

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

---

## Od religijności ewangelicznej do religijności obywatelskiej. Antynomie koncepcji religijności w filozofii Jean-Jacques'a Rousseau

**Abstract.** *This article analyzes the philosophy of religion and the social philosophy of the French philosopher Jean-Jacques Rousseau. The proposed thesis is that Rousseau has created two different secular concepts of religion. These are evangelical religion and religiosity Citizens. The first type is subjective and individual religiosity, with a tendency toward being emotional and non-dogmatic. The second type of religiosity is associated with the construction of a new society based on the general will. While the first type of religiosity is a relatively tolerant kind of religiosity, the second type is more authoritarian and is associated primarily with a proper relationship with the state. Rousseau's philosophy is therefore thought to contain deep paradoxes, as it is difficult to reconcile these two types of religion.*

**Keywords:** *Rousseau, evangelical religion, civil religion, secularization*

### 1. Ambiwalencje filozofii społecznej

**W** filozofii społecznej Jean-Jacques'a Rousseau (1712–1778) głównym wątkiem jest wolność jednostki<sup>1</sup>. Podstawowe przekonanie filozofa to teza, iż „czło-

---

<sup>1</sup> Fragmenty niniejszego artykułu pochodzą z pracy doktorskiej mojego autorstwa pt. *Procesy sekularyzacji a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*. Praca została obroniona w czerwcu 2013 r. na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Obecnie jest przygotowywana do wydania w Wydawnictwie Naukowym Wydziału Nauk Społecznych UAM.

wiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach”<sup>2</sup>. Ta myśl tworzy ambiwalentną postawę intelektualną Rousseau.

Wolność ludzi maleje wraz z odejściem od zmitologizowanego stanu natury, który jest tu przedmiotem afirmacji, jako najszcześniejszy dla człowieka. W stanie natury człowiek nie doświadczał bowiem niepokojów egzystencjalnych<sup>3</sup>. Żyjąc samym instynktem i nie będąc nikomu poddanym, człowiek był wówczas najszcześniejszy. Wszystko się zmieniło wraz z wprowadzeniem własności, a co za tym idzie pewnej stratyfikacji społecznej. Uspołecznienie to powoduje, że człowiek staje się lękliwy, zniewieściał i słaby<sup>4</sup>. Wolność człowieka zmniejsza się podczas rozwoju cywilizacji i kultury<sup>5</sup>. Rousseau stwierdza stanowczo, iż zło moralne rozwija się wraz z rozwojem sztuk i nauk, a cała cywilizacja pozbawia człowieka cnót. Można więc zaliczyć poglądy Rousseau do pesymizmu historiozoficznego – nurtu, zgodnie z którym wraz z upływem dziejów sytuacja człowieka i społeczeństwa jest coraz gorsza<sup>6</sup>.

Wolność człowieka ograniczają nowożytne despotyczne ustroje polityczne. Rousseau jawi się tu jako przeciwnik tyranii, która jednostkę zniewala<sup>7</sup>. Jednocześnie proponuje, aby w ramach hipotetycznej umowy społecznej<sup>8</sup> pogodzić jednostkową wolę z powszechną wolą. Wymaga to jednak silnego i zdecydowanego rządu<sup>9</sup>. Tworzy to jednocześnie pewne elementy antydemokratyczne w społecznych przekonaniach Rousseau, gdyż w takiej sytuacji potrzebny jest jeden oświecony prawodawca<sup>10</sup>. Jest to jednak kwestia sporna, gdyż poglądy Rousseau zawierają takie elementy, ze względu na które można go zaliczyć do zwolenników radykalnej demokracji bezpośredniej bez przedstawicieli, na wzór grecki<sup>11</sup>. Przed zarzutami o antycypację totalitarnej, jakobińskiej fazy Rewolucji broni autora Marcin Król<sup>12</sup>.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Antyk, Kęty 2007, s. 11.

<sup>3</sup> J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, ss. 169–170 i 200.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>5</sup> L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2010, s. 568.

<sup>6</sup> A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 53.

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 70.

<sup>8</sup> „Znaleźć formę zrzeczenia, która by broniła i chroniła całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio. Oto jest problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna”. Ibidem, s. 19.

<sup>9</sup> L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii...*, s. 585.

<sup>10</sup> D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni: od Sokratesa do współczesności*, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 328. Na akcenty antydemokratyczne zwracali też uwagę francuscy liberałowie, którzy byli oburzeni niektórymi treściami *Umowy społecznej*. Zob. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 19 (28. przyp. tłumacza A. Peratiakiewicza).

<sup>11</sup> A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, s. 55.

<sup>12</sup> M. Król, *Filozofia polityczna, Znak*, Kraków 2008, s. 264.

