

P i o t r P a s t e r c z y k

## Koncepcja umowy społecznej i natury człowieka u J.J. Rousseau w świetle teorii pożądliwości mimetycznej R. Girarda

*Rousseau jest najbardziej platońskim z wszystkich autorów osiemnastego stulecia. A przecież mówi coś przeciwnego niż Platon<sup>1</sup>.*

**Słowa kluczowe:** *umowa społeczna, natura ludzka, przemoc, pożądliwość, rozum*

W swojej koncepcji społecznej umowy Jan Jakub Rousseau nawiązuje do postawionego już w starożytności pytania o stosunek duszy do *polis* i przedstawia *contrat social* jako rozwiązanie aporii przemocy wybuchającej z chwilą pojawienia się stanu posiadania i wynikających z niego nierówności między ludźmi<sup>2</sup>. Idea zrównoważonej formy życia indywidualnego i społecznego, określana przez Platona w *Politei* mianem sprawiedliwości, zostaje u Rousseau zastąpiona nawiązującym do opinii platońskiego Glaukona rozwiązaniem politycznym polegającym na umowie między najsilniejszymi i najsłabszymi mieszkańcami *polis*<sup>3</sup>. Dając odpowiedź na to, czym jest *contrat social*, Rousseau w odróżnieniu od Platona nie konstytuuje normatywnego *polis*, ale analizuje domniemaną ewolucję naszej cywilizacji, wskazując na hipotetyczną przyczynę ważnego kontraktu między uczestnikami pierwotnej społeczności<sup>4</sup>. Należy zauważyć, że dla Platona umowa społeczna nie jest źródłem sprawie-

---

<sup>1</sup> R. Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, Warszawa 2011, s. 53.

<sup>2</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, w: J.J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 203.

<sup>3</sup> Platon, *Państwo*, 358 e – 359 b.

<sup>4</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, s. 203–206.

dliwej *polis*, a raczej obnażeniem naturalności człowieka wraz z typową dla niej tendencją do niesprawiedliwości. Dla Rousseau pakt zawarty z innymi członkami społeczności po to, aby uchronić swoją egzystencję przed zagładą, jest natomiast odpowiedzią na sytuację zagrożenia powstającego w wyniku technicznego rozwoju. Kryjąca się za powstaniem *contrat social* motywacja polega na tym, aby w sytuacji skrajnego zagrożenia „znaleźć formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka”<sup>5</sup>. W *Umowie społecznej* Rousseau, określając bliżej to zagrożenie, sugeruje możliwość istnienia jakiejś przeszkody uniemożliwiającej egzystencję ludzi w stanie natury, będącej najbardziej odpowiednim środowiskiem dla ludzkiego życia<sup>6</sup>. Przeszkodę tę wyjaśnia *Rozprawa o nierówności*, sugerując pojawienie się w trakcie rozwoju ludzkości stanu pośredniego między dzikością a opartym na prawie porządkiem społecznym. Ów stan polegał na osiągnięciu podstawowych zdobyczy techniki (uprawa roli oraz wytapianie metali), nieuchronnie prowadzących do powstania coraz większego bogactwa oraz do rozwarstwienia społecznego na panów i niewolników, bogatych i biednych. Wraz z takim rozwarstwieniem pojawia się według Rousseau specyficzne napięcie, mogące prowadzić do unicestwienia nie tylko osiągniętej już cywilizacji, ale także do zniszczenia ludzkiej społeczności w ogóle: „Z jednej strony rywalizacja i konkurencja, z drugiej sprzeczność interesów i zawsze to ukryte pragnienie korzyści własnej ze szkodą dla drugich; wszystkie te klęski to pierwszy skutek własności i nieodstępny ciąg dalszy nierówności w jej pierwszych początkach”<sup>7</sup>. Ludzi znajdujących się w opisanym sytuacji przedstawia Rousseau w niewątpliwej korespondencji do realistycznej konkluzji o naturze człowieka Tomasza Hobbesa jako „wilki zgłodniałe, które raz zakosztowawszy mięsa ludzkiego, każdy inny pokarm mają w pogardzie i chcą pożerać tylko już ludzi”<sup>8</sup>. I choć sam Rousseau przypisywał człowiekowi w naturalnym stanie przyrodzoną dobroć i litość, dostrzegał w jego stanie przejściowym z natury do kultury burzę najgorszych namiętności, które prowadzą do konfliktów kończących się walką, grabieżą i morderstwem. „Tworzące się społeczeństwo ustąpiło miejsca najstraszliwшему stanowi wojennemu (...), rodzaj ludzki stanął u progu zagłady”<sup>9</sup>.

Konsekwencją przypisania przez Rousseau człowiekowi wrodzonej dobroci jest uznanie stanu *contrat social* za stan zły konieczności. Złoty wiek ludzkości i czas największej jedności z naturą miał miejsce wtedy, gdy człowiek, nie będąc już dzikim zwierzęciem konkurującym z innymi zwierzętami wyłącznie

<sup>5</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 2010, s. 22.

<sup>6</sup> Tamże, s. 21.

<sup>7</sup> Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, s. 203.

<sup>8</sup> Tamże, s. 203–204.

