

Sylwester Zielka

Rousseau i nowożytne spotkanie z Innym

Problemy Wczesnej Edukacji/Issues in Early Education 11/3(30), 104-112

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Sylwester Zielka

Uniwersytet Gdański

sylwesterzielka@wp.pl

Rousseau i nowożytne spotkanie z Innym

Summary

Rousseau and a modern encounter with the Other

The paper situates the thought of Jean Jacques Rousseau in the context of the 17th and 18th century social and political debate on the possibility of creating a better society, which intensified with the crisis of feudal system and early modern discovery of the Other. The paper also discusses consequences of this debate for shaping anthropology as a field of knowledge and understanding culture of the time. The idea of a “noble savage” according to which non-Europeans, i.e., the “primitive” people living in the state of nature as free and equal, without concerns and inconveniences of civilization, is contrasted with an opposite project of a “degenerate savage” of Thomas Hobbes, who used it as a justification for absolute monarchy in European countries and of European societies over non-Western ones.

Słowa kluczowe: Rousseau, Inny, nowożytność, odmienność kulturowa

Keywords: Rousseau, Other, modern philosophy, cultural difference

Twórczość Jeana Jacquesa Rousseau trudno przypisać do konkretnej współczesnej dyscypliny naukowej. Z racji rozległości swoich zainteresowań bywa uważany za filozofa, socjologa, politologa czy pedagoga – a wyliczenie to z pewnością nie obejmuje wszystkich naukowych dyscyplin, które odwołują się do jego bogatego dorobku. Tym jednakże, co przenika całą twórczość Rousseau – a co jednocześnie pozwala na scalenie tych sfragmentaryzowanych obrazów – jest pytanie o jednostkową i społeczną kondycję człowieka, czyli o warunki, na mocy których człowiek może dokonywać autodefinicji lub mówiąc inaczej, odpowiedzieć na pytanie: Kim jestem, zarówno jako świadoma siebie jednostka, jak i jako wytwór swoich czasów i okoliczności społecznych? Jest to w twórczości Rousseau warunek brzegowy dalszych poszukiwań – zarówno pod względem dyscyplinarnym, jak i temporalnym.

Nie jest to jednak u autora *Umowy społecznej* pytanie postawione na gruncie filozoficznym (metafizycznym), gdzie domagałoby się dojścia do „człowieka w ogóle”, do określenia jego istoty i tożsamości. W tym względzie Rousseau nie jest filozofem, lecz antropologiem, bowiem historyczna i geograficzna zmienność i różnorodność świata ludzkiego nie jest dla niego czymś osobliwym, lecz jak najbardziej oczywistym. Celem niniejszej wypowiedzi jest zatem ukazanie antropologicznej koncepcji Rousseau na tle przemian

nowożytnego europejskiego pojmowania Innego. Rousseau koncepcja Innego jest tu potraktowana jako pewien punkt dojścia, choć nie w sensie kumulatywnym – nie istnieje bowiem prosta droga do ukształtowania się europejskiego stosunku do *inności*, a należy mieć również wątpliwości, czy takie jednorodne europejskie podejście w tym względzie w ogóle jest możliwe do osiągnięcia. Antropologiczna koncepcja Rousseau w znacznym stopniu wpłynęła na jego sposoby pojmowania i określania zarówno dzieciństwa i jego inności w stosunku do następných okresów życia człowieka, jak i edukacji, dlatego przybliżenie i zrozumienie europejskich korzeni osvajania *inności* może być także pomocne dla pedagogicznego namysłu nad współczesnością.

Antropologia jest nauką badającą ludzką różnorodność kulturową, jej przemiany, a także postawy wobec teŹe różnorodności. Jako nauka jest ona, jak większość nauk, ugruntowana na dziewiętnastowiecznej idei systematycznego poznania i kategoryzowania rozszerzającego się i zmieniającego świata ludzkiego. Jednakże jako pewien sposób myślenia skierowany ku odmienności i skoncentrowany na próbach jej oswojenia, antropologia towarzyszy człowiekowi „od zawsze”, bowiem „od zawsze” posiadał on kontakty z innymi grupami kulturowymi, co z kolei wymuszało sposoby reagowania na te grupy i reprezentowaną przez nie kulturową odmiennosc.