W pismach Rousseau z pewnością są obecne wątki autokratyczne, pojawia się możliwość zastosowania przymusu woli powszechnej wobec woli jednostek<sup>13</sup>. Rousseau jednocześnie przyjmował, iż forma rządów musi być dostosowana do danego kraju. Innymi słowy, nie ma jedynej słusznej formy rządów<sup>14</sup>.

Myśl filozofa otwierała drogę wydarzeniom nadchodzącej Rewolucji Francuskiej, która miała silny wpływ na procesy sekularyzacji oraz relacje między państwem a Kościołem<sup>15</sup>. Zdaniem Johna Rawlsa Rousseau reprezentował pokolenie, które odrzuciło stary porządek i przygotowywało Rewolucję<sup>16</sup>. Podobnie twierdzi Pierre Manent, pisząc, iż:

[...] nie jest absurdalne mniemanie Robespiera, iż zrealizował on ideę Rousseau [...] Rewolucja francuska w samym swoim przebiegu będzie posłuszna rytmowi myśli Rousseau. Wybuchnie ona w roku 1789 z zamiarem stworzenia wreszcie adekwatnej ochrony bezpieczeństwa i własności jednostek; zwróci się ona w roku 1793 przeciw owemu niebezpieczeństwu i owej własności po to, aby uzyskać absolutną jedność nowej wspólnoty politycznej; dziewiątego Termidora zarzuci ona ten zamiar skierowany „przeciw naturze” i podważający jej własne podstawy, i pogodzi się z własnością oraz nierównością<sup>17</sup>.

Filozofia Rousseau jest zatem myślą inspirującą procesy sekularyzacji, przygotowuje grunt pod rewolucyjne wydarzenia we Francji po 1789 r. i tym samym zmianę pozycji religii w życiu publicznym tego państwa, a w dalszej perspektywie – całego kontynentu.

Myśl Rousseau stanowi zatem ważne ogniwo w rozwoju nowożytnej filozofii. Należy ją jednak rozpatrywać na różnych poziomach interpretacyjnych. Chociaż w sposób zasadniczy wyprzedziła wydarzenia francuskiej Rewolucji, dekonstruując ówczesne elementy systemu feudalnego<sup>18</sup>, to jednak nie reprezentowała w sposób typowy idei Oświecenia. Wielu badaczy zalicza dorobek Rousseau do wręcz konserwatywnego, a nie oświeceniowego dziedzictwa<sup>19</sup>. Inni, jak Władysław Tatarkiewicz, widzą w nim prekursora sił, które wyzwoliły romantyzm<sup>20</sup>. Można zgodzić

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Ekonomia polityczna*, w: idem, *Trzy rozprawy...*, ss. 293–295.

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 63. Co ciekawe, oznaką dobrego rządu jest dla Rousseau jego dbałość o systematyczny przyrost demograficzny i zaludnienie państwa. Ibidem, s. 68.

<sup>15</sup> W toku Rewolucji wprowadzono m.in.: wybieralność księży przez zgromadzenia wyborcze, ograniczenie przywilejów fiskalnych Kościoła, ograniczenie własności ziemskiej Kościoła. Zob. R. Price, *Historia Francji*, Poznań 2001, ss. 117–122.

<sup>16</sup> J. Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 269.

<sup>17</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994, s. 113 i 117.

<sup>18</sup> R. A. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa*, Zakamycze, Kraków 2000, s. 266.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Wykłady z historii...*, s. 271.

<sup>20</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 154.

się z opinią, że Rousseau wyrastał ponad epokę Oświecenia<sup>21</sup>. Świadczy o tym również to, iż część dzieł autora spotykała się jeszcze za jego życia z olbrzymimi kontrowersjami, a nawet potępieniem przez parlament paryski<sup>22</sup>.

## 2. Koncepcja subiektywnej religijności ewangelicznej

W pismach Jean-Jacques'a Rousseau religia jest obecna w wielu fragmentach i rozdziałach twórczości. Z pewnością nie bagatelizował on kwestii religijnych w teraźniejszym i przyszłym społeczeństwie. Jego stanowisko nie było jednak standardowe dla myślicieli czasów Oświecenia.

Stanowisko Rousseau wobec religii nosi znamiona postawy antyintelektualnej i fideistycznej. Polemizując z polskim królem Stanisławem Leszczyńskim<sup>23</sup>, Rousseau krytykuje tradycję scholastyczną oraz zracjonalizowaną postać dogmatyki chrześcijańskiej. Uważa, że wprowadzenie tradycji filozoficznej do religii (zaadaptowanie części filozofii antycznej przez Ojców Kościoła oraz filozofów średniowiecznych<sup>24</sup>) było wielkim błędem, które zepsuło religię. Przedstawia również tezę o złym wpływie kultury na religię:

[...] dzisiaj nauki są w rozkwicie, literatura i sztuki w pełnym blasku: jakąż to korzyść wynikła z nich dla religii? Zapytajmy o to tych niezliczonych filozofów, których całą ambicją jest nie mieć religii w ogóle. Naszych księzek teologicznych biblioteki już pomieścić nie mogą; od kazuistów się roi. Niegdyś mieliśmy świętych, nie kazuistów. Wiedza szerzy się, a wiara zanika, każdy chce być nauczycielem moralności, nikt jej nie chce się uczyć, wszyscyśmy się stali teologami, a przestali być chrześcijanami<sup>25</sup>.