<sup>9</sup> Tamże, s. 204.

przyrodzoną siłą i instynktem, zaczął je przewyższać swoją inteligencją, budując zręby swojej pokojowej egzystencji, coraz bardziej niezależnej od sił naturalnych: „Przykład dzikich, których niemal wszystkich zastaliśmy na tym właśnie szczeblu rozwoju, zdaje się potwierdzać, że przeznaczeniem właściwym rodzaju ludzkiego było zawsze na nim pozostać, że stan ten jest prawdziwą młodością świata, i że cały postęp późniejszy to już tylko szereg etapów wiodących, jak mogło się zdawać, ku udoskonaleniu jednostki, faktycznie zaś ku schyłkowi gatunku”<sup>10</sup>. O ile jednak w *Rozprawie o nierówności* dostrzegaliśmy wyraźnie pesymizm Rousseau co do *contrat social* jako formy zniewolenia i regresu, o tyle w *Umowie społecznej* jego ocena jest częściowo pozytywna, gdyż *contrat social* jest tam postrzegany jako kluczowy etap procesu hominizacji: „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością (...), ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego [czyni] istotą rozumną i człowieka”<sup>11</sup>. W *Rozprawie o nierówności* dostrzegamy jednak z jasnością, że przemiana dokonująca się dzięki *contrat social* nie jest naprawdę przemianą zwierzęcia w człowieka, a chodzi w niej raczej „o uchwycenie w biegu rzeczy tego momentu, w którym po czasach przemocy nastały czasy prawa i prawu podporządkowaną naturę; o wyjaśnienie, przez jaką to niesamowitą kolej wydarzeń mógł silny się zdecydować służyć słabemu, lud zaś za cenę szczęścia rzeczywistego wołał kupić ułudę spokoju”<sup>12</sup>.

O wiele dalej w domniemaniu sytuacji początkowej dla genezy kultury poszedł Zygmunt Freud, odnosząc moment pojawienia się społeczności ludzkiej do momentu kontraktu, jaki zawierają ze sobą członkowie praludzkiej hordy po kolektywnym zabójstwie swojego ojca<sup>13</sup>. I Freud, i Rousseau stawiają pytanie o istotę i genezę kultury, zakładając istnienie jakiegoś wstrząsającego wydarzenia gotowego w hipotetyczny sposób być punktem wyjścia dla tego, co dziś nazywamy moralnością, porządkiem społecznym, a nawet religią. Co prawda nie można nakreślić w naukowy sposób teorii tego, co było przed naszym światem kultury, dokładnie tak, jak nie można w naukowo sensowny sposób zapytać o to, co w sensie fizycznym było światem przed pojawieniem się tego świata w chwili Wielkiego Wybuchu (*Big Bang*). Natomiast można postawić pytanie o warunki zaistnienia umowy społecznej, które nie wykraczając poza ramy kultury, pozwalają otworzyć przestrzeń zrozumienia, czym jest *istota* umowy społecznej. Jaki mechanizm lub jaka prawidłowość kryje się za przejściem ze stanu natury do stanu społeczne-

<sup>10</sup> Tamże, s. 196–197.

<sup>11</sup> Tamże, s. 26.

<sup>12</sup> Tamże, s. 140.

<sup>13</sup> S. Freud, *Totem i tabu*, w: S. Freud, *Dziela*, t. 4: *Pisma społeczne*, Warszawa 2009, s. 360–364.

go? Dlaczego na jednym z początkowych etapów rozwoju ludzkości mamy do czynienia z wybuchem przemocy zdolnej unicestwić ludzką społeczność w ogóle?

## 1. Nieszczęśliwy przypadek rozumu jako warunek *contrat social* w myśli Rousseau

Według Rousseau, czynnik kreujący *contrat social* nie przynależy wprost do ludzkiej natury. Człowiek bowiem jest ze swej natury dobry, a przemoc i prowadząca do zagłady rywalizacja między panami a niewolnikami jest konsekwencją rozwoju cywilizacji w ściśle określonym przez prawo posiadania kierunku. Stan sprzed *contrat social*, przypominający pierwszą wersję budowanej przez Sokratesa *polis* w Platońskiej *Politei*, był według Rousseau „najmniej narażony na przewroty i był dla człowieka najlepszy, i że wyszedł zeń człowiek zapewne przez jakiś tylko nieszczęśliwy przypadek, który ze względu na użyteczność powszechną powinien był się nie zdarzyć”<sup>14</sup>. Rousseau sytuuje przyczynę konieczności *contrat social* w bardzo nieściślej przestrzeni jakiegoś „nieszczęśliwego przypadku”, w wyniku którego ludzkość wkroczyła na drogę posiadania i rywalizacji. Ta opinia Rousseau wydaje się niespójna z faktyczną historią ludzkiej cywilizacji, której o wiele bardziej przekonujące wytłumaczenie daje Hobbes lub sofista Trazymach w *Politei*, uznając po prostu stan faktyczny ludzkości za stan naturalny.

Mówiąc o naturze człowieka, Rousseau ma przed oczyma dwa fenomeny: z jednej strony jest to tzw. dobry dzikus, którego można rozumieć jako żyjącego wśród pokoju i niewinności dobrego człowieka (*l'homme de bien*), z drugiej strony jest to człowiek naturalny żyjący w stanie uspołecznienia<sup>15</sup>. Dobry dzikus jako określenie natury ludzkiej referuje do stanu przedspołecznego, w którym jeszcze nie zostało zepsute to, co ze swej istoty jest stwarzane jako dobre. Autor *Emila* sugeruje wprost istnienie stosunku opozycji między pierwotnie dobrą naturalnością przedspołecznego stanu człowieka i moralną korupcją obecną w przestrzeni kultury i społeczności: „Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnije w rękach człowieka”<sup>16</sup>. Jeśli układ społeczny, przedstawiany jako stan korupcji naturalnego dobra, jest interpretowany w jego odwrotności do stanu natury, to ten ostatni będzie faktycznie ze swojej istoty czymś dobrym<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, s. 196.

<sup>15</sup> B. Baczek, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, s. 78.

<sup>16</sup> J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955, s. 7.

<sup>17</sup> J. Söring, *Natürliche Dialektik – von den Kehrseiten Rousseaus*, w: *Rousseauismus. Naturevangelium und Literatur*, Frankfurt a. Main 1999, s. 14.