Nowożytnosc to czasy stopniowego i niebezproblematycznego kształtowania się nowego wizerunku Innego. Wizerunek ten w części wiązał się ze spuścizną ideową średniowiecza, po części zaś był wynikiem procesów historycznych czasów nowożytnych. Średniowiecze, po pierwsze, charakteryzował wybitnie podejrzliwy stosunek do odmiennosci, znajdujący swoje uzasadnienie w szczególnie pojętej wspólnocie kulturowej opartej na religii chrześcijańskiej – Christianitas, gdzie liczyło się przede wszystkim posłuszeństwo nakazom obyczajów i wiary, na straży której stały różne instytucje kościelne. Każda odmiennosc w tym względzie uchodziła za sprzeniewierzenie się woli Boga i Kościoła, nazywana herezją i jako taka ścigana i tępiona. Po drugie, ponieważ średniowieczne wyobrażenie świata bazowało w duŹej mierze na ignorancji względem zarówno sił natury, jak i dawnych ludów zamieszkujących tereny Europy, skutkiem tego lokowało niedające się w tymże wyobrażeniu osadzić odmiennosci poza granicami Europy i Christianitas. Jak podaje John Friedman (Friedman 2000), wyrzucanie poza obręb własnej kultury tych elementów, które do niej w żaden sposób nie pasują, było typowym zabiegiem dla starożytnych Greków i Rzymian, szczególnie zaś nasiliło się w wiekach średnich, kiedy to zaczęły powstawać nie tylko opisy niepojętych „monstrualnych ras” zamieszkujących ongiś tereny Europy, lecz także ich kartograficzne reprezentacje. W swojej analizie Friedman zwraca uwagę, że gdyby umieścić wszystkie te wyobrażone „rasy”, takie jak choćby Astomowie (istoty odżywiające się za pomocą węchu), Kynokefalowic (istoty o psich głowach) czy Antypodzi (istoty chodzące do góry nogami), na współczesnych mapach świata, to okaże się, iż umieszczane były one w Indiach, Afryce czy Azji, w każdym razie z pewnością poza granicami znanych lądów.

To średniowieczne ideowe negowanie i odrzucanie inności ulegało stopniowej zmianie pod wpływem wielu czynników burzących obraz jednolitej chrześcijańskiej Europy, spo-

radycznie tylko próbującej kontaktów z Innym. Do nich należały podróże, głównie kupieckie, do odległych krain, które – jak choćby te opisywane przez Marco Polo – reprezentowały sobą przynajmniej taki sam stopień rozwoju, jak kraje europejskie, a niektóre, jak Chiny, dysponowały rozwiązaniami technicznymi, które Europejczycy jak najprędzej chcieli mieć we własnym posiadaniu. Okazało się zatem, iż Inny nie zawsze jest nierozgarniętym „dzikusiem”, lecz posiada własną cywilizację, która stanowiła powód do zazdrości.

Największą jednak zmianę dotyczącą wyobrażenia świata zarówno geograficznego, przyrodniczego, jak i ludzkiego, przyniosły wyprawy dalekomorskie zwane „wielkimi odkryciami”. Ich początki przypadają na podróże Krzysztofa Kolumba, zainspirowanego lekturą i opowieściami Marco Polo, poszukującego wygodniejszej, tańszej i bezpieczniejszej drogi do Indii, a kontynuowane były przez kolejne pokolenia żołnierzy-konkwistadorów, awanturników, kupców i badaczy. Choć Kolumb nie odkrył drogi do Indii – jakkolwiek do końca swego życia był przekonany, iż to uczynił – to efektem wypraw jego oraz jego kontynuatorów było zwrócenie uwagi Europie na niewyobrażalną dotychczas różnorodność ziem i ludzi je zamieszkujących. Rozpoczęta wówczas konkwista (podbój) posiadała cechy pozwalające uznać, że – jak ujmuje to Tzvetan Todorov – „(...) hiszpańscy konkwistadorzy należą, historycznie rzecz ujmując, do owego okresu przejściowego – między średniowieczem, zdominowanym przez religię, a epoką nowożytną, stawiającą dobra materialne na samym szczycie piramidy wartości” (Todorov 1996: 51). Tym samym praktyki osvajania się z innością, dotyczące wczesnego etapu kolonizacji Ameryk, nacechowane są z jednej strony silnym aspektem religijnym, z drugiej zaś żądzą złota, bogactwa i ziemi.