Tak więc dla szwajcarskiego filozofa teologia w jej racjonalnej postaci nie ma już wiele wspólnego z prawdziwym, ewangelicznym chrześcijaństwem.

Poglądy Rousseau dotyczące religii są zabarwione elementami pietystyczno-protestanckimi. Zdaniem Bronisława Baczki: „Jan Jakub, jako obywatel Genewy, poczuwa się do obowiązku ponownej konwersji na protestantyzm – tym bardziej, że protestantyzm, w jego interpretacji, jest spośród religii pozytywnych najbardziej zbliżony do religii naturalnej”<sup>26</sup>. Dwie konwersje osobiste w życiu Rousseau –

<sup>21</sup> Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 148.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>23</sup> Stanisław Leszczyński krytykował zwłaszcza tezy z *Rozprawy o naukach i sztukach* Rousseau. Zaniepokoiło go szczególnie podważanie znaczenia religii: „I o tej to właśnie religii mistrz z Genewy rodem będzie nas uczył, że zepsuciu naszych obyczajów ona jest winna!” S. Leszczyński, *Odpowiedź króla polskiego*, w: J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy...*, s. 57.

<sup>24</sup> Zob. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna, Antyk*, Kęty 1999, ss. 5–30.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Odpowiedź królowi polskiemu* w: idem, *Trzy rozprawy...*, ss. 90–91.

<sup>26</sup> B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 440. Zdaniem Baczki: „deistyczna koncepcja Boga pełniła historyczne funkcje emancypacji postaw praktycznych jednostki od wartości religijnych i ograniczeń konfesjonalnych; russowska

z protestantyzmu, w którym się wychował, na katolicyzm i później z powrotem na protestantyzm, świadczyły o jego peregrynacjach intelektualnych i licznych wahaniach.

Można zauważyć w twórczości Rousseau skłonność do subiektywizacji religijności, przeżywania jej w sposób zindywidualizowany i wyabstrahowany od przyjętych zewnętrznie sposobów praktykowania religijności. Tego typu koncepcje religijności są zanalizowane w religioznawstwie współczesnym – chodzi tu o prywatyzację religii, a także jej odkościelnienie<sup>27</sup>. Rousseau jawi się tu jako prekursor tego typu religijności.

Należy podkreślić odmienność jego sposobu przedstawiania religii i religijności od koncepcji bardziej reprezentatywnych klasyków Oświecenia, np. Woltera. Z tym wpływowym francuskim filozofem i literatem Rousseau wszedł zresztą w polemikę intelektualną. Nie zgadzał się z jego krytyką providencjalizmu (obecności Opatrzności w świecie), a szczególnie z Wolterowskim uwypukleniem istnienia zła w świecie<sup>28</sup>. Rousseau, chociaż krytykował tradycyjną dogmatyczną religię, był przywiązany do idei nieśmiertelności duszy, jak i do optymistycznej wykładni w kwestii braku realnego zła w świecie<sup>29</sup>. Jest to zgodne z jego wcześniej przedstawionymi poglądami, albowiem człowiek i natura są, według Rousseau, ze swej istoty dobre. Człowiek psuje się moralnie dopiero, gdy odchodzi od dobrej natury do deprawującej go cywilizacji i kultury (a także gdy dochodzi do zinstytucjonalizowanej postaci religii).

Rousseau odrzuca dogmat o grzechu pierworodnym<sup>30</sup>. Pisze: „i dlaczegóż to mielibyśmy Bogu przypisywać niesprawiedliwość, uznając się za grzesznych i godnych kary na skutek występności naszej w chwili urodzenia, podczas gdy nasz praojciec był grzeszny i został ukarany nie za to przecież?”<sup>31</sup> Założenie an-

---

koncepcja Boga stwarzała możliwości wyrażania w przeżyciu religijnym antynomii społecznych i moralnych świata, w którym Bóg już umierał, świata zlaicyzowanej już autonomicznej osobowości”. Ibidem, s. 447.

<sup>27</sup> Por. T. Luckman, *Niewidzialna religia: problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005.

<sup>28</sup> Chodzi o trzęsienie w Lizbonie z 1755 r., które zainspirowało Woltera do napisania satyrycznego tekstu wyśmiewającego optymizm tkwiący w poglądach o miłosiernym Bogu ingerującym w świat. Wolter, *Kandyd czyli Optymizm*, RTW, Kraków 1997.

