



Paweł Pieniążek

Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau

Perspektywa nowoczesności:
między eksperymentem
a marzeniem

Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Paweł Pieniążek

Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau

Perspektywa nowoczesności:
między eksperymentem
a marzeniem

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2022

Paweł Pieniążek (ORCID: 0000-0002-5258-7005)
Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny
Katedra Filozofii Współczesnej
90-131 Łódź, ul. Lindleya 3/5

RECENZENCI

Henryk Benisz, Leszek Kleszcz

REDAKTOR INICJUJĄCY

Natasza Koźbiał

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Oleg Aleksejczuk

SKŁAD I ŁAMANIE

Tomasz Pietras

KOREKTA TECHNICZNA

Wojciech Grzegorzcyk

PROJEKT OKŁADKI

Joanna Apanowicz

Na okładce wykorzystano ilustrację Jeana-Michela Moreau
(rytownik: C.F. Macret) przedstawiającą Rousseau witanego przez
Sokratesa, Montaigne'a i Plutarcha po przybyciu na Pola Elizejskie

© Copyright by Paweł Pieniążek, Łódź 2022
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. W.10364.21.0.M

Ark. wyd. 13,6; ark. druk. 21,0

ISBN 978-83-8220-829-0
e-ISBN 978-83-8220-830-6

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. 42 635 55 77

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów cytowanych dzieł Rousseau	7
Wstęp	11
I. Zło oświeceniowej nowoczesności	29
I.1. Krytyka oświecenia – rzeczywistość	29
I.2. Krytyka oświecenia – myśl	60
I.3. Rousseau a dialektyka oświecenia	75
II. Zło historii a teodycea	99
II.1. Problem teodycei. Poprzednicy	99
II.2. Krytyka tradycyjnego chrześcijaństwa	116
II.3. Chrześcijaństwo autentyczne	120
II.4. Epistemologiczne podstawy deizmu	128
II.5. Deizm etyczny a zło	134
II.6. Kłopoty z genezą historii	148
II.6.1. Genealogia moralno-woluntarystyczna	149
II.6.2. Genealogia naturalistyczna	154
II.7. Historia i perspektywy moralne	160
II.8. Utracona szansa (wczesnej) historii – złoty wiek	176
III. Emancypacja – wyjście z historii w obręb historii. Wprowadzenie	183
IV. Projekty emancypacyjne	189
IV.1. Projekty polityczne	192
IV.1.1. Projekt zachowawczy	193

IV.1.2. Projekt maksymalistyczny – utopijny eksperyment	196
IV.1.2.1. Trudności emancypacji politycznej – dialektyka, zależność, totalitaryzm	206
IV.1.3. Zapośredniczenia historyczne – uwiarygodnienie	220
IV.1.3.1. Wielki ustawodawca	222
IV.1.3.2. Wychowanie obywatelskie	224
IV.1.3.3. Religia obywatelska	230
IV.1.4. Podsumowanie	234
IV.2. Projekt pedagogiczny. <i>Emil</i>	236
IV.2.1. Spór o <i>Emila</i> – pedagogika indywidualistyczna czy polityczna?	239
IV.2.2. Trudności emancypacji pedagogicznej – dialektyka, zależność, kontrola	250
IV.3. Porażka projektów emancypacyjnych i dialektyka historii	256
V. Ucieczka z historii – „patologiczna” krytyka projektów emancypacyjnych	261
V.1. Zakwestionowanie cnoty racjonalnej	267
V.2. Poza historią – samotniczy zwrot ku naturze	281
V.3. Marzenie upadłe	283
VI. Ogólne podsumowanie	291
Zakończenie	317
Bibliografia	329

