

J o a n n a M i k s a

## ***Emil* jako projekt przebudowy wspólnoty politycznej poprzez wychowanie**

**Słowa kluczowe:** *wychowanie, samotność, wspólnota, natura, gatunek ludzki*

Do Jana Jakuba Rousseau przyłgnęła opinia mizantropa, człowieka trudnego, apologety samotności. Pierwsi czytelnicy, ku jego irytacji zresztą, twierdzili, że niechęć tego autora do kultury jest równoznaczna z nawoływaniem do powrotu do stanu pierwotnej dzikości. Moim celem nie jest dowodzenie, że Rousseau mizantropem nie był lub że nie należy wiązać jego nazwiska z pochwałą samotności czy przynajmniej zachętą do ucieczki przed życiem społecznym. Chciałam jednak w oparciu o analizę projektu wychowania zawartą w tekście *Emila* pokazać, jak ważne w myśli Jana Jakuba jest zorientowanie na wspólnotę. Nie jest ono przy tym wcale jedynie wynikiem pełnego rezygnacji uznania, że stworzenie jakiejś wspólnoty jest koniecznością, że po prostu musimy to zrobić, ponieważ jesteśmy na siebie skazani. Chodzi o świadomą i nakazaną przez naturę miłość do gatunku ludzkiego i akceptację przynależności do tegoż gatunku, która jest podstawą wychowania jednostki i dzięki której możliwe jest budowanie wspólnoty politycznej. Samotność czy alienacja jest słowem, które ma sens w cywilizowanym, opartym na założeniach wczesnego liberalizmu społeczeństwie, jest jego korelatem. Opisy alienacji, jaka dotyka człowieka żyjącego w społeczeństwie, zajmują bez wątpienia wiele miejsca w pisarstwie Jana Jakuba, samotność nie jest jednak przeznaczeniem jednostki, a konsekwencją opuszczenia stanu natury. Opuszczenie stanu natury jest co prawda nieodwracalne, ale nie jest przeznaczeniem człowieka samotność, raniąca utratą autentyczności. *Emil* jest w twórczości Rousseau dziełem szczególnym, jego istotą jest wskazanie drogi, u której celu znajduje się życie w zgodzie z naturą zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

Proponuję odczytać *Emila* jako tekst, który zawiera, po pierwsze, plan przebudowy społeczeństwa przeznaczony do urzeczywistnienia. Traktat Rous-

seau o wychowaniu jest z pozoru opisem kształtowania osobowości jednego młodzieńca i jego partnerki, Zofii. W istocie chodzi jednak o model czy też dwa zróżnicowane ze względu na płeć warianty jednego modelu wychowania, przeznaczone dla każdego z przedstawicieli gatunku ludzkiego. Nie mamy bynajmniej do czynienia z tekstem intymnym w taki sam sposób, jak intymne są *Wyznania*. Te bowiem mają jednego i niepowtarzalnego narratora i bohatera jednocześnie, którym jest sam Jan Jakub. Emil i Zofia są modelowymi reprezentantami ludzkości, co jest powodem, dla którego należy traktować russowski traktat o wychowaniu jako traktat z obszaru filozofii politycznej. Zwieńczeniem wysiłków pedagogicznych w stosunku do ludzi przyszłości powinno być bowiem stworzenie nowej, zgodnej z naturą, wspólnoty politycznej. *Emil* nie jest zatem tekstem, którego funkcją jest jedynie dokonanie krytyki społecznej, by otworzyć jednostce oczy na sprawy, które w innym przypadku akceptowałyaby w sposób bezrefleksyjny. Emil jest pierwszym człowiekiem wychowanym zgodnie z porządkiem natury, jego relacja z gubernierem może nam się wydać szczególnie, sam proces wychowawczy trudny do powtórzenia na większą skalę, nie przekreśla to jednak reformistycznych intencji Rousseau. Nie zmieniając nic w swojej analizie życia społecznego jako źródła alienacji i osamotnienia jednostki, w *Emilu* Jan Jakub proponuje wizję wspólnoty, w skład której będą wchodzić ludzie przygotowani w procesie wychowania do komunikowania się i rozumienia się nawzajem. W wychowaniu Emila szczególnie ważne są dwa elementy: pielęgnowanie uczucia litości, które łączy jednostkę z gatunkiem ludzkim poprzez wytworzenie pewnej więzi afektywnej, po drugie zaś projekt hermeneutyki, dzięki której wychowanek Jana Jakuba jest przygotowany do rozumienia gatunku ludzkiego i rozpoznawania siebie jako jego części.

Russowskie plany przemiany społeczeństwa były szeroko komentowane w literaturze przedmiotu. Przeważa jednak tendencja do poszukiwania wizji sprawiedliwej przyszłości raczej w tekście *Umowy społecznej*, niż w *Emilu*. Na optymistyczny wymiar filozofii politycznej Rousseau zwracał uwagę Ernst Cassirer. Dostrzeżenie, że myśl polityczna wielkiego samotnika nie ma na celu jedynie krytyki społecznej, a zawiera wizję możliwego do urzeczywistnienia projektu wspólnoty politycznej zgodnego z prawami natury, pozostaje z pewnością w związku z tym, że Cassirer podjął się śledzenia pokrewieństwa między myślą Rousseau i Immanuela Kanta. Niezależnie od zasadniczych różnic dzielących russowską koncepcję natury od krytyki praktycznego rozumu, analiza porównawcza tych dwóch modeli porządku normatywnego, jaki winien określać rozwój moralny jednostki i w dalszej konsekwencji wspólnoty politycznej, ułatwia docenienie reformistycznego potencjału myśli Jana Jakuba<sup>1</sup>. Również Bronisław Baczko poświęcił dużo miejsca podobieństwom między

<sup>1</sup> Zob. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Gdańsk 2008, s. 11–64.

wizjami ustroju politycznego Rousseau i niemieckiej filozofii prawnej przełomu XVIII i XIX wieku<sup>2</sup>.