<sup>29</sup> J.-J. Rousseau, *List do Wóltera o Opatrzności*, w: idem, *Umowa społeczna i inne pisma*, PWN, Warszawa 1966, ss. 543–544.

<sup>30</sup> „Grzech pierworodny oznacza ten stan, w którym rodzą się wszyscy ludzie w tym sensie, że a) został on spowodowany przez pierwszy grzech »Adama«, b) każdego indywidualnego człowieka stawia przed Bogiem w sytuacji określonej przez brak zbawienia i dotyczącej jego wnętrza [...]. Grzech pierworodny oznacza zatem tę negatywną jakość ludzkiego doświadczenia egzystencji, którą należy odnieść do ludzkiej wspólnoty [...]”. K. Rahner, H. Vorgimler, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 134.

<sup>31</sup> J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa de Beaumont*, w: idem, *Umowa społeczna...*, s. 616.

tropologiczne o człowieku jako istocie z natury dobrej jest tu zatem podtrzymane i kontynuowane<sup>32</sup>. Wynika to z wcześniejszej wypowiedzi:

Podstawową zasadą wszelkiej moralności, zasadą, którą przyjąłem za punkt wyjścia rozważań we wszystkich moich pismach [...] z całą jasnością, na jaką mnie stać, jest następująca: człowiek jest istotą z natury dobrą, miłującą sprawiedliwość i ład, nie zna pierwotnego zepsucia ludzkie serce, a pierwsze odruchy naturalne zawsze są prawe<sup>33</sup>.

Ta naczelna zasada moralna, która wypełnia twórczość Rousseau, jest nowością w sekularnym rozwoju dotychczasowej filozofii.

Teza o pozytywności antropologicznej człowieka ma duże znaczenie dla procesów sekularyzacji. Gdy powszechnie akceptowalna stała się myśl, że człowiek jest z natury dobry, otwarta została brama do obalenia starego ustroju, który opierał się ideowo na przeciwnej tezie (człowiek jest z natury skażony grzechem, potrzebna jest hierarchia społeczna i stała protekcja ze strony monarchy z Bożej łaski, który utrzyma w ryzach społeczeństwo). Wszelkie ziemskie i świeckie utopie społeczne opierają się również przeważnie na tezie, iż człowiek jest dobry i można mu maksymalnie zaufać w budowie nowych, zreformowanych stosunków społecznych<sup>34</sup>.

Rousseau jest głęboko przeciwny wszelkim poglądom wywodzącym się genetycznie z gnostycyzmu, przekonaniom o pierwotnym skażeniu lub zepsuciu człowieka i natury. W swojej wizji religijności znajduje jednak miejsce na przyjęcie tez o istnieniu Boga oraz nieśmiertelności duszy. Jeden z badaczy zauważył pewne podobieństwa między filozofią Rousseau a platonizmem:

W wymiarze metafizycznym platonizmu, Rousseau wyraźnie wierzył w istnienie istoty niematerialnej. Dla niego dusza była jednym z przykładów. Podobnie istnieje idea sprawiedliwości, która jest niezależna od wszelkich ludzkich konwencji. Ontologicznie idea samego wymiaru sprawiedliwości jest uniwersalna i wieczna<sup>35</sup>.

Pokazuje to pewne ambiwalencje myśli Rousseau, który pomimo partycypacji w nurcie myśli sekularnej, był jednocześnie wewnętrznie przywiązany do idei transcendencji.

<sup>32</sup> J. Rawls również zauważa, że doktryna o naturalnej dobroci ludzkiej natury, odrzucająca spuściznę Augustiańskiego chrześcijaństwa, to główny element myśli społecznej Rousseau. J. Rawls, *Wykłady z historii...*, ss. 284–289. Z kolei Andrzej Szahaj i Marek. N. Jakubowski nazywają ten punkt filozofii Rousseau „optymizmem antropologicznym”, w: A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, s. 52.

<sup>33</sup> J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa*, ss. 610–611.

<sup>34</sup> Zob. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Znak, Kraków 2006, ss. 209–221.

<sup>35</sup> D.L. Williams, *Rousseau's Platonic Enlightenment*, Pennsylvania 2007, s. XXV (tłum. wł.).

### 3. Filozofia wychowania Jean-Jacques'a Rousseau

Rousseau jest znany również jako filozof wychowania. Niektórzy historycy wychowania nazywają go „odkrywcą dziecka”<sup>36</sup>. Sformułował takie zasady pedagogiczne, jak wychowanie negatywne<sup>37</sup> (nie należy chronić dziecka, dziecko powinno ponosić skutki swoich czynów) i wychowanie progresywne (psychika dziecka jest różna od psychiki osoby dorosłej, dziecko przechodzi przez różne etapy rozwoju psychicznego i należy je traktować odrębnie)<sup>38</sup>. Szczegółowe wskazówki i przykłady przytacza Rousseau w *Emilu*.