WYKAZ SKRÓTÓW CYTOWANYCH DZIEŁ ROUSSEAU

- D – *Rousseau juge de Jean Jaques. Dialogues*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959.
- E – *Emil*, t. I–II, przeł. F. Wnorowski, Ossolineum, Wrocław 1955.
- EG – *L'état de guerre*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964.
- EP – *Ekonomia polityczna*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- JPP – *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964.
- LAB – *List do arcybiskupa de Beaumont*, przeł. H. Rosnerowa, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim, Przedmowa do „Narcyza”, List o widowiskach, List o Opatrzności, Listy moralne, List do arcybiskupa de Beaumont, Listy do Malesherbesa*, przeł. B. Baczeko, W. Bieńkowska, M. Pawłowska, A. Peretiatkowicz, J. Rogoziński, M. Staszewski, B. Strumiński, oprac. B. Baczeko, PWN, Warszawa 1966.
- LdM – *Listy do Malesherbesa*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim [i inne pisma]*, PWN, Warszawa 1966.

- LEM – *Lettres écrites de la montagne*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1964.
- LM – *Listy moralne*, przeł. M. Pawłowska, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- LO – *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- LP – *Lettre de J.-J. Rousseau à Monsieur Philopolis*, [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. III, Pléiade, Gallimard, Paris 1966.
- LPG – fragment z *Lettres écrites de la Montagne*, [w:] *Filozofia francuskiego oświecenia*, seria: Wybrane teksty z historii filozofii, red. B. Baczek, PWN, Warszawa 1961.
- LW – *List do d'Alemberta o widowiskach*, przeł. W. Bienkowska, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- NH – *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządowska, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962.
- OKP – *Odpowiedź królowi polskiemu*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- PN – *Przedmowa do Narcyza*, przeł. B. Baczek, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- PSM – *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.
- PSM/Sz – *Szkice do Przechadzek samotnego marzyciela*, [w:] J.-J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967.
- RN – *Rozprawa o nierówności*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.

- RNS – *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] J.-J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956.
- SPJ – *Szkic o pochodzeniu języków*, przeł. B. Banasiak, Aureus, Kraków 2001.
- URP – *Uwagi o rządzie polskim*, przeł. M. Staszewski, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- US – *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- US/OSP – *O społeczności powszechnej rodzaju ludzkiego*, przeł. B. Strumiński, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim* [i inne pisma], PWN, Warszawa 1966.
- W – *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1956.

Po skrócie podajemy ew. numer tomu (cyfry rzymskie) oraz numer strony (cyfry arabskie); w wypadku odwołania się do niepublikowanych w przekładzie polskim fragmentów *Nowej Heloizy* czy *Wyznań* podajemy po skrócie przekładu polskiego skrót OC (*Oeuvres Complètes*, wyd. Pléiade), tom oraz stronę.

WSTĘP

Rousseau jest myślicielem oświecenia, a zarazem tym, który rozpoznał jego przejściowy (określenie Bronisława Baczki¹) charakter i który usiłował wyjść poza jego horyzont, by przezwyciężyć jego sprzeczności i ograniczenia. Ich źródłem była niewątpliwie konstytuująca oświecenie próba zneutralizowania konsekwencji związanego z pojawieniem się nowożytnego przyrodoznawstwa dualizmu nowej – opartej na nim – mechanicystyczno-deterministycznej wizji świata i nowożytnych procesów upodmiotowienia człowieka. Występując przeciwko racjonalistycznej, idealistycznej metafizyce XVII wieku, oświecenie przenosi bowiem ciężar istnienia ludzkiego w sferę doczesną i wpisuje tę ostatnią w naturalny – rozumiany deistycznie lub materialistycznie – ład świata, w obrębie którego człowiek doskonali się poprzez urzeczywistnienie swej natury w społeczno-historycznym porządku swego istnienia. Podsumowując, za sprawą oświecenia porządek ten wchłania ład metafizyczny, stając się jedynym horyzontem ludzkiego doświadczenia świata. Niemniej jednak myśl oświeceniowa, zwłaszcza w swych skrajnych przejawach, przesuwając trudności zniesionego dualizmu metafizycznego w sam ten porządek, odtwarza je i zarazem mistyfikuje na gruncie właściwego mu światopoglądu. Zaczernięty z nowożytnego