Rousseau podaje dwie przyczyny naturalnej dobroci człowieka: jego brak wiedzy, czym w ogóle jest moralne dobro i zło, określane przez niego wprost jako nieznajomość występkę, oraz wrodzona skłonność człowieka do empatycznej litości<sup>18</sup>. Obie przyczyny można sprowadzić prawdopodobnie do panującej obecności i nieobecności rozumu w życiu człowieka: jego ukrycie lub wręcz nieobecność otwiera przestrzeń dobrej skłonności emocjonalnej, jego panowanie jest źródłem nienaturalnego pędu do troski o samego siebie, a przez to do zła. Naturalną dobroć litości przypisuje Rousseau „czystemu odruchowi natury”, poprzedzającemu wszelką refleksję<sup>19</sup>. Dlatego za przykład litości służy mu zwierzęta i ich naturalne zachowanie, rzekomo całkowicie pozbawione miłości własnej, rodzącej się właśnie z rozumu. Odwrotnie do platońskiego Sokratesa natomiast, obarcza Rousseau ludzki rozum winą za zło moralne: „Rozum bowiem daje początek miłości własnej, a wzmacnia ją namysł”<sup>20</sup>. Dlaczego jednak naprawdę rozum jest przyczyną zła i w konsekwencji tego, co zostało określone jako *contrat social*? Na to pytanie nie jest łatwo dać odpowiedź, gdyż Rousseau posługuje się dość rozmytym konceptem ludzkiej istoty w jej odniesieniu do rozumu. Odnosi się wrażenie, że w *Rozprawie o nierówności* odmawia on rozumu człowiekowi dzikiemu, przypisując go człowiekowi żyjącemu w państwie prawa, co w szczególny sposób widać w jego dyskusji z Hobbesem na temat natury. Przypisując Hobbesowi sokratejski intelektualizm moralny, Rousseau sprzeciwia się jego opinii o naturalnej skłonności człowieka do zła:

Hobbes nie dostrzegł, że ta sama przyczyna, która zdaniem naszych prawników przeszkadza dzikim w czynieniu użytku z rozumu, zgodnie z własnym jego zdaniem przeszkadza im jednocześnie w nadużywaniu swoich możliwości; można by zatem powiedzieć, że dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznajomość występkę<sup>21</sup>.

Jeżeli zło i dobro są konsekwencją używania rozumu, to człowiek w stanie natury nie jest według Rousseau człowiekiem złym. Powstaje jednak pytanie, czy jest on w ogóle człowiekiem? Rozumowanie Rousseau, abstrahując od arystotelesowskiego rozumnego zwierzęcia, dzieli bowiem człowieka w sensie kulturowym na dzikiego lub cywilizowanego, nie pytając wprost o jego naturę w sensie ścisłym. Opinie Rousseau, a prawdopodobnie także Hobbesa, w pierwszym rzędzie nie odnoszą się do naturalności człowieka jako takiej, ale

<sup>18</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, s. 172–173.

<sup>19</sup> Tamże, s. 174.

<sup>20</sup> Tamże, s. 175.

<sup>21</sup> Tamże, s. 172.

raczej do odwrotności stanu następującego po *contrat social*. Z tego powodu powinny być one odniesione do względnej sytuacji człowieka żyjącego bądź to na Wyspach Karaibskich, bądź to w ateńskiej demokracji. Jest to jednak cały czas ten sam człowiek, różniący się od siebie nie tyle brakiem lub posiadaniem rozumu, ale raczej stopniem jego używania.

Pozostawiając rolę rozumu w absolutnym ujęciu dobra i zła, należy jednak ponownie wrócić do pytania o to, co według Rousseau jest faktycznym i ostatecznym źródłem stanu człowieka domagającego się *contrat social* jako ratunku i wyzwolenia. Co jest przyczyną tego, że człowiek pozwolił sobie w radykalny sposób na używanie rozumu i wraz z nim na pojawienie się moralnego zła? Rousseau sugeruje, że była to decyzja, w efekcie której pojawiły się nierówności społeczne i tym samym nienawiść, walka, rywalizacja i przemoc:

Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział „oto moje” i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kolki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta<sup>22</sup>.

Przedstawiony przez Rousseau stan ma miejsce jeszcze przed *contrat social*, ale z pewnością nie jest on dziełem instynktu. Konsekwencją przypisania rozumowi możliwości kreowania moralnego dobra i zła jest przypisanie mu także możliwości kreowania kryzysu społecznego, którego konsekwencją jest umowa społeczna. *Contrat social* jest niezbędnym dla przeżycia ludzkiej społeczności usunięciem zła chaosu i przemocy, i jednocześnie według Rousseau zainicjowaniem innego zła, ludzkiej niewoli większej niż kiedykolwiek wcześniej w historii. Pointą używania rozumu i jednocześnie pojawienia się dobra i zła moralnego, które prowokują człowieka naturalnego do społecznej umowy, jest u Rousseau świadomość prawa. Jest ona konsekwencją *contrat social* i kontynuacją procesu pogłębiania się ludzkiej świadomości zła. Ta opinia jest zgodna z rozumieniem stosunku prawa do złej pożądlivości u Pawła z Tarsu: „Przez Prawo zdobyłem znajomość grzechu. Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: nie pożądaj! Z przykazania tego czerpiąc podniecie, grzech wzbudził we mnie wszelkie pożądanie” (Rz 7, 7–8). To właśnie znajomość prawa powoduje fakt moralnego zła, gdyż nie mając aktualnej zdolności zachowania prawa, człowiek, nie wykraczając poza nie, staje się zły. Prawo jest kryterium dobra i zła, i dlatego w źródle prawa należy widzieć przyczynę zła *par excellence*. Dla Rousseau tą przyczyną jest właśnie ludzki rozum, zmuszony do niechcianego przez siebie, a jednocześnie koniecznego dzieła ochrony przed skutkami złego pożądania.

<sup>22</sup> Tamże, s. 186.