Ta pierwsza praktyka, wskazująca na Innego jako na potencjalnego wyznawcę tych samych „uniwersalnych” wartości, była jednak możliwa dopiero po rozstrzygnięciu fundamentalnego pytania o to, czy nowo napotkane istoty są w ogóle ludźmi, bowiem nie wspomina o nich ani Biblia, ani Arystoteles. Choć w uszach współczesnych tego typu uwagi wydają się absurdalne, z pewnością nie były nimi dla ówczesnych mieszkańców Starego Kontynentu, bowiem: „Pojawiając się w świadomości Europy wraz z pierwszymi doniesieniami o mieszkańcach Ameryki – pisze brytyjski antropolog Adam Kuper – dzikus dołączył do potworów średniowiecza, które łączyły w sobie cechy ludzkie i zwierzęce, a niekiedy przypisywano im atrybuty diabłów” (Kuper 2009: 27–28). Pytanie o to, czy nowo odkryte istoty są ludźmi, przybrało charakter bardzo poważnej i długotrwałej debaty filozoficzno-teologicznej, toczonej w obrębie Kościoła, w której zderzyły się ze sobą dwie przeciwstawne wizje istnienia i przeznaczenia mieszkańców Ameryk. Pierwsza wizja – prezentowana przez mnicha Juana de Sepulvedę – przedstawiała Indian jako nieokrzesanych, dzikich barbarzyńców, którym brak jakiegokolwiek kultury w postaci pisma czy nauki; to istoty niezdolne do nabycia jakichkolwiek pożytecznych umiejętności, działające na zasadzie instynktownych odruchów, dodatkowo cechuje je skłonność do okrucieństwa i występku. Tym samym należy powątpiewać, iż Indianie posiadają boski dar duszy, która czyni ich ludźmi, kondycja ich bowiem bliższa jest pozbawionym duszy zwierzętom niż ludziom. Konsekwencją tego stanowiska było przypisanie Indianom statusu „niewolników z urodzenia”, o którym pisał Arystoteles. Z kolei druga wizja – reprezentowana przez

mnicha Bartolome de Las Casasa – podkreślała nieoczywistość i arbitralność takich pojęć, jak „barbarzyństwo” czy „dzikość”, sugerując, iż jeśli się dobrze przypatrzeć, to zachowania takie odnaleźć można u wszystkich ludów, europejskich nie wyłączając; a ponadto uznawanie praktyk kulturowych odmiennych od własnych nie może być argumentem na rzecz ich nieludzkiego pochodzenia, ani nawet ich niższości względem praktyk własnego pochodzenia (Las Casas i in. 2014). I choć Kościół w 1537 roku uznał, że Indianie są jednak istotami ludzkimi obdarzonymi duszami, przychylając się w ten sposób do opcji prezentowanej przez de Las Casasa, to nie spowodowało to diametralnych zmian w sposobach postępowania z nimi, do których najczęściej należały masowe eksterminacje, przymusowa chrystianizacja i rabunek ziemi.