Za niesprawiedliwą natomiast należy uznać opinię Judith N. Shklar, która uważa myśl polityczną Rousseau za klasyczną utopię. Pochwała ideału spartańskiego czy też idea republiki rodzin, projekty ustrojowe pisane dla Polski i dla Korsyki miałyby być według tej autorki taką samą utopią, jak klasyczny tekst Moore'a, po prostu opisem rzeczywistości dokonany w sposób – z pewnością jednak nie planem przeznaczonym do urzeczywistnienia<sup>3</sup>. Wbrew takiej opinii, wybitny francuski badacz myśli Rousseau, Alexis Philonenko każe czytelnikowi zwrócić uwagę na to, że projekt wychowania zawarty w *Emilu* jest projektem przebudowy społeczeństwa, wychowanie Emila jest początkiem budowania nowej rzeczywistości politycznej<sup>4</sup>. To właśnie bodaj Philonenko najwyraźniej podkreśla polityczny wymiar tekstu *Emila*. W tym kontekście warto wspomnieć opinię Bronisława Baczki, który podkreślał, że przemiana społeczeństwa jest jednocześnie zmianą polityczną, sfery te są zależne od siebie nawzajem<sup>5</sup>. Zrozumienie tej zależności dostarcza podstawy, by odrzucić twierdzenie Judith N. Shklar, jakoby Rousseau był utopistą w kwestiach politycznych i ograniczał się do wysuwania nieprzeznaczonej do urzeczywistnienia krytyki społecznej. Wręcz przeciwnie, zwłaszcza ze względu na tekst *Emila* należy nazwać Rousseau pisarzem politycznym żywo zainteresowanym przekształcaniem świata społecznego.

W części głównej artykułu dokonam prezentacji kolejno krytyki zdenaturalizowanego społeczeństwa, zasad określających wychowanie zgodne z naturą oraz projektu ustroju politycznego, jakie zawarł Jan Jakub Rousseau w *Emilu*.

## Samotność jako wyróżnik zdenaturalizowanego społeczeństwa

Samotność jest pojęciem, które w filozofii Rousseau jest rozumiane jako korelat kultury i cywilizacji. Człowiek przed przejściem do stanu kultury, przed procesem denaturalizacji, jest autentyczny, jego potrzeby są dane bezpośrednio, ich zaspokajanie nie zmusza go do nawiązywania relacji międzyludzkich, w których staje się zależny od innych<sup>6</sup>. Zagadnienie to zostało szeroko opisa-

<sup>2</sup> Zob. B. Baczko, *Rousseau: Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009, s. 288–303.

<sup>3</sup> Zob. J. Shklar, *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge 2009, s. 8.

<sup>4</sup> Zob. A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, t. 3: *Apothéose du désespoir*, Paris 1984, s. 84–95.

<sup>5</sup> Zob. B. Baczko, dz. cyt., s. 159–199.

<sup>6</sup> Mówiąc o kondycji człowieka przed przejściem do cywilizowanego społeczeństwa, nie mam na myśli porządku czasowego, a jedynie logicznego. Nie sugeruję, jakoby Rousseau traktował hipotezę o życiu w stanie natury jako fakt historyczny.

ne w literaturze przedmiotu. Interpretując pojęcie samotności, można za Bronisławem Baczka kłaść akcent na podłoże społeczne, dostrzec, że w dużej mierze poczucie alienacji jest wynikiem procesów modernizacji i doszukiwać się paraleli z myślą Hegla. Samotność człowieka w społeczeństwie miałaby być wynikiem denaturalizacji, która jest efektem rozwoju kultury, ale która da się przezwyciężyć przez budowę państw o ustroju wynikającym z umowy społecznej. Ich powstanie miałyby przynieść pogodzenie natury i kultury<sup>7</sup>. Można za Starobinskim zwrócić uwagę przede wszystkim na przenikliwe opisy psychologiczne zawarte w pismach Rousseau, dzięki którym dostajemy bardzo nowoczesne opisy wpływu wynikającej z życia w społeczeństwie alienacji na tożsamość jednostki<sup>8</sup>. Można wreszcie za Charlesem Taylorem zwrócić uwagę na teologiczny wymiar zależności między rozwojem kultury a narastaniem alienacji jednostki. Opis ludzkiej deprawacji wyjaśnia istnienie zła w świecie, samotność byłaby dominującym znamieniem zepsucia dzieła Stwórcy, które człowiek dostał w swe użytkowanie jako dobre, a w które sam wprowadził zło, budując cywilizację<sup>9</sup>. Te trzy klasyczne interpretacje pokazują wielowymiarowość pojęcia samotności. Projekt wychowania zawarty w *Emilu* należy interpretować jako program przezwyciężenia samotności na każdym z tych poziomów.

W *Emilu* konflikt między naturą a kulturą ma nieco inny wymiar niż w pozostałych dziełach Rousseau. Przede wszystkim, *porte-parole* krytyki kultury nie jest *dobry dzikus*, o którym z pewnością można powiedzieć, że jest figurą powołaną do życia, by można było przeprowadzić krytykę społeczną, nie dostajemy też pamiętnika niedoli duchowych samego Jana Jakuba. Literacko ujmujące opisy alienacji człowieka, które pojawiają się zwłaszcza w *Wyznaniach*, w traktacie o wychowaniu nie zostają bynajmniej odwołane, ale uwaga autora skupia się na tworzeniu nowego społeczeństwa, w skład którego będą wchodzić ludzie wychowani zgodnie z porządkiem natury. Tekst *Emila* zawiera uwagi na temat samotności, w porównaniu z innymi tekstami Rousseau są one jednak skromnych rozmiarów, charakterystyka stanu alienacji, jaki niesie za sobą uczestnictwo w kulturze, odgrywa rolę drugoplanową.

Rousseau powtarza zawarte w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*, odwołujące się do uwarunkowań ekonomicznych wyjaśnienie powstania cywilizacji. Budowanie więzi społecznej wynika z niemożliwości samodzielnego zaspokojenia naszych potrzeb. Wchodzimy w relacje społeczne, ponieważ posiadamy potrzeby czy też interesy, których nie jesteśmy w stanie zaspoko-

<sup>7</sup> Zob. B. Baczko, *Rousseau...*, s. 288–303.

<sup>8</sup> Zob. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris 1996.

<sup>9</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 654–676.

ić w sposób samodzielny. Jako członkowie społeczeństwa jesteśmy wyrachowanymi egoistami. Oskarżenie cywilizacji przeradza się w obojętność wobec jej różnorodności, czego dowodem są uwagi na temat podróży zamieszczone w końcowym fragmencie *Emila*. Rousseau pisze w nim o monotonii stworzonych w ramach budowania kultury społeczeństw, a właściwie monotonii deprawacji – co najlepiej widać w miastach, ostoi kultury<sup>10</sup>.