## 2. Umowa społeczna jako konsekwencja źle ukształtowanej natury człowieka w *Politei* Platona

W zupełnie inny sposób naturę ludzką ocenia Platon. To właśnie rozum jest jedyną prawdziwą przyczyną dobra w ludzkim życiu, a winą za zło oraz za konieczną w związku z nim społeczną umowę należy obarczyć raczej to, co u Rousseau było źródłem dobra: zwierzęcą naturalność. Platon precyzuje pojęcie naturalności, odnosząc je w *Politei* do struktury duszy, której częścią oprócz rozumu (*logos*) i temperamentu (*thymos*) jest także pożądlivość (*epithymia*). Porównanie do naturalnej zwierzęcości nie jest przypadkowe. W IX księdze *Politei* Sokrates przedstawia obraz człowieka opanowanego przez pożądanie i jest to obraz zwierzęcego monstrum ukrytego w ludzkiej powłoce:

Więc wymodeluj sobie jedną postać zwierzęcia, niech ono będzie wielobarwne i niech ma wiele głów, naokoło niech ma głowy zwierząt swojskich i dzikich i niech się może przemieniać i wypuszczać to wszystko z siebie jak roślina. (...) I jeszcze jedną postać lwa i jedną człowieka. (...) A teraz wymodeluj i obuduj naokoło nich jedną postać człowieka; tak, żeby się to komuś, kto nie może widzieć tego, co w środku, a widzi tylko zewnętrzną powłokę, wydawało jedną istotą żywą: człowiekiem<sup>23</sup>.

*Epithymia* jest czymś człowiekowi wrodzonym, co konstytuuje ludzką duszę. Greckie słowo *physis*, tłumaczone w pierwszym rzędzie jako natura, odnosi się do wegetatywnego wschodzenia tego, co jest u swojego źródła zachowane już w roślinnym ziarnie. Obraz pożądlivości jako „przemieniania się i wypuszczania tego z siebie jak roślina” jest precyzyjnym obrazem tego, co w człowieku naturalne. Przyczyną konieczności *contrat social* jest dla Platona jednak nie sam fakt istnienia naturalnej pożądlivości, ale fakt nierównowagi między nią a rozumem. Jeżeli pożądlivość zamiast rozumu przejmuje dowodzenie nad życiem ludzkim, to odwrotnie do mniemania Rousseau o niewinnej naturalności i wrodzonej litości, człowiek zamienia się w okrutną bestię. Główny rozmówca Sokratesa z *Politei* – Glaukon – wyraża swoje realistyczne mniemanie co do ludzkiej natury w następujący sposób:

Ci, którzy [sprawiedliwość] praktykują, robią to niechętnie, dlatego tylko, że nie potrafią krzywd wyrządzać, to może najlepiej potrafimy dojrzeć, jeżeli coś takiego potrafimy zrobić w myśli: dajmy jednemu i drugiemu wolność – niech każdy z nich robi, co chce, i ten sprawiedliwy i niesprawiedliwy. A potem pójdziemy w trop za nimi; zobaczyć dokąd każdego z nich żądza zaprowadzi<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Platon, *Państwo*, 588 c 5 – e 2.

<sup>24</sup> Tamże, 359 b 8 – c 4.

Jak wiadomo, eksperyment prowadzi Glaukona do przedstawienia historii niejakiego Gygesa, dobrze znanego także Herodotowi<sup>25</sup>. Gyges symbolizuje każdego człowieka, który wydając się sprawiedliwym, jest nim wyłącznie dlatego, że brakuje mu możliwości do realizacji wszelkich pożądań ukrytej w jego duszy niesprawiedliwości, będącej niczym innym, jak niezdolnością zachowania każdej części duszy na jej właściwym miejscu. Znajdując w mitycznym grobie magiczny pierścień, który zdziera z ciała monstrum łudzaco przypominającego znanego z Homeryckiej *Odysei* Cyklopa, Gyges staje się tak silny jak ów Cyklop i robi rzeczy niegodziwe. Ta dydaktyczna historia nie odzwierciedla do końca poglądów autora *Politei*, który nie był aż takim pesymistą w odniesieniu do ludzkiej natury, jak Hobbes, ale ukazuje wyraźnie jego realizm: oprócz obowiązku kształtowania w swojej duszy jej części najszlachetniejszej, jaką jest rozum, pozostaje nam także z całym realizmem zaakceptować stan faktyczny każdorazowej ludzkiej społeczności. W przypadku Platona ten realizm jest o tyle sugestywny, że pisze on swoje dialogi w kontekście najgorszej wojny, jaka pogrzebała kulturę ateńską na Półwyspie Peloponeskim i oddała dominację nad światem greckim sprawnej maszynie wojennej Sparty. Być może właśnie wobec brutalnej spartańskiej przemocy, zdolnej czynić niesprawiedliwość, kiedy sama tego chce, wyrasta platońska wizja sprawiedliwości jako umowy społecznej, której rzecznikiem w *Politei* jest ponownie Glaukon:

Skąd się wzięła sprawiedliwość. Mówią, że wyrządzanie krzywd jest z natury dobre, a doznawanie krzywd złe. Ale większym złem góruje doznawanie krzywd, niż dobrem ich wyrządzanie. Tak, że gdy się ludzie nawzajem krzywdzą i wzajemnych krzywd od siebie doznają, i kosztują i jednego i drugiego, wtedy ci, którzy nie mogą jednego uniknąć, a na drugie sobie pozwolić, uważają za rzecz pożyteczną umówić się wzajemnie, że się nie będą krzywd ani wyrządzało, ani doznawało<sup>26</sup>.

Z pewnością w tym punkcie Rousseau zgadza się z platońskim Glaukonem, przedstawiając w *Rozprawie o nierównościach* gnębionego grabieżą i ogólną zawiścią bogacza, który powziął genialny plan „obrócenia na własną korzyść tych właśnie sił, które w niego godziły, zamienienia swoich przeciwników

---

<sup>25</sup> W pierwszej księdze swojego dziejowego opisu przedstawia Herodot obyczajową historię niejakiego Gygesa, służącego w straży przybocznej greckiego władcy Kandaulesa. Gyges opisywany przez Herodota zostaje przymuszony przez Kandaulesa do oglądania jego nagiej żony i podziwiania jej piękności. Zraniona kobieta okrutnie mści się na swoim mężu, zabijając go wraz z Gygesem, który w ten sposób zostaje tyranem na miejsce Kandaulesa. Historia ta różni się od tej, którą opowiada platoński Sokrates w *Politei*, ale pointa jest podobna: w duszy człowieka mieszka pożądliwość, będąca naturalnym wyposażeniem człowieka, z którym trzeba się zawsze liczyć, gdyż najczęściej właśnie ono jest głównym czynnikiem zdobywania władzy na tym świecie i jej utraty. Por. Herodot, *Dzieje*, I, 8–14.

