólnotowa. Pierwsza – do stanowiska tego skłania się m in. Starobinski – zakłada, że gatunek ludzki jest skażony złem w takim stopniu, że nie jest już zdolny do samoregeneracji moralnej, że zatem projekty wspólnotowe, przemiany społeczne nie są w stanie zmienić jednostki i przywrócić jej cnoty, którą ma odzyskać własnym indywidualnym wysiłkiem (projekt *Umowy społecznej* nie byłby reprezentatywny dla myśli Rousseau) (Starobinski 2000, s. 41–45). Zgodnie z drugą – broni jej Cassirer – przemiana

moralna jednostki stanowi przesłankę ukonstytuowania wspólnoty opartej na umowie społecznej (tak wykląda on projekt wychowania w *Emilu* [1998, s. 44–46], interpretowany na ogół w duchu eskapistycznym)<sup>17</sup>.

W myśli Rousseau zarysowuje się jeszcze jedna możliwość – zwrócił na nią uwagę Baczeko (1964, s. 348–349): przewycięzenie zła historii dokonuje się za sprawą samej historii – jej własnymi środkami – jako procesu całościowego i sensownego; otóż u Rousseau znajdują się przesłanki (trójfazowej) historiozofii Friedricha Schillera (podjętej następnie przez romantyków nadających jej sens metafizyczno-panteistyczny); zgodnie z nią zło historii (wyobcowanie jednostki z natury, ze społeczeństwa i samej siebie) ma sens w takiej mierze, w jakiej służy wykształceniu się refleksyjnej świadomości jednostki jako podstawy przyszłej syntezy łączącej naiwną przynależność do bytu z wykształconą właśnie w rezultacie alienacyjnego ruchu historii, refleksyjno-moralną autonomią jednostki. Wydaje się, że ta niedomknięta jeszcze w myśli Rousseau konstrukcja historiozoficzna stanowi najpełniejsze rozwiązanie problemu teodycei; uhistorycznia ją, przekształcając ją w unieważniającą jej statyczny ład metafizyczny, autonomizującą byt ludzki historiodyceę.

Tytułem dygresji – dziedzictwo Rousseau zmagającej się z kwestią zła historycznego i postępu moralnego podjął Kant, jego gorliwy czytelnik. Sytuując się między oświeceniową wizją linearnego, akumulacyjnego postępu historii i historiozofią trójfazową, w swych rozprawkach historiozoficznych podejmował on ich elementy (istnienie postępu cywilizacyjnego i moralnego, a zarazem konieczność zła w historii). Niewątpliwie problemy z uzgodnieniem ponadempirycznego postępu moralnego z prawno-politycznym oraz z warunkowaniem tego pierwszego przez drugi, jak również z wyprowadzeniem go z porządku natury skłoniły go do przejścia, na gruncie o tezy o radykalnym złu (*Religia w obrębie samego rozumu*), na pozycje Rousseau odczytane (w świetle *Emila*) w duchu wykładni Starobinskiego: zło wypływa z ponadindywidualnej, przejawiającej się w historii gatunkowej, „ludzkiej skłonności do zła”, którą jednostka może przewyciężyć wyłącznie swym indywidualnym wysiłkiem, mocą przemiany moralnej – „przemiany w nowego człowieka”. Uświadamiając sobie jednak, że skłonności gatunkowej do zła nie sposób – pod groźbą aporii czasowych dotyczących jej początku oraz unieważnienia wolności – wywieść, jak czyni to faktycznie Rousseau, z czynników empirycznych, Kant wyprowadza ją ze swobodnego, ponadczasowego wyboru *ja* inteligibilnego.

<sup>17</sup> „Problem teodycei jest teraz do rozwiązania za pomocą i wewnątrz państwa. Jest sprawą ludzi [...]”, (Cassirer 1998, s. 34).