W kontekście koncepcji religijności autora warto zwrócić uwagę, że z dużym dystansem odnosi się on do wychowania religijnego, obejmującego dzieci. Uważa, iż dziecko nie powinno stykać się, poprzez chociażby katechetykę, z ideami religijnymi, gdyż umysł dziecka postrzega rzeczywistość na tyle sensualnie, że nie jest w stanie pojąć spraw tak abstrakcyjnych i metafizycznych, np. idei Boga. Rousseau zaleca pierwsze zetknięcie młodzieńca z religią nie wcześniej niż w piętnastym roku życia, a w niektórych przypadkach jeszcze później:

[...] wykazałem, że wychowanie, które Ty nazywasz najzdrowszym [tj. de Beaumont, arcybiskup Paryża w latach 1746–1781 – J.I.], jest właśnie najbardziej niedorzeczne; że wychowanie, które Ty nazywasz najcnotliwszym, wpaja dzieciom wszelkie występki. Wykazałem, że chwała królestwa niebieskiego mniej je nęci niż kawałek cukru i że znacznie bardziej boją się nudy niesporów niż ognia piekielnego; wykazałem, że wybryki młodości, których nie udaje się powściągnąć za pomocą tych środków, są właśnie ich rezultatem<sup>39</sup>.

Rousseau proponuje świeckie wychowanie, które miałyby obejmować wszystkie etapy rozwoju dziecka. Dopiero w młodzieńczym wieku wychowanek mógłby się zetknąć z ideami religijnymi, ale i wówczas przy założeniu wolności wyboru religii. Jest to też stała wątpliwość Rousseau: w obliczu wielości religii, która z nich zawiera pełną prawdę?<sup>40</sup> Jak pisał:

<sup>36</sup> Cz. Kupisiewicz, *Z dziejów teorii i praktyki wychowania*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2012, s. 149.

<sup>37</sup> „Wychowaniem negatywnym nazywam takie wychowanie, które dąży do ulepszenia naszych organów, narzędzi naszej wiedzy, zanim ową wiedzę otrzymamy, i które przygotowuje do myślenia poprzez kształcenie zmysłów [...]. Nie wpaja ono cnót, ale zapobiega występkom; nie uczy prawdy, ale chroni od błędów, wytwarza w dziecku skłonność do tego wszystkiego, co może je przywieść do prawdy”. J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa...*, s. 624.

<sup>38</sup> Cz. Kupisiewicz, *Z dziejów teorii...*, s. 151.

<sup>39</sup> J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa...*, ss. 620–621.

<sup>40</sup> „W żadnym kraju nie brakuje ludzi rozsądnych, ludzi dobrej wiary, uczciwych ludzi, przyjaciół prawdy, którzy, by ją wyznawać, wszędzie jej szukają. A jednak każdy znajduje prawdę tylko w swym wyznaniu i uważa za absurd prawdy innych religii! Znaczy to, że albo obce wyznania nie są tak dziwaczne jak się nam wydają, albo prawda, którą widzimy w naszej

[...] my, nie chcący uczyć Emila niczego, czego nie mógłby się nauczyć sam w każdym kraju – w jakiejż wychowamy go religii? Do jakiej sekty włączymy człowieka natury? Odpowiedź jest, jak sądzę, bardzo prosta: nie włączymy go ani do takiej, ani do innej, ale uczynimy go zdolnym do wybrania tej, do której doprowadzi go własny rozsądek, najlepiej użyty<sup>41</sup>.

Rousseau umacnia więc tym samym niekonfesyjny i kosmopolityczny charakter religii, tak charakterystyczny dla epoki Oświecenia.

We wcześniejszej filozofii nie było tego typu propozycji ani przełożenia refleksji filozoficznej na praktykę edukacyjną i pedagogiczną (wyłączywszy myśl Johna Locke'a<sup>42</sup>). W dotychczas analizowanej filozofii sekularnej rozważano przede wszystkim relacje pomiędzy świecką władzą a religią oraz różne argumenty na rzecz uprawomocnienia tej pierwszej. Tymczasem Rousseau zauważa również płaszczyznę społeczną, związaną z wychowaniem – jej wpływ na procesy sekularyzacji, szczególnie we współczesnej Republice Francuskiej, przywiązanej do świeckiej edukacji, jest przemożny.