<sup>26</sup> Platon, *Państwo*, 358 e 4 – 359 a 5.



w obrońców, zaszczerpienia im innych zasad i stworzenia dla nich innych urzędów, które by tak mu sprzyjały, jak prawo naturalne było mu wrogie”<sup>27</sup>. Jednak ratunkiem jest dla Platona nie rozwiązanie polityczne, ale filozoficzne, czyli konstrukcja całkiem nowego *polis*, które odmiennie niż każdorazowe *polis* historyczne, jest budowane od fundamentów na zasadzie przyznawania racji nie pożądliwości, ale rozumowi. Takie *polis* pełni funkcję wychowawczą, kształtując poszczególne osoby według wzoru rozumu, obcinając jednocześnie z góry wszelką możliwość zapanowania nad ludzkim życiem zwierzęcej pożądliwości.

### 3. *Contrat social* jako efekt mimetycznej pożądliwości w myśli René Girarda

Wnikliwą odpowiedź na pytanie o genezę umowy społecznej oraz o istotę ludzkiej natury daje współczesny francuski antropolog kultury René Girard. Jaki mechanizm kryje się za fenomenem społecznej umowy, stanowiącej swoiste przejście ze stanu natury do stanu kultury? Dlaczego na jednym z początkowych etapów rozwoju ludzkości mamy do czynienia z wybuchem niewyobrażalnej przemocy, domagającej się porozumienia wszystkich członków społeczności? Przemoc rodzi się według Girarda z przemożnej chęci naśladowania, natomiast powstrzymujący przemoc mechanizm ma charakter kulturowej struktury, takiej jak religia lub właśnie *contrat social*<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, s. 205.

<sup>28</sup> W Girardowskiej teorii kultury sfera religijna jest derywatem nieświadomego mechanizmu, włączającego się w społecznościach archaicznych każdorazowo w momencie eskalacji przemocy określanej przez francuskiego uczonego jako *przemoc mimetyczna* (naśladowcza). Mechanizm ten, określanej mianem mechanizmu kozła ofiarnego, ma tylko jeden cel: powstrzymać autodestrukcję społeczności, będącą wynikiem krwawej rywalizacji (por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, t. 1, Poznań 1993, s. 129). Także *contrat social* ma podobny cel, gdyż zaspokaja on w pierwszym rzędzie społeczną potrzebę bezpieczeństwa i chroni je przed wojną każdego z każdym (Hobbes). Wyjaśniając fenomen mechanizmu, na zasadzie którego temperowane są wybuchy zbiorowej przemocy w ludzkich społecznościach, Girard w pewnym sensie eksploatuje słynną tezę Freuda o mordzie założycielskim jako swoistym początku tego, co dziś ogólnie możemy nazwać kulturą jako nieuwarunkowanym czysto biologicznie zbiorem wzorów postępowania człowieka odróżniających jego zachowanie od biologicznie uwarunkowanego postępowania zwierząt. Dla Freuda, jak i dla Girarda, motywu powstania kulturowych skryptów zachowań nie można rozumieć w jakiejś dowolnej referencji estetycznej, ale w odniesieniu do podświadomego odruchu obronnego przed ewidentną zagładą, z którego wylania się powoli ludzka samoświadomość. Kolektywnemu zabójstwu ojca pierwotnej hordy przez wygnanych braci odpowiada u Freuda powstanie organizacji społecznej, ograniczeń moralnych i religii (por. S. Freud, *Totem i tabu*, s. 360–361). Bez takiej kulturowej regulacji przemoc obudzona nie-naturalnym występkim przeciw ojcu hordy (rywalizacja braci między sobą) doprowadziłaby społeczność pierwotną do kolektywnej samozagłady.

Odpowiedź, którą daje Girard, nie pokrywa się z naiwnym mniemaniem Rousseau, że źródło przemocy i destrukcji tkwi jedynie w niepomysłnym rozwoju ludzkiej cywilizacji. Zgodnie z platońską intuicją sugeruje Girard istnienie w ludzkiej duszy naturalnego procesu pożądania, który pozostawiony samemu sobie prowadzi do rywalizacji i przemocy zdolnej zniszczyć każdą etnologiczną społeczność ludzką. Społeczności znajdujące się na wczesnym etapie cywilizacyjnego rozwoju nie posiadają bowiem żadnych zabezpieczeń przed eskalacją przemocy o charakterze rywalizacyjnym i jedynie kulturowy system środków prewencyjnych, wyprzedzający wszelkie konsekwencje nieokielzanej przemocy, może powstrzymać samounicestwienie. Do klasycznych rozwiązań kulturowych tłumiących niepomowaną agresję i w ten sposób w podstawowy sposób zabezpieczających porządek społeczny należą m.in. małżeństwa egzogamiczne, rytuały przejścia, zjawisko tabu itp. Do takich rozwiązań na bardziej zaawansowanym etapie cywilizacyjnym należy zaliczyć także *contrat social*<sup>29</sup>.