Oprócz tej analizy ekonomicznej, którą potraktowałam tu tak zdawkowo dlatego, że nie stanowi ona o specyfice *Emila*, pojawia się wyjaśnienie zaczerpnięte z psychologii rozwojowej człowieka, które zmusza nas do zrewidowania poglądu na relację między naturą i kulturą. Natura jest bowiem obciążona, jak się okazuje, pewną ambiwalencją. Osiągając dojrzałość fizyczną, Emil odkrywa w sobie namiętności, które są naturalne, a które wywołują zmiany w jego stosunku do samego siebie oraz do świata. Wraz z dostrzeżeniem innych, autentyczna miłość do siebie przekształca się w miłość własną (*amour propre*)<sup>11</sup> – podszytą dumą i skazującą na osamotnienie. Okazuje się, że sama natura niejako wypycha człowieka ku światu alienujących stosunków społecznych. Miłość, która wywołuje przemianę tożsamości Emila z dziecięcej na młodzieńczą, jest potencjalnie zagrożeniem, zmusza bowiem ludzi do podejmowania rywalizacji o względy otoczenia. Jako dziecko Emil był pełen miłości samego siebie (*amour de soi*), która jest autentyczna i bezpośrednia, odkrywając ludzi i poszukując partnerki, zaczyna się z nimi porównywać:

Jeżeli przekładamy kogoś nad innych, to pragniemy, by i nas przekładano; miłość musi być wzajemna. Ażeby być miłowanym, trzeba się uczyć być miłym; ażeby być cenionym ponad innych, trzeba się uczynić miłszym od innych, miłszym od wszystkich, przynajmniej w oczach przedmiotu miłości. Stąd właśnie pierwsze spojrzenia na bliźnich, stąd pierwsze z nimi porównanie; stąd współubieganie się, współzawodnictwo, zazdrość<sup>12</sup>.

Odkrycie miłości do innych, które wymusza sama natura, zmusza Emila do uczynienia obiektem swojego zainteresowania nie tylko siebie, ale i innych ludzi. Owo dostrzeżenie świata relacji interpersonalnych jest równoznaczne z wejściem w świat moralności:

Dopóki wrażliwość jego [tj. człowieka –J.M.] ogranicza się do niego samego jako jednostki, dopóty w czynach jego nie istnieje pierwiastek moralny, dopiero kiedy zaczyna się ona rozciągać poza niego, powstają w nim z początku uczucia, a następnie pojęcie dobra i zła, czyniące go istotnym człowiekiem i dopełniającą częścią rodzaju ludzkiego<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Zob. J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, przeł. F. Wnorowski, Wrocław 1955, s. 383.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 8–11.

<sup>12</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>13</sup> Tamże, s. 18.

Źródłem alienacji jednostki według wyjaśnień gubernera przedstawionych w *Emilu* nie jest zatem sam fakt posiadania potrzeb i uzależnienie się od innych w celu ich zaspokojenia, jak wynikałoby z *Dyskursu o źródle nierówności między ludźmi*. Czytając zawarte w *Dyskursie...* ataki na fałszywe potrzeby, które czynią z nas niewolników i skazują na alienację, można nabrać złudnego w świetle twierdzeń wyrażonych w *Emilu* przekonania, że wystarczy pewien wysiłek woli, wyjście poza społeczeństwo, by odzyskać pierwotne szczęście, jakie daje naturalna miłość siebie. Lektura traktatu o wychowaniu zmusza nas do uświadomienia sobie, że takie indywidualne przekształcenie woli nie jest możliwe, ponieważ samo postępowanie za głosem natury nieuchronnie skazuje nas na samotność. Potwierdza to przenikliwą diagnozę Taylora, opartą na lekturze *Emila* właśnie, który podkreśla antyoświeceniowy, antypanglossjański wymiar myśli Rousseau. Źródło zła nie jest zewnętrzne wobec człowieka, nie można od niego uciec, bo przynależy do naszej istoty. Jesteśmy z tego powodu sami dla siebie nie w pełni zrozumiali, nasza własna kondycja jest źródłem naszej udręki<sup>14</sup>. To rozwój naturalnych namiętności niesie zagrożenie, to z ich powodu człowiek wchodzi w moralne stadium istnienia. W stadium tym jesteśmy skazani na cierpienie, potrzebę miłości i przyjaźni, która nakazuje nam dostrzec innych ludzi i pragnąć ich uwagi, stając się przez to powodem, dla którego miłość siebie zamienia się w miłość własną:

Ponieważ Emil patrzył dotychczas tylko na samego siebie, przeto pierwsze spojrzenie, które rzuca na bliźnich, skłania go do porównywania się z nimi; a pierwszym uczuciem wzbudzonym w nim przez to porównanie jest pragnienie naczelnego wśród nich miejsca. Tutaj to miłość samego siebie zmienia się w miłość własną<sup>15</sup>.

Pomimo krytyki życia społecznego, z powodu nieuchronnej alienacji wśród ludzi ukształtowanych przez kulturę, sama samotność, rozumiana jako brak potrzeby kontaktu z ludźmi, jest w *Emilu* traktowana również jako cierpienie. Nie chodzi przy tym o utratę autentyczności, zafałszowanie głosu sumienia, którym do ludzi przemawia natura, a o samo ryzyko izolacji, odłączenia się od ludzi, utratę kontaktu z gatunkiem ludzkim. Choć samotność jest równoznaczna z doskonałym szczęściem w przypadku Boga, w przypadku człowieka jest przekleństwem:

Słabość jest tym, co czyni człowieka uspołecznionym; wspólne nasze niedole zwracają nasze serca ku ludzkości (...). Wszelkie przywiązanie jest dowodem niedostateczności naszych sił; gdyby człowiek nie potrzebował swych bliźnich, nie myślałby zupełnie o łączeniu się z nimi. W ten sposób wątłe nasze szczęście rodzi się z naszej własnej ułomności. Istota

<sup>14</sup> Zob. Ch. Taylor, dz. cyt., s. 654–658.