#### 4. Ambivalencje wokół koncepcji religijności subiektywnej

Rousseau krytykował w różnych miejscach swoich pism religijność instytucjonalną, będąc jednocześnie zwolennikiem „czystej” religijności ewangelicznej. Prawdziwa religijność miałaby polegać na uczynkach i praktycznych działaniach, a religijność kultowa jest w tym ujęciu drugorzędna albo wręcz niepotrzebna. Szwajcarski filozof krytycznie odnosi się do dotychczas istniejących religii, z których większość oceniał negatywnie – jako instytucje, które potęgowały konflikt w świecie społecznym. W tak zrekonstruowanej filozofii Rousseau bliska kulturze Oświecenia jest jego niechęć do fanatyzmu oraz nietolerancji:

[...] wolność zaś woli chronić w równym stopniu, co wolność umysłu; żyję w bojaźni bożej, nie bojąc się piekła, a w dociekaniach nad sprawami religii posługuję się rozumem, nie będąc jednak libertynem, nietolerancji zaś nienawidzę bardziej niż wolno-myślicielstwa<sup>43</sup>.

Zindywidualizowana postawa religijna Rousseau jest tu bardzo dobrze widoczna. Religijność Rousseau jest zdystansowana wobec nadmiernego intelektualizmu klasycznej metafizyki, a w szczególności wobec zracjonalizowanych społecznie postaci religii, przedkładając nad nie uczuciowe przeżywanie świata. Pisze on często o konieczności prostoty serca, wspomina także, iż „prawie serce jest główną

własnej religii, nie jest absolutna”. J.-J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. II, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 142.

<sup>41</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. II, s. 79.

<sup>42</sup> J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, Żak, Warszawa 2002.

<sup>43</sup> J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa...*, s. 600.

świątynią Boga<sup>44</sup>. Uznaje świętość i majestat Ewangelii, jednocześnie odmawia jej statusu szczególnej księgi, niosącej za sobą prawdziwe Objawienie Boże. Stosuje argument, że człowiek natury – analfabeta, albo autochton nieznający europejskiej cywilizacji może być równie religijny lub bardziej religijny od oświeconego Europejczyka-chrześcijanina. Samotny tubylec na bezludnej wyspie również mógłby, zdaniem Rousseau, poznać Boga. Myśl Rousseau jest pewną redukcją religii do jej funkcji moralnej – religia jawi się w tym ujęciu bardziej jako etyka niż kultowy sposób czczenia transcendencji. Afirmuje się tu także religię, w jej postaci naturalnej, zredukowaną do bardzo niewielu tez i przekonań (takich jak nieśmiertelność duszy czy istnienie Boga) oraz pozbawioną warstwy kultowej i liturgicznej. Jest to propozycja pewnej religii antropocentrycznej. Jak zauważa Bronisław Baczeko:

Jest to propozycja pewnej religii antropocentrycznej. Bronisław Baczeko uważał, że Rousseau był myślicielem laickim, sprzyjającym interioryzacji problematyki religijnej. Interioryzacja religii oznaczałaby inaczej subiektywizację i indywidualizację religijności<sup>45</sup>. Interioryzacja religii oznacza inaczej subiektywizację i indywidualizację religijności.

Oprócz swojej propozycji wewnętrznej religijności szwajcarski filozof analizował miejsce religii w państwie i społeczeństwie. Wyróżnił w *Umowie społecznej* trzy typy religii: religię człowieka, religię obywatela i religię księży. Religię księży apodyktycznie odrzuca jako antyspołeczną, gdyż nakazuje posłuszeństwo dwóm różnym władzom, stawiając w konflikcie postawy bycia pobożnym oraz bycia obywatelem<sup>46</sup>.

Typ religii związany z religią człowieka oznacza omawianą wyżej religijność ewangeliczną, niezwiązaną z żadnym Kościołem. Co ciekawe, Rousseau, pomimo wcześniejszych pochwał tego typu religijności w innym miejscu *Umowy* wyraża się krytycznie o bezinstytucjonalnej religijności. Twierdzi bowiem: „lecz religia ta, nie będąc w żadnym szczególnym stosunku z organizmem politycznym, pozostawia prawom tę jedyną siłę, którą one czerpią same z siebie, i nie dodaje żadnej innej, w wyniku czego jeden z wielkich łączników wybranych społeczeństw pozostaje bez działania. Nie tylko nie przywiązuje serc obywateli do państwa, lecz odrywa je od wszystkich rzeczy ziemskich. Nie znam niczego bardziej przeciwnego duchowi społecznemu<sup>47</sup>. Rousseau pomimo wcześniej wielokrotnie deklarowanych tez o wolności człowieka, jaka przysługuje każdemu człowiekowi, stwierdza w tym miejscu, że są pewne granice swobody wybierania religii i konfesji. Jest to paradoksalny moment w rozważaniach o religii w filozofii Rousseau. Szwajcarski myśliciel dochodzi do konstatacji, iż nie jest obojętne, jaka religia dominuje w danym państwie. Wyznawcy danej religii nie mogą być lojalni najpierw wobec

<sup>44</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. II, s. 155.

<sup>45</sup> B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 429.