Czynnikiem przemocy i wynikającego z niej zagrożenia wspólnoty ludzkiej jest dla Girarda dynamika pożądliwości, którą definiuje on jednak w odróżnieniu od Platona nie w odniesieniu do indywidualnej ludzkiej duszy, ale w odniesieniu do społeczności jako takiej<sup>30</sup>. Platońska *epithymia* jest obok rozumu oraz temperamentu (*thymos*) naturalnym elementem ludzkiej *psyche*. Girardowska pożądliwość jest natomiast *pożądliwością mimetyczną*, niewynikającą z metafizycznej struktury duszy i niebędącą zwróceniem się do przedmiotu

---

<sup>29</sup> Istotnym pytaniem o możliwość interpretacji *contrat social* w świetle Girardowskiej teorii kultury jest pytanie o świadomy charakter umowy społecznej. Pytanie to nie może być łatwo rozstrzygnięte w szerokim kontekście historycznym, uwzględniającym zarówno pierwotny charakter *contrat social* jako podstawowego porozumienia między ludźmi, kształtującego ludzką istotę i ludzkie społeczeństwo *in statu nascendi*, jak i równocześnie *contrat social* w sensie świadomej umowy międzyludzkiej. Odnosząc się do historycznej genezy teorii umowy społecznej u Locke'a, Rousseau i Kanta, do obu tych aspektów nawiązuje w swojej teorii sprawiedliwości John Rawls, sugerując z jednej strony pierwotny i inicjacyjny charakter umowy społecznej jako *original agreement*, oraz warunkując z drugiej strony jej możliwość wolnością i rozumnością podmiotów ją zawierających (por. J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge 1971, s. 10). Jednak odnosząc się bezpośrednio do rozumienia *contrat social* u Rousseau, można zauważyć, że francuski filozof łączy umowę społeczną z przejściem ze stanu natury do stanu kultury, rozumianym jako powstanie ludzkiej kultury w ogóle, w czym jest zgodny ze wspomnianą wcześniej opinią Freuda na ten temat. Rousseau pisze: „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego im przedtem brakło” (*Umowa społeczna*, s. 26).

<sup>30</sup> Co prawda także dla Platona tematem *Politei* jest w pewnym sensie społeczność (*polis*) jako struktura składająca się z analogicznych części, co dusza. Jednak komentarz Sokratesa będący wstępem do budowy doskonałego państwa w drugiej księdze zaznacza wyraźnie: *polis* budowane ma być zasadniczo tylko po to, aby zilustrować ukrytą prawdę o ludzkiej *psyche*, której samo pozostaje naturalnym powiększeniem i odbiciem. Por. *Państwo*, 368 c – 369 a.

pożądania ze względu na niego samego, ale zwróceniem się do przedmiotu pożądania ze względu na inny podmiot, który w modelowy sposób tego samego przedmiotu pożąda<sup>31</sup>. Według Girarda, „wracamy do myśli bardzo starej, [że] pożądanie ma naturę *mimetyczną*, kopiuje pożądanie wzorcowe; wybiera ten sam obiekt, co wzorzec”<sup>32</sup>. Konsekwencją pożądania jest u Girarda, podobnie jak u Platona, destabilizacja każdorazowej ludzkiej *polis*, domagająca się jakiejś szczególnej interwencji, bez której wspólnota ludzka ulegnie zagładzie. Pożądliwość mimetyczna jest przyczyną społecznego i kulturowego chaosu, który w języku mitów stanowi przeciwieństwo kosmosu jako uniwersalnego ładu. W różnych kulturach i tradycjach religijnych właśnie z chaosu niezróżnicowania wyłania się uporządkowanie i zróżnicowanie kosmosu<sup>33</sup>, który w symbolizowanym przez mityczny potop regresie powraca ponownie do bezładu. Dlatego w klasycznej interpretacji kosmogonicznych mitów M. Eliadego, cały wysiłek kultury polega na przemianie chaosu w kosmos, bezładu kryzysu w rzeczywistość uporządkowanego środowiska o wyznaczonych kierunkach przestrzeni i jasnych wektorach upływu czasu, mierzącego cykle życiowe ludzkiej wspólnoty<sup>34</sup>. W rozumieniu Eliadego kosmogoniczny mit opisuje doświadczenie ludzkie polegające na misteryjnym objawieniu się przestrzeni świętości (*teofania*), którego efektem jest kosmos. W takim nieokreślonym rozumieniu przejścia od natury do kultury, podobnie jak w opinii Rousseau o akcydentalnym charakterze społecznego kryzysu będącego przyczyną *contrat social*, nie ma miejsca na fundamentalne wyjaśnienie genezy kultury w kontekście umowy społecznej. Dla Girarda chaos i wyłaniający się z niego kosmos jako mityczny obraz kryzysu ogarniętej przez szal *mimetycznej przemocy* społeczności nie jest natomiast nieokreślonym doświadczeniem objawienia bóstwa, ale raczej konkretną rzeczywistością historyczną w sensie faktycznego przejścia z bezładu przemocy do ładu nowej konstytucji społecz-

<sup>31</sup> Por. R. Girard, *Widziałem Szatana spadającego jak błyskawica*, Warszawa 2002, s. 22; *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992, s. 64; *Sacrum i przemoc*, t. 1, s. 203.

<sup>32</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 203.

<sup>33</sup> Paradygmatycznym przykładem takiej prawidłowości jest *Teogonia* Hezjoda, opisująca powstawanie przestrzeni egzystencji bogów i ludzi w procesie kosmicznej genezy nazwanej przez Hezjoda chaosem (por. Hezjod, *Teogonia*, 116–128). Chaos w *Teogonii* nie jest jednak bezładem w sensie bałaganu, ale raczej absolutnym niezróżnicowaniem, które przechodzi w lokalne zróżnicowanie, nieustannym procesem kształtowania się porządku i jego cyklicznym rozpadem.