Podsumowując – w myśli Rousseau teodycea popada w kryzys, podważa samą siebie i dzieje się tak za sprawą interferowania w niej dwóch przeciwstawnych, niedających się uzgodnić płaszczyzn: statycznej – metafizycznej i dynamicznej – historycznej. Z jednej strony, w nawiązaniu do Leibniza, Rousseau głosi istnienie niezmiennego, metafizycznego ładu świata i usprawiedliwia Boga poprzez uznanie zła za jego konieczną składową, nieodzowną dla funkcjonowania jego całości. Z drugiej wskazuje na historię ludzką jako z ładu tego niewywiadlną sferę zła absolutnego, gdyż moralnego, niecierpiącego z niej swych racji, niedającego się więc usprawiedliwić przez odniesienie do całości. Teza Rousseau o właściwej człowiekowi zdolności i możliwości doskonalenia napięcie między tymi płaszczyznami niewątpliwie łagodzi, wszelako go nie znosi. Możliwość ta zawarta jest w ładzie powszechnym, ale jej konkretna, manifestująca się w historii człowieka aktualizacja – już nie. Samą tę chybioną aktualizację Rousseau próbuje z kolei wyjaśnić w kategoriach augustyńskich – wolnością człowieka. Wszelako w jego myśli znajdujemy inne, podskórne, implicytne wyjaśnienie – wolność nie inicjuje historiogenego procesu wyjścia ze stanu natury, lecz raczej jest jego od razu wyobcowanym efektem, któremu należy nadać, emancypacyjnie, moralny sens. Zło nie jest zawinione do końca ani przez Boga (deizmu), choć tłumacząca to wyjście kombinacja czynników naturalnych (instynkt i przypadkowe wydarzenia przyrodnicze) oraz możliwości doskonalenia się obciąża ład, ani przez samego człowieka. Do historycznej teodycei Rousseau można więc odnieść uwagę Blumenberga wymierzoną w tezę Marquardta o autonomizacji wywiedzionej z teologicznie motywowanej teodycei (u Kanta i Fichtego). Jeśli u św. Augustyna wolność człowieka poprzedza grzech pierworodny, czyniąc go zań w pełni odpowiedzialnym, czego domaga się przecież przekształcająca teodyceę zasada autonomizacji, to na jej gruncie (tu: właśnie u Rousseau; Blumenberg przywołuje zaś „Voltaire’owską quasi-teodyceę skończonej mocy”) wolność jawi się faktycznie jedynie jako idea, która w toku historii ma zostać dopiero urzeczywistniona; usprawiedliwiony zostaje więc nie świat stworzony, lecz ten, który „stworzyć dopiero należy”, toteż „ludzkość jako podmiot historiozoficzny [...] nie ponosi jeszcze w sposób ciągły tej winy, którą jej przypisać należałoby [...]. Pytanie, kto ma tu ponosić winę, traci wyrazistość i znaczenie w obliczu pytania o moc. Gdzie nic nie można, nie można także zawinąć” (Blumenberg 2019, s. 74). Bóg w tej konstrukcji – a ma ona swe źródło w teodycei Leibniza, nie zaś w teodycei teologicznej (nowożytna teodycea jest «pośrednią» reprezentacją interesów człowieka”, nie zaś „«pośrednią» reprezentacją interesów teologicznych”) (Blumenberg 2019, s. 75) – nie jest dość wszechmocny i spolegliwy, by swym obciążającym człowieka gestem zapewnić mu absolutną odpowiedzialność. Historiozofia nie może zatem pełnić funkcji



przypisanej teodycei teologicznej; autonomizacja nie wywodzi się z niej, lecz, larwalnie, z kosmologicznej, odpowiadającej nowożytnemu przyrodoznawstwu teodycei. Dobrze to pokazuje właśnie teodycea Rousseau: tam, gdzie jest on zależny od tradycji augustyńskiej, historii wyjaśnić nie potrafi, wyjaśnia ją zaś tam, choć mimowolnie, niejako wbrew samemu sobie, gdzie nawiązuje do kosmologicznej teodycei Leibniza i deistów, gdzie zatem unaturalnia zło, czyni to wszelako w wyrwanym ze statycznego ładu, unieważniającym go i otwierającym człowieka na niepewne i nieznane uczasowionym porządku historii.