Drugim ważnym czynnikiem, który wpłynął na powolne przeobrażenie europejskiego stosunku do Innego, był renesans. Ten ruch, najpierw o charakterze intelektualnym, następnie wkraczający w inne dziedziny życia, podkreślał konieczność wychodzenia z „wieków ciemnych”, jak wówczas zaczęto określać średniowiecze (Samsonowicz 1991: 7), i „odradzania” tego, co zostało pogrzebane w mrokach historii. Odrodzeniu podlegała przede wszystkim swoboda artystyczna i naukowa, hamowana i cenzurowana w dużej mierze przez Kościół. Miały temu sprzyjać tłumaczenia oryginalnych tekstów, m.in. Platona i Arystotelesa, dokonywane na powstających wówczas uniwersytetach. Jednakże krytyczna lektura tych pism, jakiej dokonał choćby Erazm z Rotterdamu, nie pozwalała uznać poglądów ich autorów za po prostu „protochrześcijańskie”, jak miało to miejsce do tychczas, lecz nakazywała łączyć je z całkiem odrębną od chrześcijańskiej kulturą. Bliższe spojrzenie na europejską przeszłość – co było głównym intelektualnym wyzwaniem odrodzenia – pokazało, że u podstaw europejskiej kultury nie leży wcale teocentryzm ani gospodarka feudalna, lecz poglądy i praktyki zupełnie odmienne od spotykanych. Odrodzenie, a w szczególności humanizm, przyniosło coraz mocniej Europejczykom nieusuwalną świadomość tego, że ich antyczni przodkowie wyznawali inne wartości, żyli w innych systemach politycznych, wyznawali wiarę w innych bogów, a nawet pisali inaczej po łacinie. Odrodzeniowi twórcy ukazywali, iż antyczni protoplaści kultury europejskiej sami są w pewnym sensie dla niej Innymi.

Kolejnym ważnym czynnikiem w procesie przeobrażania wizerunku Innego, szczególnie w kwestii odmienności religijnej, był ruch zwany reformacją. Został on wywołany wystąpieniem Martina Lutra, który w 1517 roku na drzwiach kościoła w Wittenberdze wywiesił 95 tez, w których zarzucał Rzymowi m.in. odejście od „prawdziwej” nauki Chrystusa, sprzeniewierzenie się zasadom chrześcijańskiej moralności czy prymat prawa kanonicznego nad Biblią. Wystąpienie Lutra poprzedzone było, jak relacjonuje historyk Jean Delumeau, „wielkim chaosem” w dziedzinie późnośredniowiecznej doktryny i praktyki chrześcijańskiej: „Liturgia nie mogła sprostać nowym formułom pobożności. Nie wiadomo, czy należy większą wagę przywiązywać do sakramentów, czy do różańca, do mszy – której większość wiernych nie rozumie – czy do drogi krzyżowej, bardziej czcić Boga czy świętych? Politeizm zdaje się odradzać. Chrześcijanie, nękanie lękiem przed śmiercią i piekłem, chcą ukryć się pod długim płaszczem Marii i próbują się ratować przed

potępieniem, kupując masowo odpusty. Pokuta nabiera charakteru handlowego, odpusty oferuje się jak losy na loterię” (Delumeau 2015: 118). Przeciw temu wszystkiemu buntuje się Luter, znajdując posłuch wśród przedstawicieli szlachty i mieszczaństwa, choć zatem władze Kościoła rzymskiego nazywają jego doktrynę herezją i ekskomunikują go, to społeczne poparcie, jakie otrzymał, nie skutkuje, jak zazwyczaj miało to miejsce w przypadku innych religijnych buntowników, spaleniem go na stosie. Choć doktryna Lutra zmierzała do udoskonalenia chrześcijaństwa (chrześcijaństwa jako całości) poprzez powrót do „źródła”, czyli do lektury Biblii, to jej efektem był rozłam w Kościele katolickim, ale także wojny religijne prowadzone przez zwalczające się strony przez cały XVI i XVII wiek. W interesującym nas tu kontekście – kształtowania się europejskiego stosunku do inności – reformacja znosząc monopol Rzymu na kreowanie doktryn i praktyk chrześcijańskich, przyniosła trwale podziały religijne i – by odwołać się ponownie do Delumeau – „rozpad mgławicy chrześcijańskiej” (Delumeau 2015: 19–41), prowadzący do, choć nietrwałych i ułomnych, kompromisów akceptujących różnorodność religijną w obrębie chrześcijaństwa. Europejska Christianitas staje się powoli „rajem utraconym” dla wszystkich tych, którzy marzą o powrocie do stanu religijnego jednolądzstwa.