<sup>34</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Warszawa 2008, s. 27–31. Według Eliadego, wyłonienie się kosmosu z chaosu ma miejsce w specyficznym doświadczeniu *hierro-* i *teofanii*, w którym człowiek pierwotny – podobnie jak wygnani bracia po zabójstwie ojca pierwotnej hordy u Freuda – budzi się do egzystencji w uporządkowanym przez kulturowe zasady postępowania świecie (por. tamże, s. 18).

nej, w której skład wchodzi religia i moralność. Dlatego Girard sprzeciwia się rozumieniu mitu w jego nie do końca historycznie jasnym odniesieniu do zjawiska objawienia bóstwa i sugeruje, że mit nie jest, jak chce Eliade, wzorcową narracją świętej historii, w sensie tego, co bogowie i herosi czynili na początku czasu<sup>35</sup>. Girard zgodziłby się co prawda z Eliadem, że mit to nic innego, jak „historia tego, co zaszło *in illo tempore* (...), ogłaszanie, co *ab origine* zaszło”<sup>36</sup>, ale podobnie jak Freud, odnosi tę historię nie do jakiegoś boskiego lub heroicznego paradygmatu, lecz do faktów społecznych. Za każdą narracją mityczną kryje się zawsze konkretne historyczne wydarzenie, które z powodzeniem można nazwać chaosem, nie w sensie rozziwu kształtującego jakieś domniemane wyłanianie się kosmosu z otchłani niebytu, ale w sensie kryzysu społecznego, będącego każdorazowo zjawiskiem założycielskim konkretnego fenomenu kulturowego. Mit jest w Girardowskiej teorii kultury skryptem kryzysu społecznego, którego konsekwencją jest powstanie rytuału ofiarniczego oraz religii<sup>37</sup>.

Kryzys społeczny, będący konsekwencją naturalnego dla człowieka mimetycznego pożądania, to spirala powoli nakręcającej się przemocy zemsty, zawiści i nienawiści, która mogłaby być oddana przez opis Rousseau stanu społeczeństwa prowokującego *contrat social*: „Uzurpacje bogaczy, rozboje ubogich, a rozkiełznane namiętności wszystkich wszędzie zagłuszały przyrodzoną litość, (...) ludzie stali się chciwi, ambitni, źli, (...) wybuchały ciągle konflikty nie kończące się nigdy inaczej niż walką i morderstwami”<sup>38</sup>. Girard opisuje podobny fenomen społecznego kryzysu, odnosząc go jednak nie do ogólnie pojętej *conditio humana*, ale do zjawiska tzw. *kryzysu ofiarniczego*. Taki kryzys ma miejsce w każdorazowej ludzkiej wspólnotcie w momencie, gdy stare formy kulturowe, takie jak religia, zwyczaje, zakazy i nakazy, ulegają erozji i społeczność ludzka – mówiąc językiem Eliadego – znajduje się na skraju chaosu. Chaos w sensie zaniku uporządkowanej rzeczywistości społecznej, dającej wszystkim uczestnikom wspólnoty poczucie sensu i spełnienia, wybucha u Girarda w postaci totalnego kryzysu i zagraża całkowitym unicestwieniem społeczności archaicznej, w odróżnieniu od społeczności nowoczesnej nieposiadającej skutecznych środków zapobiegawczych przeciwko rozlewającej się na całą społeczność przemocy każdego wobec każdego. W *Sacrum i przemocy* Girard podaje przykłady kryzysu ofiarniczego, umiejscawiając je w konkretnej rzeczywistości historycznej starożytnej Grecji i innych starożytnych kultur Bliskiego Wschodu:

<sup>35</sup> Tamże, s. 99.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1991, s. 37–39.

<sup>38</sup> J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności*, s. 204.

We fragmencie numer 5 Heraklita wyraźnie pojawia się problem schyłku rytuału ofiarniczego, jego braku zdolności do oczyszczania tego, co nieczyste. Wierzenia religijne zostały skompromitowane przez dezintegrację rytuału: *Na próżno starają się oczyścić wymazując się krwią, jak człowiek, który chciałby, ubłocony, oczyścić się przy pomocy błota. Ktokolwiek by ujrzał takie postępowanie, rzekłby, iż człowiek ten oszalał! A modlą się do takich wizerunków bóstwa, że podobni są temu, co mówi do ściany, nie starając się poznać istoty bogów i herosów.* Nie ma już żadnej różnicy między krwią przelaną rytualnie a krwią zbrodniczą. Tekst Heraklita mówi jeszcze więcej, jeżeli analizuje się go wraz z analogicznymi tekstami proroków przed okresem niewoli babilońskiej w Starym Testamencie. Amos, Izajasz, Micheasz ujawniają za pomocą ostrych słów nieskuteczność obrzędów ofiarniczych i rytuałów w ogóle. Z rozkładem religijnym związane jest według nich pogorszenie się stosunków między ludźmi. Przeszarżałość systemu ofiarniczego manifestuje się przez wzajemną przemoc: bliscy sobie ludzie, którzy kiedyś poświęcali razem na ofiarę osoby trzecie, oszczędzając się wzajemnie, od pewnego czasu poświęcają siebie nawzajem<sup>39</sup>.

Cytowany przykład nie odnosi się tylko do samego faktu społecznego chaosu, ale wskazuje też na jego przyczynę, jaką jest kryzys ofiarniczy, czyli erozja zastanego uporządkowania społecznego, realizującego się w przestrzeni religijnej, moralnej i zwyczajowej. Na podstawie analizy fundamentalnego kryzysu społecznego w sensie kryzysu ofiarniczego Girard rości sobie prawo do interpretacji genezy religii jako czysto społecznego fenomenu, opartego na nieświadomym mechanizmie stosującym kontrolowaną przemoc wobec osoby wybranej instynktownie przez ogarniętą szaleńczo społeczność. Mechanizm określany przez Girarda mechanizmem kozła ofiarnego poświęca jednostki słabe, chore lub obce po to, aby ratować całą wspólnotę. W chwili najwyższego wrzenia kryzysu włącza się on spontanicznie, powodując automatyczne przekierowanie wzajemnej przemocy „wszystkich przeciw wszystkim” na przemoc „wszystkich przeciw jednemu”. Kolektywny lincz, będący konsekwencją takiego przekierowania, jest następnie rytualnie odtwarzany z pamięcią o pozytywnych konsekwencjach wspólnego uśmiercenia ofiary, na którą zrzucano wszelką winę za gniew, nienawiść, klęski i zamęt. Ta rytualność jest przestrzenią tworzącego się porządku społecznego, który przekształca się według Girarda w pewnym momencie z nieświadomie funkcjonujących rytualnych zakazów w jasny układ społeczny, będący konsekwencją mniej lub bardziej świadomej decyzji ogółu stanowiących go podmiotów.