<sup>46</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 102.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 103.

religijnej instancji (np. papieża), a później państwowej, jak w przypadku rzymskiego katolicyzmu – tę możliwość Rousseau z góry odrzuca. Jednak nie może to być też religia, która będąc formalnie podporządkowana świeckiej władzy, wycofuje się zupełnie ze swoich powinności względem państwa, uciekając w eskapistycznie zdefiniowaną religijność.

## 5. Koncepcja zinstytucjonalizowanej religii obywatelskiej

Rousseau postuluje zatem utworzenie swoistej religii obywatelskiej czy też religii społecznej. W końcowych rozważaniach *Umowy społecznej* stwierdza:

[...] istnieje więc czysto społeczne wyznanie wiary, którego artykuły zwierzchnik ma prawo określić, nie jako właściwe dogmaty religijne, lecz jako przekonania społeczne, bez których nie można być dobrym obywatelem i wiernym poddanym. Nie mogą nikogo zmusić do wierzenia w nie, może wypędzić z państwa każdego niewierzącego; może go wygnąć nie jako bezbożnego, lecz jako nieuspołecznionego, niezdolnego do szczerzego ukochania ustaw, sprawiedliwości i do poświęcenia w razie potrzeby swego życia obowiązkowi<sup>48</sup>.

Filozof godzi w tym miejscu wolność jednostki z koniecznością ustanowienia jednej wspólnej, obywatelskiej religii dla zjednoczonego państwa pod władzą zwierzchnika. Wolno nie przyjąć owej religii, lecz wówczas następuje automatyczne wykluczenie ze wspólnoty. Dzieje się tak, ponieważ w myśli Rousseau ześwieczona religia nie pełni już w pierwszej kolejności roli kultu Boga (czcić Boga można nadal w swoim sercu), lecz przede wszystkim rolę więziotwórczą i integracyjną. Religia jest zatem aksjologicznym ogniwem scalającym nowo utworzone społeczeństwo obywatelskie. Możliwa jest pewna ograniczona tolerancja wobec innych mniejszościowych wyznań, podporządkowanych temu samemu państwu, lecz Rousseau nie pochwała w tym miejscu szczególnie pluralizmu religijnego w państwie – potrzebna jest jedna, silna i dominująca religia obywatelska.

W ramach owego kultu publicznego, propaństwowego Rousseau dopuszczał wiele różnych rozwiązań:

[...] każdą religię uważam za instytucję zbawienia, co w każdym kraju przyjmuje jednolitą formę kultu publicznego; formę swoistą, zależną od klimatu, systemu rządów, ducha danego narodu czy jakiś innych przyczyn lokalnych, które według czasu i miejsca kształtują te lub inną religię<sup>49</sup>.

W kwestiach dogmatycznych Rousseau zachowuje otwartość. Żadna religia nie ma, jego zdaniem, monopolu na rozwiązanie problemów soteriologicznych.

<sup>48</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 105.

<sup>49</sup> J.-J. Rousseau, *Emil...*, t. II, s. 151.

W istocie przez tezy autora konkluzywnie przewija się myśl, iż wszystkie religie są sobie równe<sup>50</sup>.

Tolerancja autora kończy się, jeśli chodzi o stosunek religii do państwa – religia, która ma znamiona antypaństwowej, powinna natychmiast być wykluczona, razem z jej wyznawcami usunięta ze społeczeństwa<sup>51</sup>. Rousseau zastrzega także, że do roli świeckiego władcy-zwierzchnika należy zadanie niewprowadzania obcych religii na teren jego państwa. Stanowisko filozofa jest specyficzne – uznaje on na swój sposób tradycję, religie już zastane, które przynajmniej od kilku stuleci rezydują na terenie danego państwa. Wolno im dalej pozostawać na terenie zreformowanego, w duchu *Umowy społecznej*, państwa, o ile oczywiście wykazują one postawę propaństwową.

W ten sposób autor argumentuje, że niesłusznie wygnano hugenotów z państwa francuskiego na mocy zarządzenia Ludwika XIV i odwołania edyktu nantejskiego w 1685 r.<sup>52</sup> Hugenoci bowiem, choć byli mniejszościowym wyznaniem, posiadającym odmienne poglądy religijne od dominującego rzymskiego katolicyzmu, pozostawali lojalni wobec państwa francuskiego. W chwili nałożonych na nich represji i zmuszenia do emigracji byli już też wyznaniem ugruntowanym przynajmniej od stulecia na ziemi francuskiej. Powołując się na ten przykład, Rousseau broni sprawy hugenotów, postulując wobec nich tolerancję religijną. Religia panująca ma bowiem, w myśl jego argumentów, obowiązek nie stosować prześladowań bez wykrycia wyraźnych dążeń antypaństwowych w danym Kościele. Natomiast religia mniejszościowa (jak i oczywiście dominująca) ma podstawowy obowiązek w postaci współżycia z resztą społeczeństwa w pokoju.