Wszystkie te czynniki, poczynając od renesansu, poprzez odkrycia geograficzne i reformację, a dodać zapewne należałoby także początki rewolucji naukowej z jej naczelnym hasłem niedowierzania autorytetom i eksperymentowaniem jako rzetelnym źródłem zdobywania wiedzy, powoduje, że europejskie społeczeństwa ogarnął stan, który Paul Hazard nazwał „kryzysem świadomości europejskiej”, mając na myśli przede wszystkim przejście Europy od „stabilności do ruchu”. Ruch oznaczał wysiłek odkrywania, ale także eksploataowania świata. „Wiek siedemnasty – zauważa Hazard – prowadził dalej zadanie, które odziedziczył po wieku szesnastym. Już w roku 1619 mało znany pisarz, P. Bergeron, a w 1636 Tommaso Campanella, głosili, że eksploracja kuli ziemskiej, zaprzeczając pewnym zasadom, na których opierała się filozofia starożytna, musi doprowadzić do nowego pojmowania rzeczy. Krążenie tej idei, początkowo powolne staje się coraz szybsze, w miarę jak Holendrzy nie tylko organizują stosunki handlowe z Indiami wschodnimi, lecz nadto opisują osobliwości, jakie tam znajdują; w miarę jak Anglicy nie tylko żeglują po wszystkich morzach, ale także publikują najbogatszą na świecie literaturę podróżniczą, zaś Colbert proponuje Francuzom jako teren działania bogate kolonie i dalekie kantory, skąd powrócą z relacjami pisanymi z rozkazu Króla” (Hazard 1974: 31). Europejska mobilność jest zatem bezpośrednio związana z oswojeniem inności poprzez jej ujarzmianie i opis, nie zaś jak rzecz miała się w średniowieczu – poprzez wyrugowanie poza obręb świata i świadomości. Rodzący się kapitalizm kupiecki sprzyjał dalekim i niebezpiecznym wyprawom, zdającym się potwierdzać empirycznie wielość istniejących społeczeństw tak różnych od europejskich. Ruch, zmienność i nieprzewidywalność stają się powoli czymś, z czym każdy zaangażowany w działalność kolonizatorską, zarówno o podłożu handlowym, jak i misjonarskim, musi być gotowy się zmierzyć. Skuteczność tej działalności przestaje być postrzegana, a w każdym razie przestaje być to poglądem dominującym, poprzez „oczyszczenie” ziemi tubylców z nich właśnie po to, by mógł ją zasiedlić „biały”

człowiek, lecz skuteczność owa gwarantowana jest coraz lepszym poznawaniem praw, obyczajów i zasad, na których wspierają się nowo odkryte kraje i państwa po to, by nawiązane stosunki stały się trwalsze i efektywniejsze. Skutkiem tych okoliczności była także zmiana perspektywy postrzegania Innego, który nie jawi się już wyłącznie jako obiekt zarządzania, lecz jako ktoś, kto reprezentuje pewną różnicę, której nie można już zignorować. Nie oznacza to jednak, że nagle zaczęła dominować w kontaktach z Innym jakaś wersja relatywizmu kulturowego, choć tego typu relatywizowanie występuje, jest ono jednak ograniczone do bardzo wąskich kręgów elity intelektualnej (Hazard 1974: 33–34).

Europą nowożytną bowiem wstrząsają niepokoje społeczne i kryzysy ekonomiczne, związane z wprowadzaniem kapitalizmu i przeorganizowaniem stosunków własności i pracy, co z kolei powoduje wzrost przestępczości, wybuchają co rusz kolejne wojny o podłożu religijnym, z których najdłuższa trwa aż lat trzydzieści, wzrasta zagrożenie militarne ze strony Turcji, co powoduje konieczność chwilowej konsolidacji sił władców chrześcijańskich; to wszystko powoduje, iż zaostrza się krytyka panujących relacji i układów społecznych, której wyraz dają zarówno pisarze-utopiści, jak Thomas More, jak i poważni i uznani filozofowie, jak Thomas Hobbes czy Jean Jacques Rousseau, którzy nie stronią od opisów i wyjaśnień ówczesnych stosunków społecznych, korzystając z nagromadzonej już wiedzy o Innym. Obaj tę wiedzę wykorzystują do zaprezentowania nowego sposobu ułożenia relacji w społeczeństwach europejskich.