¹ B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 297.

przyrodoznawstwa model racjonalności przenosi na rozumienie życia ludzkiego, nie potrafiąc ugruntować tegoż swoistości i wyższego powołania, stając wobec licznych sprzeczności, które Rousseau w swym dziele ujawnia. Sprzeczności te to m.in. sprzeczność między wolnością ludzką, zakładaną przez ideę postępu i racjonalizacji świata społecznego a determinizmem natury, między wolnością jednostki a implikowanym przez naturalistyczno-sensualistyczne rozumienie człowieka wpływem środowiska, między empiryzmem a racjonalizmem, między kierującą się egoizmem jednostką a wspólnotą, z natury swej do egoizmu jednostek niesprowadzalną². Rozpoznając wszystkie te sprzeczności, wyrażające opozycję konkretności i abstrakcji, Rousseau szuka zarazem nowego obszaru ich genezy – historii. Jeśli oświecenie znało historię jako, najogólniej mówiąc, proces mniej lub bardziej zakłócanego urzeczywistniania natury stanowiącej źródło i normę istnienia ludzkiego, to Rousseau wyprowadza historię poza osadzoną w metafizycznym ładzie świata porządek natury, przeciwstawia ją naturze jako siłę wobec niej antagonistyczną, swoistą w swej odrębności, stworzoną przez człowieka, lecz podlegającą już swej własnej, alienacyjnej logice. Dla Rousseau historia, tożsama z procesem uspołecznienia i nabywania przez człowieka w pełni dopiero konstytuujących go cech, jest zarazem i przede wszystkim historią jego wyobcowania, wynaturzenia i upadku. Właśnie w jej horyzoncie Rousseau poddaje krytyce oświecenie jawiące się mu

² W kwestii tych sprzeczności i ogólnej charakterystyki myśli oświeceniowej zob. B. Baczek, *Filozofia francuskiego oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*, [w:] *Człowiek i światopoglądy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1965, s. 11–100.

jako fatalne dopełnienie i kres historycznego, uznanego przezeń za wadliwy procesu uspołecznienia, w którym właśnie szuka genezy właściwych mu sprzeczności i ograniczeń. Oświecenie staje się dla Rousseau epoką kryzysu, stanem zapalnym historii, w którym z całą siłą ujawniają się i nabrzmiewają wszystkie sprzeczności procesu uspołecznienia. W oświeceniu rozpoznaje narodziny nowoczesności, choć samej tej kategorii jeszcze nie teoretyzuje; diagnozuje jej dystynktywne i strukturalne cechy, i zasadnicze problemy związane z określającymi ją procesami modernizacji społecznej oraz ich społecznymi, kulturowymi i egzystencjalnymi skutkami. Rozpoznając kryzys oświecenia, Rousseau przynosi mu, wbrew tegoż historiozoficznej, progresywnej samoświadomości, samoświadomość nowoczesną, krytyczno-negatywną – świadomość kryzysu. W tym sensie jest pierwszym w pełni myślącym nowoczesności, w dwojakim tego słowa znaczeniu. Właśnie w tej historycznej perspektywie uznaje oświecenie za epokę przejściową, poza którą należy wyjść w imię odzyskania autentycznego kształtu istnienia ludzkiego. Stawiając problem jednostki i historii jako jeden z kluczowych dla świadomości nowoczesnej, a zarazem uznając, że historia w swym regresywnym ruchu się kończy, Rousseau, niejako u jej kresu, podejmuje próbę przewyciężenia kryzysu oświecenia jako wczesnej nowoczesności poprzez dostarczenie jego wolnościowym ideałom nowych filozoficznych podstaw, dzięki którym miałyby ono uzyskać swą nowoczesną, pozytywną samoświadomość.