Czy jednak faktycznie każdy kryzys społeczny o tak fundamentalnym zasięgu, jaki przypisuje mu Rousseau, ma charakter ofiarniczy? Czy kryzysy społeczne faktycznie są pochodną erozji formacji kulturowych, scalających chaos ludzkich pożądliwości w kosmos uporządkowanej religijnie, zwyczajowo i politycznie wspólnoty ludzkiej? Trudno odpowiedzieć na takie pytanie

<sup>39</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 60.

jednoznacznie, ale wskazówką jedności logiki interpretacji natury i kultury u Rousseau i Girarda jest sam *contrat social*. Obaj francuscy myśliciele mówią o takim kryzysie społecznym, którego nieodwołalną konsekwencją jest nowy porządek kulturowy, będący efektem jakiegoś porozumienia całej wspólnoty<sup>40</sup>. Dla Girarda nie jest to jednak kryzys jednorazowy, którego konsekwencją byłoby powstanie kultury i cywilizowanej społeczności ludzkiej w ogóle, ale raczej cyklicznie powtarzalny proces, mający miejsce wielokrotnie w łonie każdego procesu kulturotwórczego we wszystkich cywilizacjach naszego świata. Bardzo szczególnym przypadkiem kryzysu ofiarniczego jest oczywiście pierwszy kryzys pożądlivosti mimetycznej, do którego *a priori* nie możemy mieć żadnego wglądu historycznego<sup>41</sup>. Taki kryzys musiał, według Girarda, w społecznościach etnologicznych prowadzić do ostatecznej eskalacji przemocy aż do całkowitego ich wyniszczenia. Dzieje się tak dlatego, że ludzkie społeczności, które Rousseau określiliby mianem naturalnych, nie dysponują mechanizmami skutecznie eliminującymi przemoc, takimi jak władza *civitas* w postaci prawa czy sądu. Społeczeństwo prymitywne, nieposiadające systemu sadowniczego, jest narażone na samounicestwienie w efekcie wymienionych fenomenów mimetycznych, gdyż przemoc, która w takim procesie zostaje wyzwolana, ma charakter absolutny, porównywalny być może jedynie do zjawiska całkowitego przewrotu społecznego<sup>42</sup>. *Contrat social* jest więc w świetle teorii pożądlivosti mimetycznej niczym innym, jak jednym z etapów na drodze kształtowania się mechanizmu obronnego, regulującego obecność przemocy absolutnej

---

<sup>40</sup> Istotną różnicą między Rousseau i Girardem w interpretacji *contrat social* w odniesieniu do kryzysu społecznego jest jednak to, że dla Rousseau umowa społeczna jest świadomym działaniem ludzkiej społeczności, którego efektem jest decyzja wzajemnego porozumienia na rzecz wspólnego dobra, natomiast u Girarda mamy do czynienia z mechanizmem nieświadomym. Mechanizm ofiarniczy, który uruchamia się w procesie *kryzysu ofiarniczego* nie jest – jak sama nazwa wskazuje – efektem wolnej decyzji grupy ludzi, ale raczej nieświadomym procesem włączającym się każdorazowo w momencie najwyższego zagrożenia. Jednak efekt jest bardzo podobny do skutków *contrat social*, a jest nim powstanie nowego porządku kulturowego, który Rousseau określiliby nawet jako moment uzyskania przez człowieka statusu kultury w ogóle (por. *Umowa społeczna*, s. 26–27).

<sup>41</sup> Taki kryzys ma prawdopodobnie na myśli Freud, kojarząc w swoich społecznych pismach moment powstania przestrzeni kulturowej, do której mamy wgląd, z domniemanym przez siebie faktem kolektywnego zabójstwa przywódcy pierwotnej organizacji społecznej (przywódca praludzkiej hordy w cytowanym uprzednio *Totemie i tabu*, ale także Mojżesz jako fundator kultury semickiej, por. S. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, w: *Dziela*, t. 4: *Pisma społeczne*, Warszawa 2009, s. 385–495). Teoria Freuda wywodząca z tego pierwszego mordu kulturę jest sugestywna, ale nie ma waloru naukowego. Freud stara się wytłumaczyć fakt istnienia moralności, religii oraz neurozy we współczesnych ludzkich społecznościach odwołując się do wydarzenia przedkulturowego, po którym z definicji nie może zostać żadnego kulturowego śladu.

<sup>42</sup> Tamże, s. 40.

w każdorazowym ludzkim społeczeństwie. Kluczowym etapem tej drogi jest dla Girarda kształtujący się na podstawie mechanizmu kozła ofiarnego religijny rytuał oraz różnego rodzaju kulturowe zakazy i nakazy, których zadaniem jest powstrzymać wyłaniające się z mimetycznej pożądlivosti formy przemocy. Dalszą konsekwencją tak rozumianej organizacji kultury jest także porządek polityczny, wyrażający się pierwotnie w formie scentralizowanych ustrojów monarchicznych (święty król)<sup>43</sup>, czy też później w formie ustrojów demokratycznych, których cechą wspólną jest konsens umowy społecznej.

## Streszczenie

Artykuł stawia pytanie o genezę umowy społecznej w kontekście natury człowieka. J.J. Rousseau wskazuje na „nieszczęśliwy przypadek rozumu” jako przyczynę przemocy i jednocześnie konieczności *contrat social*. Dla Platona elementem konstytuującym naturę człowieka i sprawiającym konieczność umowy społecznej jest pożądlivość i dlatego, odwrotnie niż u Rousseau, tylko rozum i jego prawidłowa formacja może być gwarantem społecznego pokoju i sprawiedliwości. We współczesnej myśli R. Girarda *contrat social* może zostać zdefiniowany jako element kultury będący mechanizmem obronnym przed przemocą, która jest efektem pożądlivosti. Girardowska pożądlivość nie stanowi jednak metafizycznego elementu ludzkiej natury, jak ma to miejsce u Platona, ale posiada charakter mimetyczny.

---

<sup>43</sup> Por. R. Girard, *Dawna droga*, s. 82–85.