<sup>15</sup> J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 41.



prawdziwie szczęśliwa jest istotą samotną: Bóg tylko jeden posiada zupełne szczęście. Gdyby jaka istota niedoskonała mogła sama sobie wystarczać, czym by się według naszych pojęć cieszyła? Byłaby samotna i nędzna<sup>16</sup>.

Oprócz oskarżeń społeczeństwa, w *Emilu* Jan Jakub podaje też argumenty na jego obronę. Nie chodzi przy tym nawet o społeczeństwo przyszłe, złożone z ludzi wychowanych zgodnie z nakazami natury, ale o zdeprawowane społeczeństwo, w którym sam żył i które opisywał wielokrotnie w sposób przesycony rozpaczą. Przygotowując swojego wychowanka do życia wśród ludzi, Rousseau podkreśla, że w skład społeczeństwa wchodzi ludzie może i zdeprawowani, ale jednak z natury dobrzy i o sercu stworzonym do współczucia. Emilowi, wychowywanemu poza społeczeństwem, jego nauczyciel zaleca co prawda pogardę dla tłumu, każe jednak odczuwać litość i mieć serce dla każdej z jednostek, która tłum tworzy:

Niechaj wie, że człowiek jest z natury dobry, niechaj to czuje, niech sądzi bliźniego swego według samego siebie; ale niechaj widzi, jak społeczeństwo psuje i znieprawia ludzi; niech w ich przesądach znajduje źródło wszystkich ich występków; niechaj będzie skłonny do szanowania każdej jednostki, ale niech gardzi tłumem; niechaj wie, że wszyscy ludzie noszą tę samą mniej więcej maskę, ale niech wie także, że są twarze piękniejsze niż maska, która je kryje<sup>17</sup>.

Opis samotności w zdenaturalizowanym społeczeństwie, jakiego Rousseau dokonuje w *Emilu*, ujawnia antynomie zawarte w życiu pomiędzy ludźmi, które domagają się rozwiązania. Ludzie pogrążeni w alienacji mogą osiągnąć wyzwolenie poprzez wychowanie zgodne z nakazami natury. Nie będzie to jednak rozwiązanie jednostkowe, a projekt, który dotyczy ludzi jako członków nowej, zgodnej z naturą wspólnoty. Wychowanie dotyczy oczywiście jednostek, ale jego celem nie jest sam rozwój indywidualny. Nie chodzi jedynie o przygotowanie do samodzielnego życia cnotliwych jednostek, celem projektu Jana Jakuba jako guwernera jest przygotowanie wychowanka do życia we wspólnocie, której powstanie dopiero miałyby być wybawieniem od samotności.

## Samotność w wychowaniu Emila

Alexis Philonenko, jeden z najwybitniejszych francuskich badaczy myśli Rousseau, w swojej analizie *Emila* dużo uwagi poświęca samotniczemu charakterowi wychowania podopiecznego Jana Jakuba. Wskazuje przy tym na status Emila jako sieroty – przynajmniej w prawnym znaczeniu tego słowa,

<sup>16</sup> Tamże, s. 20.

<sup>17</sup> Tamże, s. 43–44.

jego więź z rodziną ma przecież zostać przerwana, ponadto uwagę przyciąga brak kontaktów z rówieśnikami i zerwanie więzi ze społeczeństwem. Pisząc o wychowawcy, autor ten podkreśla brak kontaktów z innymi wychowawcami, funkcjonowanie poza instytucjami pedagogicznymi, wyjście poza społeczeństwo. Ponadto wychowawca jest samotny poprzez swoją wiedzę o nieprawościach społeczeństwa, którą tai przed wychowankiem, by ochronić naturalną czystość jego serca<sup>18</sup>.

Philonenko zwraca też uwagę na ambiwalentny charakter więzi, jaka zawiązuje się między wychowankiem a nauczycielem. Podkreśla jej sztuczny charakter – Emil został przecież wybrany ze względu na swoją przeciętność, jest reprezentatywny dla gatunku ludzkiego<sup>19</sup>. Tymczasem, powtarza za krytykami Rousseau Philonenko, nikt taki nie istnieje, wchodzimy w relacje z ludźmi, którzy są niepowtarzalni i ze względu na ich niepowtarzalność właśnie. Ponadto relacja Jana Jakuba z Emilem jest tak bliska, że izoluje od reszty ludzi obydwie zaangażowane w nią jednostki: Philonenko nazywa plan wychowania przedstawiony przez guwernera snem demiurgicznym, gdzie uczeń nie tyle jest wychowywany, co tworzony. Zakłada się przy tym rzadko oczekiwany w procesie wychowania stopień związku emocjonalnego z przewodnikiem życiowym<sup>20</sup>.

Czy taki zestaw cech wystarczy, by nazwać Emila i jego wychowawcę samotnikami?

Przede wszystkim Emil jest wychowywany według wskazówek natury. Prawdą jest, że wychowanek Jana Jakuba jest pod tym względem równie wyjątkowy, co pierwszy człowiek na księżycu, jest bowiem pierwszym przedstawicielem naszego gatunku, który jest chowany w duchu autentyczności. Sama jego wyjątkowość czyni go nieco samotnym.

Co prawda Emil zaczyna swój rozwój od doświadczania miłości samego siebie (*amour de soi*) i jego wychowawca długo pozwala mu pozostać skupionym na sobie i obojętnym wobec innych, ale to tylko po to, by nie udawać uczuć, których młody człowiek nie może doświadczać. Chodzi przede wszystkim o okazywanie współczucia dla cierpienia, którego się nie zaznało i które może być wobec tego tylko sztuczne, czy też prerażenia z powodu śmierci. W odpowiednim czasie jednak sensem wychowania staje się pielęgnowanie litości dla ludzi, która jest uczuciem naturalnym.

Ażeby stać się czule i litościwe, dziecko musi wiedzieć, że są podobne doń istoty, cierpiące to, co ono przecierpiało, czujące te bóle, które ono odczuwało, i bóle inne, o których musi mieć pojęcie, ponieważ może je również odczuwać. W rzeczy samej, jakże poddajemy się wzruszeniom litości, jeżeli nie przez

<sup>18</sup> Zob. A. Philonenko, dz. cyt., s. 110.