Hobbes w swojej podstawowej pracy z zakresu filozofii politycznej, *Lewiatanie* (1651), przedstawia wizję człowieka „naturalnego”, konfrontując ją z wizją człowieka żyjącego w stanie społecznym czy też politycznym. Punktem wyjścia jest dla Hobbesa obrona suwerennej władzy monarszej, która jest podstawą i jednocześnie gwarantem istnienia instytucji politycznych. Co więcej, władza monarchy ma w zasadzie jeden cel: zapewnienie bezpieczeństwa poddanym, to zaś z kolei jest możliwe, gdy uniknie się stanu wojny domowej. Wojna jest bowiem „nieuniknioną konsekwencją (...) przyrodzonych uczuć i namiętności ludzi, tam gdzie nie ma widzialnej mocy, która by ich trzymała w strachu i obawą kary zmuszała do dopełniania zawartych ugód” (Hobbes 1954: 112). To zaś prowadzi go do wniosku, że wojna domowa nie jest wcale dawno minionym etapem w rozwoju ludzkości, lecz jej potencjalność tkwi w każdym zarzewiu buntu przeciw władcy. Wtedy też człowiek może na powrót usunąć się w mroki i niedogodności „stanu natury”. Przystępując do opisu owego stanu, Hobbes ludzką naturę postrzega jako zdeteminowaną instynktem samozachowawczym: „Każdy człowiek – pisze dalej – nie tylko mocą swego uprawnienia, lecz również z konieczności przyrodzonej czyni wszystko, co może, by osiągnąć to, co jest konieczne do jego samozachowania” (Hobbes 1954: 134). Instynkt ten, którego posiadaczami są wszyscy ludzie żyjący w „stanie natury”, sprawia, że są oni względnie równi wobec siebie pod kątem posiadanych władz umysłowych i fizycznych, a równość ta jest dla nich największym zagrożeniem, jakie mogą w stosunku do siebie zrealizować. Równość bowiem dla Hobbesa to zaprzeczenie stanu politycznego, który z konieczności musi być oparty o zasadę nierówności i hierarchii, ta bowiem nie dopuszcza do realizacji wszystkich możliwych egoistycznych instynktów tkwiących w lu-

dziach. Równość charakteryzująca „stan natury” pozwala na nieskrępowane ujawnianie się ludzkich egoizmów i w konsekwencji musi prowadzić do „wojny każdego z każdym” o ograniczone atrybuty społeczne. To zaś sprawia, że: „W takim stanie nie ma miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie ma miejsca na uprawę roli ani na żeglowanie (...), nie ma wygodnego budownictwa, nie ma narzędzi do poruszania i przesuwania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani umiejętności, ani sztuki słowa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (Hobbes 1954: 110). Ten sugestywny opis „stanu natury”, mający przekonać czytelników o nieodzowności zapewniającej bezpieczeństwo, porządek i powodzenie władzy królewskiej, wskazuje jednocześnie, jak Hobbes wykorzystał krążące opowieści o „dzikich ludach”, przywiezione do Europy przez kupców i żołnierzy, szczególnie te opisujące życie rdzennych mieszkańców Ameryki; stwierdza wręcz: „Oto bowiem ludy dzikie w różnych miejscach Ameryki nie mają żadnego rządu poza władzą w małych rodzinach, których zgoda zależy od przyrodzonych pożądań; i ludy te dzisiaj żyją jak zwierzęta, jak to już powiedziałem powyżej” (Hobbes 1954: 111). Nie brakuje tu typowego jeszcze wówczas zrównywania kondycji „dzikich” i kondycji zwierząt (co do dziś skutkuje choćby tym, że dla charakterystyki niektórych drastycznych zachowań używamy wyrażenia „bestialstwo”), nie brakuje także opisów braku zaawansowania technologicznego (raczej poprzez celowe ignorowanie tych faktów, niż ich rzeczywistą nieobecność), nie brakuje wreszcie podkreślania wyjątkowej niestabilności i nieprzewidywalności losów „ludów dzikich”, którą jest w stanie wyrugować dopiero społeczna forma współżycia (choć sam Hobbes, jako wnikliwy obserwator życia politycznego i świadek angielskich wojen domowych, musiał być świadom, że stan polityczny nie gwarantuje braku nieprzewidywalnych sytuacji politycznych). Wymyślona przez Hobbesa charakterystyka „stanu natury” była jednak na tyle pociągająca, że przez kolejne stulecia stanowiła trwały kamień milowy – zarówno w wersji krytycznej, jak i apologetycznej – europejskiego stosunku do Innego.