Zasadnicza trudność emancypacyjnych prób Rousseau i ugruntowania ich normatywnych podstaw polega jednak na próbie wyjścia z historii w obrębie samej – uznanej za przejaw upadku człowieka – historii, a zatem wyzwolenia

się z historii za pomocą jej zasobów i środków. Próby te są więc dwuznaczne, naznaczone ich usytuowaniem niejako na samej krawędzi historii, w jej obrębie i zarazem poza nią – w samej przestrzeni napięcia, i w ruchu, między „w” i „poza”. Historia okazuje się ostatecznie ambiwalentna; denaturalizuje człowieka, ale i go uspołecznia, kształtując go jako człowieka poprzez wykształcenie jego istotowych cech i własności (samoświadomość jednostkowa, język, struktury społeczne) mających umożliwić wyjście poza nią. Z jednej więc strony wskazanie na historyczne przesłanki emancypacji zawiązuje wątlą, opartą na idei doskonalenia się więz ciągłości między naturą i historią, i tym samym osadza myśl Rousseau jeszcze w horyzoncie świadomości oświeceniowej, w którym po części odtwarza jej problemy i trudności. Z drugiej jednak strony nie może on odwołać się ani do zmierzchającej historii, ani też do natury, zdradzonej i nieodwołalnie już opuszczonej. W swej radykalnej krytyce historycznego oświecenia i historii chce dokonać niemożliwej syntezy natury i historii – wykraczając poza historię, faktycznie w samej tej historii usiłuje, paradoksalnie, powtórzyć naturę. Wychodząc poza historię, by przywrócić naturę w jej przyszłości, Rousseau nie dysponuje zasadą mediatyzującą historię i naturę, poszukiwaną później przez idealizm niemiecki i romantyzm, znajduje się niejako zawieszony w otchłani czy nicości, i ma po części tego świadomość. Stąd wyczuwalny w jego dziele właściwy nowoczesności duch niepokoju i poszukiwań, świadomość ich nieostateczności. Z tego względu można postawić tezę, korygując ustalenia Jeana Starobinskiego, że przedstawiając swe pozytywne projekty i pomysły, w swych poszukiwaniach, właściwych swemu dziełu dojrzałemu, Rousseau nie tyle marzy, nie tyle przedstawia utopię i nadaje idealny kształt

swym nieznajdującym pewnego oparcia teoretycznego fantazjom i fantazmatom, lecz również, i może przede wszystkim, eksperymentuje. Z dwóch korelatywnych względów, pozwalających mówić niejako o miękkim eksperymencie teoretycznym. Po pierwsze, Rousseau świadom jest przeciwstawnych, niemożliwych ostatecznie do pogodzenia tendencji swej myśli, relatywizujących znaczenie wszelkich przedstawianych rozwiązań. Po drugie, świadom jest właśnie prowizorycznego charakteru tych rozwiązań, a przede kruchości ich założeń oraz ich hipotetycznego statusu wobec niepewnej i wymykającej się jasnemu oglądowi, gdyż jeszcze teoretycznie nierozpoznanej, rzeczywistości (nawet w *Dialogach*, dziele szaleństwa, zaczyna od postawienia hipotezy spisku³). Błądząc jeszcze po omacku wśród swych, składających się na opis dialektyki oświecenia wglądów i rozpoznań, łączy w swej myśli wiele różnych dyskursów, stąd też jej sprzeczności oraz brak w niej wypracowanego aparatu pojęciowego, adekwatnego wobec nowej problematyki filozoficznej, stąd też jej niespójności i niekonsekwencje terminologiczno-pojęciowe⁴, nieprzystające właśnie do głębokich, wykraczających poza jego czas intuicji.

Na obu tych poziomach (diagnostycznym i normatywnym) myśl Rousseau rozdzierana jest właśnie przez sprzeczności, znane i dobrze opisane, stanowiące źródło sporów interpretacyjnych⁵, a czasami i oskarżeń myśl tę

³ Zwraca na to uwagę R. Osmont, *Dialogues* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. LVII.

⁴ Zob. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 51–52.