<sup>19</sup> Zob. J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 293.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 110–111.



przeniesienie się poza samych siebie i utożsamienie się z cierpiącą istotą, przez porzucenie, że tak powiem, własnej osobowości, żeby wziąć na siebie inną<sup>21</sup>.

Litość jest spoiwem, które łączy Emila z gatunkiem ludzkim. Dobitnie widać w tym przypadku, że wychowanie jest w koncepcji Rousseau zorientowane na przełamywanie samotności. Skłania do tego sama natura, która zaszczerpiła w naszych sercach litość, a którą odpowiednie wychowanie powinno tylko wydobyć i uchronić przed zdeptaniem przez cywilizację. Litość jest przy tym uczuciem o wymiarze uniwersalnym, ma ona łączyć jednostkę z dowolnym człowiekiem ze względu na cechy pochodzące z natury, a więc wspólnie wszystkim. Różni się w ten sposób od miłości światowej, która wymaga, by stać się godnym miłości, prowokuje jednych do porównywania się z innymi, rywalizacji i sporów. Rousseau podkreśla, jak ważne jest, by rozwijając w sobie uczucie litości, umieć odnosić je do całego gatunku ludzkiego, uogólniać je najbardziej, jak się tylko potrafi. Znakiem powodzenia jest sprawienie, by interes własny nie przesłaniał całego świata:

Jeżeli rozciągniemy miłość własną na inne istoty, uczynimy z niej cnotę, a nie ma ludzkiego serca, w którym cnota ta nie miałaby załączków. Im mniej bezpośrednio przedmiot naszych starań dotyczy nas samych, tym mniej możemy się obawiać złudzenia osobistej korzyści; im bardziej uogólnia się tę korzyść, tym staje się sprawiedliwsza, a miłość rodzaju ludzkiego nie jest w nas niczym innym jak tylko miłością sprawiedliwości<sup>22</sup>.

Rousseau zakłada, że w pierwszych latach Emil będzie centrum własnego świata. By zachować autentyczność, przez całe dzieciństwo guwerner pozwala mu pozostać skupionym tylko na sobie, kultywować miłość samego siebie (*amour de soi*). Wchodząc w okres dojrzewania, kiedy natura popycha do poszukiwania partnerki, Emil otwiera się na całą skalę uczuć, zew natury, skłaniający go do szukania towarzyszkę losu, nie jest bynajmniej ograniczony do miłości fundującej tę wąską przeciwieść, dwuosobową relację. W szczególności dojrzewa do tego, bo dostrzec wreszcie kogoś, kto zawsze był u jego boku, a więc własnego guwenera, którego potrafi teraz obdarzyć uczuciem wdzięczności:

Teraz jednak zaczynając rozumieć, co znaczy kochać, czuje on również, jak słodkie więzy łączyć mogą człowieka z tym, co kocha; i w gorliwości, która każe ci zajmować się nim nieustannie, nie spostrzega już niewolniczego przywiązania, ale przyjacielską tkiliwość. Otóż nic nie działa tak na ludzkie serce, jak głos głęboko odczutej przyjaźni (...). Wstępujemy wreszcie w dziedzinę pojęć moralnych<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 23.

<sup>22</sup> Tamże, s. 68.

<sup>23</sup> Tamże, s. 40.

Po wtóre, wychowanie Emila jest zorientowane na budowanie więzi z ludźmi ze względu na dostępną wszystkim przedstawicielom gatunku wspólnotę doświadczeń i namiętności, jakie mogą one w nas budzić. Emil ma najpierw poznać ludzi poprzez wysiłek zrozumienia ich, zanim faktycznie wejdzie z nimi w relacje i przeżyje związane z tym emocje. Ten zabieg pozbawionego bezpośrednich emocji poznawania ludzi poprzez ich rozumienie chroni Emila przed alienacją, w jaką niechybnie by popadł, gdyby zdał się na swoje namiętności i emocje, które nieuchronnie towarzyszą bezpośredniemu doświadczeniu. Budowanie więzi z ludźmi ma się odbywać w pierwszej kolejności poprzez naukę historii, dzięki temu zabiegowi Emil ma się nauczyć rozumieć ludzi bez narażania się na deprawację, która musiałaby nastąpić, gdyby próbował sam doświadczyć namiętności, które są nieodłączną częścią ludzkiego życia.

Postawą, którą ma w sobie wyrobić Emil w stosunku do przedstawicieli rodzaju ludzkiego, jest litość. Jest to uczucie, które można przeżywać i przekształcać w działanie na różne sposoby. W samym procesie poznawania gatunku ludzkiego ze względu na litość Emil ma za zadanie przybrać postawę życzliwego obserwatora, który nie kieruje się w ocenianiu ludzi własnym interesem. Dzięki brakowi zaangażowania może sobie pozwolić na to, by przyglądać się przedstawicielom własnego gatunku bez urazy. Ludzka wrogość i podstępność będą w nim raczej współczucie niż niechęć:

Własne nasze namiętności wywołują w nas gniew przeciwko namiętnościom innych; poczucie własnej korzyści każe nam nienawidzić złych; gdyby nie czynili nam nic złego, mielibyśmy dla nich więcej litości niż nienawiści. Krzywda, którą nam czynią źli, każe nam zapomnieć o krzywdzie, którą czynią sami sobie. Wybaczylibyśmy im łatwiej ich wady, gdybyśmy mogli wiedzieć, jak dalece ich serce karze ich za nie<sup>24</sup>.

Po trzecie wreszcie, wychowanie Emila ma się odbywać przez czynienie dobra innym. Nie chodzi przy tym o szacunek dla dobra jako pewnego abstrakcyjnego pojęcia, zadaniem Emila nie jest nawet w pierwszej chwili podjęcie wysiłku zrozumienia, czym dobro jest. Dobro wyraża się przede wszystkim w działaniu, możliwym dzięki miłości dla gatunku ludzkiego, może ono stać się częścią ludzkiego życia dzięki sercu znajdującemu litość, a nie sprawnemu umysłowi:

spełnianie cnót obywatelskich wkłada w serca miłość ludzkości: stajemy się dobrzy przez to właśnie, że czynimy dobrze; nie znam pewniejszego sposobu. Zatrudniaj swego ucznia wszelkimi dostępnymi dlań dobrymi uczynkami; niechaj im służy; niech ich wspiera, niech poświęca czas swój i osobę...<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 55.