Argumentacja Rousseau jest w tym miejscu czysto laicka – podstawowe kryterium stanowi stosunek danej religii do państwa<sup>53</sup>. Nie zmienia się także swoisty redukcjonizm autora wobec religii – ta powinna bowiem pełnić przede wszystkim funkcje moralistyczne, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i instytucjonalnym. Jak stwierdza autor:

[...] życzyłbym więc sobie, aby każde państwo miało kodeks moralny, czyli coś na kształt wyznania wiary obywatelskiej określającego pozytywnie maksymy społeczne, które każdy musiałby uznać, negatywne zaś – maksymy nietolerancyjne, które należałoby odrzucać nie jako bezbożne, lecz jako wywrotowe. Tak więc wszelka religia zgodna z owym kodeksem byłaby dopuszczona, wszelka zaś niezgodna z nim – wygnana<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa...*, s. 668.

<sup>51</sup> „Mogą bowiem istnieć religie podważające fundament społeczeństwa, należy więc zaczynać od wytepienia tych religii, aby zapewnić spokój w społeczeństwie”. J.-J. Rousseau, *List do Woltera...*, s. 540.

<sup>52</sup> R. Price, *Historia Francji*, s. 71. Hugenoci odzyskali prawa cywilne w nowożytnej Francji w 1787 r., ale pełne równouprawnienie otrzymali po Rewolucji Francuskiej, na mocy Kodeksu Napoleona.

<sup>53</sup> J.-J. Rousseau, *List do arcybiskupa...*, s. 669.

<sup>54</sup> J.-J. Rousseau, *List do Woltera...*, ss. 541–542.

Głównym kryterium akceptacji danej religii jest więc jej stosunek do państwa, a nie tezy danej doktryny religijnej.

W tej argumentacji przejawiają się różne stwierdzenia wiodące w filozofii Rousseau. Z jednej strony wykazuje on pewną tolerancję wobec wielości wyznań (pod warunkiem ich propaństwowego nastawienia oraz historycznych związków z danym państwem). Nie ingeruje i nie polemizuje z poszczególnymi zagadnieniami doktrynalnymi oraz rozwiązaniami eklezjologiczno-hierarchicznymi w danym Kościele. Z drugiej strony w myśli Rousseau przewijają się pewne rozwiązania o charakterze niepokojąco represyjnym, np. postulat usuwania ze społeczeństwa religii niepokornych. Rousseau pisał również o konieczności powstania trybunału cenzorskiego, który pełniłby funkcje prewencyjno-ideologiczne względem państwa. Wynikało to z przyjętych wcześniej koncepcji, w myśl których człowiek po wyjściu ze stanu natury i ucywilizowaniu się stał się zepsuty. W związku z tym potrzebne jest, nawet za pomocą środków represji, przywrócenie takiego zdemoralizowanego człowieka „na ścieżkę moralności”<sup>55</sup>.

Zdaniem Baczki:

[...] losy życiowe Jana Jakuba znaczący nieustanny konflikt zarówno z katolicyzmem, jak i z protestantyzmem. Jan Jakub, który uważa siebie za „obrońcę sprawy Boga i ludzkości”, który z całą żarliwością powtarza, iż jest chrześcijaninem i jest nim dzięki „poszukiwaniom najbardziej namiętnym i szczerym, jakie być może kiedykolwiek podjął śmiertelnik”, jest od tego czasu w stałym zatargu z wszelkimi wspólnotami konfesjonalnymi, faktycznie poza wszelkim kościołem, samotny wobec swego Boga<sup>56</sup>.

Być może religijne peregrynacje Jean-Jacques’a Rousseau najlepiej podsumowuje takie jego wyznanie (wyrażone ustami postaci jednego z wychowawców Emila – wikarego sabaudzkiego): „Jeżeli błędę, to w dobrej wierze”<sup>57</sup>.

Rousseau jest tym myślicielem, który prawdopodobnie najsilniej oddziaływał na procesy sekularyzacji, przygotowując intelektualne podstawy Rewolucji i zmian ustrojowych we Francji po 1789 r. Nie przedstawił konsekwentnej, jednej koncepcji religijności, gdyż trudno pogodzić ze sobą religijność ewangeliczną i obywatelską. Jednocześnie antycypował koncepcje religijności (prywatyzację religii, odkościelnienie religii), które w pełni zostały zanalizowane w XX-wiecznym religioznawstwie.

<sup>55</sup> D. Boucher, P. Kelly (red.), *Myśliciele polityczni...*, s. 330.

<sup>56</sup> B. Baczko, *Rousseau...*, s. 428.

<sup>57</sup> J.-J. Rousseau, *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego w: idem, Emil...*, s. 87.