⁵ W kwestii historii tychże sporów do czasu pojawienia się publikacji Cassirera zob. P. Gay, *Introduction*, [w:] E. Cassirer,

dezawuuujących – a więc między indywidualizmem i kolektywizmem, jednostką i społeczeństwem, wolnością i tyranią polityczną, deizmem i protestantyzmem, racjonalizmem i irracjonalizmem, społeczeństwem i naturą, optymizmem a pesymizmem i wreszcie między życiem Rousseau a jego dziełem. Na bardziej ogólnym poziomie można je sprowadzić do sprzeczności między statycznymi strukturami metafizycznymi a dynamicznymi strukturami historii⁶ i otwieraną przez nie nowoczesną przestrzenią nowych doświadczeń, problemów i rozwiązań.

Sprzeczności te mają charakter strukturalny, niezależnie, czy też pomimo tego, że sam Rousseau bronił jedności i koherencji swego dzieła⁷. Toteż od czasów Gustava Lanson'a w jego myśli szuka się intencji unifikującej je i wyrażającej się, jak zauważa Ernst Cassirer, nie tyle w systemie, lecz w „systematycznym duchu i ciągłym ruchu myśli”, w jej „jedności dialektycznej, a nie statycznej”⁸. Sam Cassirer źródło tej jedności myśli Rousseau

The Question of Jean-Jacques Rousseau, ed. and transl. P. Gay, Yale University Press, New Haven–London 1989, s. 4–17, zob. też B. Baczek, *Hegel a Rousseau*, [w:] *Człowiek i światopoglądy...*, s. 106–108.

⁶ B. Baczek, *Rousseau...*, s. 348–349.

⁷ „Wszystko, co mogłoby się wydać zbyt śmiałym w *Umowie społecznej*, mieściło się już poprzednio w *Rozprawie o nierówności*, wszystko, co jest śmiałego w *Emilu*, było poprzednio w *Julii* [pierwotny tytuł *Nowej Heloizy*]”, W, II, 164, też D, III, 935; zob. P. Gay, *Introduction...*, s. 3.

⁸ E. Cassirer, *Die Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau*, przeł. z franc. A. Rink, Dinter, Köln 1998, s. 20, 49. „Nie istnieje żadna podstawowa sprzeczność, lecz całkiem jawna rozbieżność różnych konceptualnych elementów. Pomimo braku systematycznego przedstawienia i systematycznej argumentacji

znajduje w idei podmiotowej, moralnej autonomii człowieka⁹. Jako neokantysta, patrzący na myśl Rousseau z perspektywy Kantowskiej, zasadnie przy tym wskazuje na decydujący wpływ Rousseau na krytyczną myśl Kanta. Dokonywał się on w atmosferze właściwego myśli Rousseau wolnościowo-emancypacyjnego patosu, jaki naznaczył jej recepcję i jej wpływ na rewolucję francuską i jaki, już na głębszym, spekulatywnym poziomie, określał zapoczątkowaną przez Kanta, historyczno-filozoficzną samoświadomość idealizmu niemieckiego. Wskazując na tę ostatnią, Hegel widzi w Rousseau tego, który sformułował zasadę, że „człowiek ma w swoim duchu wolność jako coś bezwzględnie absolutnego”, że wolność jest istotą człowieka, który dzięki niej „uzyskał w sobie nieskończoną siłę”¹⁰, stał się podmiotem samego siebie – podmiotowością odnajdującą w sobie samej zdolność racjonalnego określania swego istnienia i czerpiącą tegoż racje z samej siebie: „wolność, powie Rousseau, jest przymiotem człowieka najszlachetniejszym” (RN, 214). W Rousseau idei

jestem przekonany, że te oba aspekty tworzą prawdziwą całość, całość w sobie zamkniętą”, *ibidem*, s. 78, też s. 49. W tej kwestii zob. krytyczne stanowisko R. Spaemanna, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 13–19.