<sup>25</sup> Tamże, s. 64.

Emil, przykładowy przedstawiciel gatunku ludzkiego, wychowany został co prawda najpierw tylko jako uważny obserwator swoich namiętności, odizolowany od społeczeństwa. Pielęgnowanie własnych pragnień i umiejętność zaspokajania własnych potrzeb nie jest sensem wychowania Emila. Nie jest on przygotowywany do życia w egoistycznym społeczeństwie, złożonym z samotnych i racjonalnych egoistów, po okresie życia w duchu miłości do siebie natura sama umiejętnie popycha jednostkę ku światu moralnemu. Dzięki wychowaniu zaproponowanemu przez Jana Jakuba życie w owym świecie moralnym, na ile jest zgodne z głosem natury, jest życiem zorientowanym na przynależność do gatunku ludzkiego. W ten sposób naturalne wychowanie chroni przed samotnością, umożliwia jednostce określenie swojej tożsamości jako przynależnej do gatunku ludzkiego.

## Polityczny wymiar wychowania

Jest pewną szeroko rozpowszechnioną tradycją, że pisząc o filozofii politycznej Rousseau, badacze koncentrują się na tekście *Umowy społecznej* czy *Rozprawy o pochodzeniu nierówności między ludźmi*. Tymczasem Alexis Philonenko zwraca uwagę, w jak wielkim stopniu znaczenie, jakie przywiązujemy do *Umowy społecznej*, jest wynikiem późniejszej tradycji, podobnie doszukiwanie się związku między tym właśnie tekstem a przebiegiem Rewolucji Francuskiej. W porównaniu z innymi tekstami Rousseau *Umowa społeczna* czy nawet bardzo rewolucyjna *Rozprawa o pochodzeniu nierówności między ludźmi* zostały względnie chłodno potraktowane przez pierwszych czytelników<sup>26</sup>. Zainteresowanie salonów skupiło się na dziełach, które nie traktują w pierwszej kolejności o polityce. Jednym z nich jest właśnie *Emil*. Źródłem wszelkich sądów o znaczeniu dla sfery publicznej i wizji społeczeństwa są przede wszystkim wnioski wypływające z namysłu nad naturą ludzką, która ma być źródłem wszystkich kroków, jakie ma podjąć guwerner Emila w jego procesie wychowania. Po wtóre, w *Emilu* pojawia się też w V księdze wizja społeczeństwa inspirowana wzorcami spartańskimi, która jest jednym z projektów politycznych Jana Jakuba. Ponieważ jednak ów projekt jest właśnie jednym z wielu, należy uznać, że nie ma on tak doniosłego znaczenia, jak wnioski dotyczące budowy społeczeństwa wywiedzione bezpośrednio z wiedzy na temat natury ludzkiej. W *Emilu* odnajdujemy następujące, rewolucyjnie brzmiące słowa:

Ludzie nie są z natury królami, możnymi, dworakami, bogaczami; wszyscy rodzą się nadzy i biedni, wszyscy są podlegli nędzom żywota, utrapieniom, mękom, wszelkiego rodzaju

<sup>26</sup> Zob. A. Philonenko, dz. cyt., s. 11–24.

boleściom; wszyscy wreszcie skazani są na śmierć. Oto, czym jest w istocie człowiek; oto od czego nie jest wolny żaden ze śmiertelnych<sup>27</sup>.

Uczony rozumienia ludzi i litości, Emil miał się odnosić do całego gatunku ludzkiego, gubernator wymagał od niego nauki uogólniania odczuć, rozciągania ich na cały gatunek ludzki. Nierówność społeczna jest w związku z tym czymś przygodnym, wychowanie uczy litości ponad faktycznie istniejącymi różnicami.

Sensem ustroju społecznego zaproponowanego w *Emilu*, ale także w pozostałych pismach politycznych, ma być przełamanie partykularyzmu władzy. Prawomocność ustroju ma wynikać z tego, że prawo jest odzwierciedleniem obejmującej cały gatunek ludzki woli ogólnej. Pomimo tego jednak, że wizja uprawomocnienia systemu politycznego zawarta na ostatnich stronach *Emila* zawiera właściwie wszystkie najważniejsze przekonania polityczne Rousseau, trudno jest jednak określić, w jaki sposób przygotowanie, jakie otrzymał wychowanek Jana Jakuba, ma być dlań przydatne jako dla obywatela. Oparcie ustroju politycznego na porządku wyznaczonym przez naturę powinno sprawiać, że człowiek wychowany zgodnie z tymże porządkiem będzie mógł się w nim odnaleźć. Tymczasem opis ustroju opartego na umowie społecznej jest wyrażony w terminach ogólnych i sam Rousseau dostrzega rozdziew między ogólnym charakterem prawa a jednostką, jej partykularną wolą, indywidualnością:

każdy jest przede wszystkim samym sobą, potem urzędnikiem i dopiero na ostatku obywatelem. Gradacja ta jest wręcz przeciwna do tej, której wymaga porządek społeczny<sup>28</sup>.

Trudno jest wyobrazić sobie, w jaki sposób Emil wychowany przez Jana Jakuba ma spożytkować swoją edukację w życiu publicznym, jest przecież przygotowany przede wszystkim do życia w rodzinie, do kultywowania związków, które są intymne i które sprzyjają zachowywaniu autentyczności. Propozycja oparcia stosunków w państwie na wzorcu rodzinnym, sugestia, że władza nad obywatelami może być skonstruowana na podobieństwo władzy ojca nad domownikami, przypominać może zaklinanie rzeczywistości. Zwraca uwagę lęk Rousseau przed zbyt licznymi państwami, w których człowiek może tylko roztopić się w tłumie, stracić na znaczeniu, stać się drobiną w porównaniu z rządzącymi<sup>29</sup>. I chociaż Emil w swoim rozwoju ma się nauczyć, jak znajdować w swoich uczuciach elementy wspólne dla całego gatunku ludzkiego, to

<sup>27</sup> J.J. Rousseau, dz. cyt., s. 22.

<sup>28</sup> Tamże, s. 378–379.