## Wykaz skrótów dzieł Rousseau

- E – *Emil* (1955), t. 2, Ossolineum, Wrocław.
- LB – *Lettre à Monsieur Philopolis* (List do Bonneta) (1782), [w:] J.-J. Rousseau, *Collection complète des oeuvres*, Genève (du Peyrou/Moultou édition), vol. 1. Wersja elektroniczna, 7.10.2012, stały link: <https://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0003.pdf> (dostęp 3.09.2020).
- LAB – *List do arcybiskupa de Beaumont* (1966), [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz inne pisma*, PWN, Warszawa.
- LM – *Listy moralne* (1966), [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz inne pisma*, PWN, Warszawa.
- LO – *List do Woltera o Opatrzności* (1966), [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz inne pisma*, PWN, Warszawa.
- RN – *Rozprawa o nierówności* (1956), [w:] J.-J. Rousseau *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa.
- Po skrócie podajemy stronę, ewentualnie poprzedzoną tomem (cyfra rzymska).

373

## Bibliografia

- Baczko B. (1964), *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa.
- Blumenberg H. (2019), *Prawowitość epoki nowożytnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Cassirer E. (1989), *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, P. Gay (red.), Yale University Press, New Haven–London.
- Cassirer E. (1998), *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, Dinter, Köln.
- Cassirer E. (2008), *Rousseau, Kant, Goethe*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Douglas R. (2010), *Free Will and The Problem of Evil: Reconciling Rousseau's Divided Thought*, „History of Political Thought” 4, 31, s. 639–655.
- Geyer C.-F. (1982), *Das Jahrhundert der Theodizee*, „Kant Studien” 73, s. 393–405.
- Kant I. (2007), *Religia w obrębie samego rozumu*, Domini, Kraków.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Marquardt O. (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Marquard O. (1994), *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] idem, *Apologia przypadkowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 8–30.
- Neiman S. (2002), *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Oxford.
- Popkin R.H. (1967), *Manicheism in the Enlightenment*, [w:] K. Wolff, B. Moore, Jr. (red.), *From the Critical Spirit*, Beacon Press, Boston, s. 31–54.
- Starobinski J. (2000), *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Vyvenberg H. (1958), *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Wolter (Voltaire) F.-M.A. (1979), *Poemat o zniszczeniu Lizbony*, „Literatura na Świecie” 4(96), s. 324–333.

**Streszczenie:** *Jean-Jacques Rousseau i kryzys teodycei*

Celem artykułu jest ukazanie kryzysu teodycei w myśli J.-J. Rousseau jako źródła narodzin nowożytnej idei historii; historii i jej zła nie sposób już wyjaśnić w kategoriach teodycei, aczkolwiek u Rousseau historia przynosi jej rozwiązanie, które zarazem ją znosi. W dalszej części analizowane są problemy i trudności związane z ideą historii u Rousseau, a także zostaje przedstawiona próba zweryfikowania tezy O. Marquardta o autonomizacji (człowieka i historii) w świetle koncepcji H. Blumenberga.

**Słowa kluczowe:** Rousseau, teodycea, historia, zło

**Summary:** *Jean-Jacques Rousseau and the Crisis of Theodicy*

The aim of the article is to present the crisis of theodicy as a source of the birth of the modern idea of history; history and its evil cannot be explained through the categories of theodicy, although in Rousseau, history offers a solution, which at the same time it negates. Later the text analyses the problems and difficulties associated with the idea of history in Rousseau, as well as presenting an attempt to verify O. Marquardt's thesis relating to autonomisation (of man and history) in the light of H. Blumenberg's conception.

**Keywords:** Rousseau, theodicy, history, evil