Jednym z nieprzejednanych krytyków wizji Hobbesa był francuski myśliciel-samouk Jean Jacques Rousseau. Już w swojej pierwszej pracy, nadesłanej na konkurs ogłoszony przez Akademię w Dijon, *Rozprawie o naukach i sztukach* (1751), ujawnia się w pisarstwie Rousseau polemika z głównymi założeniami oświecenia, zwłaszcza tymi, które odnosiły się do jednoliniowej wizji dziejów postępu ludzkiego – czego rzecznikiem był przecież Hobbes – jak i tymi, które bezkrytycznie gloryfikowały wysokie miejsce Rozumu w hierarchii ludzkich wartości, Rozumu pojmowanego głównie jako intelektualna władza człowieka, spychająca na dalsze miejsca wolę i emocje. Choć Rousseau nie do końca przeczy dokonującemu się postępowi ludzkiej wiedzy i obyczajów – pisze wszak: „Wielka i piękna to rzecz: widzieć na oczy, jak człowiek własnym wysiłkiem wydobywa się poniekąd z nicności; światłem swego rozumu rozprasza mroki, którymi go otoczyła natura; wznosi się ponad siebie samego; (...) krokami olbrzyma przebiega nieobjętą przestrzeń wszechświata (...)” (Rousseau 1956a: 10) – jednakże stara się przede wszystkim zwrócić uwagę na jego

ujemne strony. Postęp bowiem nie przebiega według ułożonego planu, wedle którego dodawałyby się do siebie wyłącznie pozytywne ludzkie przymioty, lecz jest procesem, który jednocześnie pozbawia człowieka tych wartości i cech, które dane są mu „z natury”, takich jak bezpośrednia styczność z innymi, spontaniczność czy autentyczność. Rozum zaś, choć oferuje człowiekowi nowe wynalazki i pojęciową precyzję, jednocześnie wprowadza w stosunki społeczne przemyślną kalkulację opartą na żądzy zysku. Dzieje ludzkich społeczeństw przeniknięte są głęboką i nieodzowną ambiwalencją: konfliktem między naturą i kulturą, a prototyp opisu tego konfliktu stanowi właśnie pisarstwo Rousseau.

Jednakże pierwsza *Rozprawa* ledwie szkicuje podstawy tego konfliktu, tu jeszcze Rousseau skupia się głównie na opisie cech uznawanych przez niego jako przynależnych do ludzkiej natury (wspaniałość, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, cnotliwość itd.), nie zaś na opisie „stanu natury” jako takiego. Lukę tę wypełnia kolejne dzieło: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (1754), w której – mówiąc słowami samego autora – chodzi „o uchwycenie w biegu rzeczy tego momentu, w którym po czasach przemocy nastały czasy prawa i prawu podporządkowano naturę; o wyjaśnienie przez jaką to niesamowitą kolej wydarzeń mógł silny się zdecydować służyć słabemu, lud zaś za cenę szczęścia rzeczywistego wolał kupić uludę spokoju” (Rousseau 1956b: 140). Po to, by odpowiedzieć na te pytania, Rousseau dokonuje rekonstrukcji hipotetycznego (a raczej mitycznego) „stanu natury”, widząc w nim właściwy początek ludzkości „dany przez Stwórcę”. „Stan natury” pozwala człowiekowi dzikiemu na realizację w pełni swojej autentyczności i nieskrępowania, zarówno w odniesieniu do innych ludzi, jak i przyrody. Kierując się instynktem „miłości do siebie samego”, realizuje tylko te zamierzenia, które wynikają z konieczności zaspokojenia jego potrzeb; pragnień zaś nie posiada żadnych, te bowiem pojawiają się wraz z nastaniem zinstytucjonalizowanych stosunków społecznych. Dziki jest więc w doskonałym kontakcie z przyrodą, jako że sam jest jej integralną częścią, i jest to ustrój „najszcześliwszy ze wszystkich: widzę go, jak głód syci pod dębem, pragnienie gasi w byle strumieniu, łożo znajduje u stóp tegoż drzewa, pod którym przed chwilą spożył posiłek – i otóż i jego potrzeby zaspokojone” (Rousseau 1956b: 144). Dziki jest także równy wobec innych, jako że „stan natury” nie zna podziałów opartych o własność, sądy i władzę polityczną, a nade wszystko jest wolny, bowiem „(...) dziki rządzi się samym tylko otrzymanym od natury temperamentem, a nie upodobaniem (...)” (Rousseau 1956b: 178–179), które popychałoby go do zagarniania części natury dla siebie. Kontrast między „stanem natury” a cywilizacją staje się jeszcze bardziej widoczny, gdy Rousseau wskazuje na nieskończoną płodność i świeżość tego pierwszego: „Sztuka ginęła wraz z wynalazcą. Nie było ani wychowania, ani postępu; daremnie przybywało pokoleń, każde z nich rozpoczynało zawsze w tym samym punkcie, wieki upływały w tej wciąż jednakiej pierwotności i nieokrzesaniu; rodzaj ludzki był już stary, a człowiek pozostawał wciąż jeszcze dzieckiem” (Rousseau 1956b: 181). Natura zdaje się zatem sprawiać, iż wszystko odradza się na nowo, nim zdąży nabrać sformalizowanego i tym samym sztucznego charakteru, właściwego dla stanu społecznego – stanu nierówności społecznych.