<sup>29</sup> Zob. tamże.

polityka, oparta na systemie szanującym równe prawa każdej jednostki, jako przynależącej do tego właśnie gatunku, nie wydaje się być jego wymarzoną polem działalności. Kontrakt społeczny jest źródłem mocy wiążącej prawa, czyni ustrój polityczny sprawiedliwym, ale pomimo tego władza jest traktowana z nieufnością. Ambicją Emila nie jest czynnie brać udział w polityce, nauki jego guwernera są bardziej pożyteczne, o ile chciałby tej władzy stawiać granice.

Model wychowania przedstawiony w *Emilu* jest w ten sposób przykładem na obumarcie klasycznej wizji polityki, jaka miała miejsce w nowożytności, a który to proces przenikliwie opisała Hannah Arendt. W klasycznym ujęciu polityki bycie obywatelem jest przestrzenią afirmacji indywidualności, pozwala jednostce odcisnąć własne piętno na biegu spraw świata. Miało to być niemożliwe w domostwie, którego istotą jest zapewnienie przetrwania gatunkowi, bez troski o indywidualną perspektywę<sup>30</sup>. Wyróżnikiem nowożytności byłoby zastąpienie podziału prywatne–polityczne wyróżnieniem obszarów polityki, życia społecznego oraz intymności.

W opinii Arendt, wkładem Rousseau w nowożytną przestrzeń polityczną jest dostrzeżenie, że nie tylko państwo dzierży władzę nad jednostką, Jan Jakub jako bodaj pierwszy tak jasno dostrzegł, że zagrożeniem dla wolności indywidualnej jest społeczeństwo, którego zasadą działania jest wymuszany na podmiocie konformizm. To, co było wcześniej domostwem, było jednocześnie sferą prywatną, ponieważ było pewnym brakiem w stosunku do nadającej indywidualność przestrzeni polityki, istotą domostwa była deprywacja, pozbawienie osobowości obywatelskiej. W nowożytności życie rodzinne pełni funkcję dokładnie odwrotną, co rzeczywiście doskonale widać w *Emilu* – dom jest ostoją intymności, a więc tego, co indywidualne. Zarówno polityka, jak i życie społeczne jest w stosunku do intymności zagrożeniem. W myśli Arendt, napięcie między życiem społecznym, w którego strukturę jest wpisana niebezpieczna tendencja do zlania się z polityką, a obszarem intymności pokazane jest w sposób bardzo radykalny. Doświadczenie totalitaryzmu, które stało się jej udziałem, pokazało bowiem, że co najmniej możliwe jest zawłaszczenie sfery intymnej przez państwo zarządzające życiem społecznym<sup>31</sup>.

Ocena myśli Rousseau, której dokonuje Arendt, jest jednak nadmiernie skoncentrowana na zagrożeniach, jakie społeczeństwo stanowi dla intymności i autentyczności podmiotu. Jest bez wątpienia prawdą, że opisując życie w społeczeństwie, Jan Jakub skupia się na procesach alienacji jednostki i Arendt bardzo trafnie opisuje poczucie zagrożenia wyłaniającą się w nowożytności sferą społeczną, które tak precyzyjnie wyrażają pisma Rousseau. Lektura tek-

<sup>30</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2010, s. 41–58.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 58–70.

stu *Emila* zmusza jednak czytelnika do zniuansowania interpretacji całości projektu politycznego jego autora. W ów traktat o wychowaniu, pomyślany przecież także jako projekt przemiany społeczeństwa, wpisane jest też pragnienie znalezienia takiej wizji polityki, która będzie możliwie mało represyjna wobec jednostek. Odrębną jest sprawą, na ile Rousseau udało się udzielić pozytywnych odpowiedzi czy też udzielić wskazówek, jak być spełnionym obywatelem. Końcowy fragment *Emila*, poświęcony kwestiom ustrojowym, pozwala raczej zdefiniować kształt naturalnych granic, jakie należałoby postawić władzy państwowej i jednocześnie określić warunki prawomocności każdego rządu, niż wskazać, jak człowieczeństwo Emila jako obywatela mogłoby zyskać dopełnienie w instytucji państwa. Sam Rousseau, kładąc nacisk na naturalną równość ludzi i zachęcając jako gubernator swojego wyimaginowanego wychowanka do wyrabiania w sobie umiejętności stawiania się poprzez uczucie litości w sytuacji dowolnego człowieka, uwikłał się w antynomie jednostkowości i ogólności, których rozwiązania, jak się zdaje, nie potrafił podać. Bardzo wymowne jest przy tym, że sam Emil został wybrany ze względu na swoją reprezentatywność, przeciętność, wpasowanie w charakterystyki możliwie najbardziej ogólne. Pomimo tych trudności, jakie znajdujemy zarówno w tekście *Emila*, jak i innych tekstach Rousseau, nie można powiedzieć, że jego myśl zawiera tylko ostrzeżenie przed polityką lub że jest – jak twierdzi Shklar – tylko krytyką wyrażoną w formie nieprzeznaczonej do realizacji utopii. Należy zaakcentować różnice między tekstem *Wyznań, Przechadzek samotnego wędrowca* czy *Nowej Heloizy* a tekstem *Emila*. Czym innym są przecież *Wyznania*, w których Jan Jakub spisuje swoją subiektywną spowiedź, gdzie społeczeństwo jest bez wątpienia scharakteryzowane jako obszar cierpienia wynikającego z alienacji, miejsce dojmującej samotności, czym innym wszelako projekt wychowania zgodnie z prawami wspólnej gatunkowi ludzkiemu natury. Jan Jakub jako autor *Wyznań* opisuje życie w społeczeństwie zastanym, jako gubernator Emila jednak definiuje model społeczeństwa, który określony jest normatywnie. Należy w szczególności podkreślić, że oparcie wychowania na zasadach podyktowanych przez samą naturę ma uczynić je modelem uniwersalnym, a jest tak w dużej mierze po to, by objęte nim jednostki uzyskały możliwość komunikacji. Zbyt mało poświęca się miejsca być może, w porównaniu z późniejszymi dokonaniem tej dziedziny, skromnemu, ale jednak w momencie pisania *Emila* ważnemu programowi hermeneutyki, który jest istotnym elementem naturalnego wychowywania, a który zorientowany jest na pojednanie jednostki z tym, co ogólne, wspólne całemu gatunkowi ludzkiemu.