⁹ Poprzednikami Cassirera byli w tym względzie Lanson (*Histoire de la littérature française*, Paris 1895) oraz E.H. Wright (*The Meaning of Rousseau*, Oxford University Press, London 1929), obok kilku innych wspomnianych przez samego Cassirera; zob. omówienie prac Lansona i Wrighta, [w:] P. Gay, *Introduction*, s. 17–21.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 475–477.

racjonalnej, moralnej autonomii człowieka z całą siłą doszły do głosu nowożytny procesy indywidualizacji i upodmiotowienia jednostki. Z pewnością idea ta, pominiawszy fakt, że nie została sformułowana przez Rousseau w sposób spójny i systematyczny, jest ważną składową jego myśli, niemniej jednak jest tylko jedną z jej możliwości teoretycznych i nie uwalnia doktryny Rousseau od wewnętrznych napięć, pozostając w sprzeczności z jej innymi istotnymi składowymi.

Sprzeczność między jednostką a społeczeństwem oraz próby jej zniesienia strukturują myśl Rousseau od samego jej początku, są więc obecne nie tylko w jego późniejszych, emancypacyjnych dziełach (zwieńczających niezwykle gorączkowy, twórczy okres życia Rousseau): w *Emilu* (1762) i *Umowie społecznej* (1762); zaznaczają się również w jego pierwszych rozprawach, poświęconych zasadniczo diagnozie i historycznej genezie kryzysu oświecenia, czyli w *Rozprawie o naukach i sztukach* (1750) oraz w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności społecznych* (1754). Siłą napędową tych prób Rousseau było właśnie usiłowanie urzeczywistnienia natury w historii, czyli urzeczywistnienia – wzorowanego na samowystarczalności człowieka w stanie natury – ideału autonomii w świecie historii, w różnych aspektach ludzkiego istnienia (jednostkowym i społecznym). Próby te, kwestię tę na razie sygnalizujemy, zakończyły się – i jest to jedna z tez tej książki – porażką myśli Rousseau i wyprowadziły ją poza historię i jej alienacyjne dialektyki, i ostatecznie zwróciły ją eskapistycznie ku naturze. Uznajemy też, że Rousseau porażkę tę uświadomił sobie w swym końcowym, autobiograficznym dziele, naznaczonym narastającą manią prześladowczą, w którym prawda tej porażki, prawda krytyczna i oskarżycielska wobec świata

nowoczesnego, ujawnia się w patologicznej sublimacji. Teza ta, mająca swoje przesłanki w niektórych interpretacjach myśli Rousseau, jest próbą odpowiedzi na proste pytanie, dlaczego myśl ta się wyczerpała, dlaczego Rousseau porzuca swe wysiłki teoretyczne nakierowane na przezwycięzenie sprzeczności oświecenia i pisze narracyjnie spójne autobiografie, w których znajdujemy mniej lub bardziej uświadomione i patologicznie zdyskursywizowane odpowiedzi na jego wcześniejsze problemy i pytania. Dopiero w świetle tych odpowiedzi z całą ostrością zarysowują się trudności jego teoretycznej myśli, a zarazem aporie i dylematy nowoczesnego świata. Być może tylko w języku szaleństwa Rousseau mógł wyrazić swe krytyczne prawdy i rozpoznania.

Włączenie biografii w dzieło, i odwrotnie, stawia problem związku między myślą i życiem Rousseau. Nie sposób – i fakt ten jest powszechnie w interpretacjach jego myśli podnoszony – oddzielić jego życia i jego dzieł – np. Cassirer, przywołujący Rousseau krytykę myślenia abstrakcyjnego, uznaje, że jego myśl wpływała z jego osobistego życia, lecz zarazem do niego się nie redukowała, mając znaczenie obiektywne¹¹; i przekonanie to, już wbrew Cassirerowi¹², w niemniejszym stopniu odnosi się do szaleństwa Rousseau. Nie sposób ani sprowadzić jego

¹¹ E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 39–40, zob. s. 37–38.