Jakie lekcje i wnioski odnośnie do Rousseau i nowożytnego podejścia do Innego można wyciągnąć z powyższych uwag? Po pierwsze, jak zwracano uwagę, nowożytność – dzięki realnemu spotkaniu z Innym – powoli i nie bez oporów odrzuciła koncepcję jego piekielnego i diabelskiego pochodzenia, jednakże w miejsce tego mitu wprowadziła mit inny, bazujący na przypisaniu go do natury; czyniono to, uwypuklając przyrodnicze aspekty egzystencji Innego, a rezerwując dla Europejczyków te, które wiązano z cywilizacją i postępem w dziedzinie nauki i urzędów społecznych. Po drugie, Innego zaczęto traktować poważnie i wnikliwie dopiero z chwilą, gdy stał się przedmiotem rozważań i decyzji politycznych czy też mówiąc bardziej współczesnym językiem, gdy dokonano jego upolitycznienia. Zarówno Inny zewnętrzny, jak i wewnętrzny, staje się godnym przedmiotem debat, dyskusji i opisów (w których jednak nie brakuje wypowiedzi niesprawdzonych, czasem wręcz całkowicie zmyślonych), wtedy, gdy jego istnienia nie można już zignorować. Pojawiają się zatem koncepcje osławiania poprzez włączenie myślenia o nim we własne rozważania i decydowanie polityczne. Ujarzmianie to przybiera postać albo chęci – czasem niemożliwej do zrealizowania – wyeliminowania Innego, albo – w imię zasady: świat jest jeden – asymilacjonizmu. Po trzecie, Rousseau nie jest zwieńczeniem nowożytności, lecz jedną z linii ideowych, które oddziałują na naszą współczesną recepcję Innego. Nie kończy pewnego sposobu opisu Innego (ten bowiem wzorowany na Sepulvedzie i Hobbesie przetrwa do naszych czasów), lecz stara się rozpocząć nowy, wykorzystując dostępne mu narzędzia pojęciowe, modyfikuje je jednak tak, aby przynajmniej w pewien sposób równoważyć te negatywne wizje Innego.

Literatura

- Delumeau J. (2015), *Cywilizacja odrodzenia*. Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.
- Friedman J. (2000), *The Monstrous Races in Medieval Art And Thought*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Hazard P. (1974), *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hobbes T. (1954), *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Kraków, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuper A. (2009), *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- De Las Casas B. i in. (2014), *Dysputa w Valladolid (1550/1551)*. Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Rousseau J.J. (1956a), *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: Tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rousseau J.J. (1956b), *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: Tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Samsonowicz H. (1991), *Dziedzictwo średniowiecza. Mity i rzeczywistość*. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Todorov T. (1996), *Podbój Ameryki. Problem Innego*. Warszawa, Wydawnictwo Aletheia.