## Wnioski

Nie ma powodów, by zaprzestawać ubolewać nad mizantropią i gorzkim po wielokroć obrazem ludzkości, jaki można odnaleźć w tekstach Jana Jakuba. Ważne jest jednak, by dostrzec, że ów gorzki ton nie jest wcale tonem dominującym, a wszelkie oznaki rozgoryczenia należałoby uznać za przejaw zawiedzionej miłości do rodzaju ludzkiego. Należałoby zniuansować również nieco zaufanie do samotności, jakie miałyby żywić Jan Jakub. Pielęgnowanie naturalnego uczucia litości, które jest nicią przewodnią projektu wychowania, stanowi podstawę możliwości współpracy między ludźmi. Z filozoficznego punktu widzenia przesłanka, z której wywodzi się tę regułę działania, jest bardzo skromna, pozostawia bowiem w cieniu intelekt. W porównaniu z rozbudowaną koncepcją moralności Kanta, odwołanie się do wspólnej natury, a właściwie do poczucia wspólnoty ludzkiego losu, wydaje się zanadto skromną propozycją. Wydaje się, że Rousseau, powołując się na naszą śmiertelność i podatność na ból, wyciąga z tej wspólnej gatunkowi ludzkiemu cechy wnioski nieproporcjonalnie wielkie. Być może zbyt śmiałym jest zamierzeniem opierać na tej banalnej konstatacji wnioski dotyczące tak poważnej kwestii, jak ustrój.

Nie można jednak odmówić Rousseau tego, że jego system zawiera gwarancję, że współpraca między ludźmi jest nie tylko możliwa, ale że właśnie ona jest czymś najbardziej naturalnym. Nienaturalna jest natomiast samotność, która jest wyrazem deprawacji, odwróceniem naturalnego porządku. Ostoja samotności jest myślenie oparte na przekonaniu, że tym, co wspólne wszystkim ludziom, jest dążenie do zaspokajania interesu własnego, które zdążyło się już silnie zakorzenić w angielskiej, ale także po części i francuskiej myśli oświeceniowej, na ile była ona inspirowana dokonaniem ówczesnych teoretyków gospodarki wczesnokapitalistycznej. Można traktować jako dowód na mizantropię czy pewną zgorzkniałość Jana Jakuba to, że naturalnej więzi między ludźmi upatrywał w uczuciu litości, odnoszącym się przecież do niedoli, jaka może człowiekowi grozić. W odróżnieniu od tego czarnowidztwa, autorzy inspirowani raczej racjonalnością kalkulującego uczestnika gry rynkowej odwoływali się do racjonalnego pragnienia zaspokojenia potrzeb, co łatwo utożsamić przecież z dążeniem do szczęścia. Ludzi miałoby łączyć to, że każdy ma pewne pragnienia czy też interesy. Mogą one kolidować, ale da się je pod pewnymi warunkami uzgodnić. Odwoływanie się do ludzkiego pragnienia szczęścia nie budzi podejrzeń, posługujący się tego rodzaju argumentacją autorzy nie bywają posądzeni o mizantropię czy też o to, że mają o ludziach w ogóle niezbyt wygórowane mniemanie. A jednak czy Rousseau bardzo się myli twierdząc, że nie da się zbudować sprawiedliwej wspólnoty z ludzi, których łączyć miałoby to, że wszyscy mają pewne interesy i dążą do ich zaspokojenia? Dlaczego posługiwanie się argumentem mówiącym o ludz-

kim dążeniu do szczęścia budzi, jak się zdaje, zbyt łatwe zaufanie czytelników? Nieufny wobec ludzkiego dążenia do szczęścia, Rousseau nie jest przecież jego wrogiem, lęka się jedynie samotności, w jaką popchnąć nas musi pogoń za przedmiotami naszych pragnień. Choć argumentem za zwróceniem się ku ludzkiej naturze jest litość wywołana świadomością wspólnoty grożących nam cierpień, a więc świadomość cierpienia, autor projektu wychowania Emila nie głosi przecież jego pochwały. Jest natomiast przekonany, że lekarstwem może być łączące nas wszystkich uczucie litości.

## Bibliografia

- Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2010.
- Baczko Bronisław, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.
- Cassirer Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, Gdańsk 2008.
- Philonenko Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, t. 3: *Apothéose du désespoir*, Paris 1984.
- Rousseau Jan Jakub, *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. J. Legowicz, t. 1–2, Wrocław 1955.
- Shklar Judith, *A Study of Rousseau's social theory*, Cambridge 2009.
- Starobinski Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris 1996.
- Taylor Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.

## Streszczenie

W niniejszym artykule podejmuję się interpretacji książki Jana Jakuba Rousseau *Emil albo edukacja*. Pragnę pokazać, że najważniejszą cechą tego tekstu jest zorientowanie na przebudowę wspólnoty politycznej. Choć Rousseau cieszy się zasłużoną sławą mizantropa i jest znany ze względu na gorzką krytykę życia jednostki skazanej na życie w ucywilizowanym społeczeństwie, zaproponowany przez niego model edukacji nie daje podstaw do stawiania tego typu zarzutów. Poprzez edukację jednostki zgodną z nakazami natury wspólnota polityczna ma zostać przebudowana w taki sposób, że stanie się możliwy powrót człowieka do naturalnego porządku. Aby osiągnąć tego rodzaju przemianę, Emil ma być wychowywany w duchu poszanowania gatunku ludzkiego, z którym łączyć go powinno uczucie litości. Ważną częścią jego edukacji jest nauka rozumienia ludzi poprzez edukację historyczną, która jest poznawaniem nie poprzez osobiste doświadczenie, a namysł. W ten sposób Emil ma się nauczyć, jak budować relacje z ludźmi, nie patrząc na nich poprzez pry-

zmat własnych, partykularnych interesów, a więc w sposób wolny od egoizmu i zdolny do odczuwania litości. Kolejnym elementem edukacji Emila, na który zwracam uwagę, jest przygotowanie do życia poprzez czynienie dobra innym. Ostatnia część mojego artykułu dotyczy życia publicznego. Stawiam pytanie o to, czy lub w jakim stopniu plan wychowania przedstawiony przez Rousseau jest wystarczający lub właściwy ze względu na pożądane przygotowanie do uczestnictwa w życiu publicznym w roli obywatela.