¹² Broniąc politycznego kształtu emancypacji w myśli Rousseau, Cassirer uznaje – w kontekście krytyki indywidualistycznych wykładni myśli Rousseau i w odniesieniu do jego życia, jego ekscentrycznego wycofania się ze społeczeństwa i negacji jego konwencji – że jego „rebelia przeciwko społeczeństwu nie doprowadziła do wyzwolenia, lecz do autodestrukcji”, E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau...*, s. 95.

działa do jego życia, ani też czytać pierwszego bez znajomości i uwzględnienia drugiego. Rousseau nie tylko podaje świat refleksji, ale i go przeżywa; jego myśl wyrasta z doświadczenia biograficznego, jest refleksją przeżytą i angażującą: „nie należę do tych, «którzy spokojnie filozofują w swoich gabinetach»”¹³. Nie wdając się w ważny, lecz teoretycznie nierozwiązywalny spór o biografizm i antybiografizm, o związek między empiryczną (psychologiczną i też socjologiczną) genezą dzieła a obiektywną czy intersubiektywną idealnością i ważnością jego sensu, o to zatem, czy subiektywne przeżycie może mieć ogólne znaczenie, uznajemy, że w wypadku Rousseau życie i dzieło stanowią jedność. Rousseau angażuje się w swoje dzieło, wyraża w nim swoje biograficzne doświadczenia, a jednak jest ono dla nas ważne, gdy bowiem czytamy jego dzieła, również te autobiograficzne, pisane już pod wpływem choroby, nadal odnosimy wrażenie, że nie pisze on wyłącznie o sobie i swych doświadczeniach, przez współczesnych jeszcze niezrozumianych, lecz również o nas (choć od jego wystąpienia upłynęło już dobrze ponad dwieście pięćdziesiąt lat), że jego dzieło w znacznej mierze wyraża również i nasze – nowoczesne, ale i ponowoczesne – doświadczenia: u podstaw „rozłamu między nim i społeczeństwem [...] leżały wprawdzie patologiczne predyspozycje osobowości Rousseau, harmonizował on jednak w sposób oczywisty doświadczenie stulecia, które już wtedy nabierało charakteru ponadjednostkowego”¹⁴. Opisując siebie, Rousseau opisuje bowiem kondycję człowieka

¹³ Za: R. Osmont, *Dialogues*, s. LXXI.

¹⁴ H. Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978, s. 42–43.

nowoczesnego – opisując antynomie i sprzeczności swojej egzystencji, opisuje antynomie i sprzeczności istnienia ludzkiego w świecie nowoczesnym; i odwrotnie: sprzeczności te przeżywa jako sprzeczności swej egzystencji. Doświadczeniu Rousseau możemy więc przypisać znaczenie teoretyczne, o ile „wewnętrzne, świadomie przeżyte sprzeczności duchowej egzystencji są dziejowymi, tj. ogólnymi antynomiami danego czasu”¹⁵. Pomijając „pytanie, gdzie przebiega granica” między obrazem świata Rousseau a jego szaleństwem¹⁶, możemy powiedzieć, że właśnie dzięki własnym, przechodzącym w patologię i hiperbolicznie wyostrzonym przeżyciom i doświadczeniom mógł on dostrzec zjawiska, które nie tworzyły jeszcze horyzontu podzielanego doświadczenia epoki oświecenia, „leżą one u podstaw zarazem jego szaleństwa, jak i tych aspektów jego myśli teoretycznej, które są wyrazem szczególnego wyczulenia na sytuację alienacyjną w społeczeństwie, oba zaś te motywy w którymś momencie splatają się w węzeł nie do rozwikłania”¹⁷. Sprzeczności te ogniskują się wokół problemu niezależności i autonomii w świecie postępującej, właściwej nowoczesności integracji społeczno-ekonomicznej. Rousseau pragnie niezależności, owego „największego może [...], jaki kiedykolwiek powzięto na ziemi”, „celu” (W, II, 109, zob. 110), a wszędzie – dzieło autobiograficzne nadaje tym usiłowaniom prawdziwego dramatyizmu czy tragizmu – odnajduje zależność: „przymus, zależność zraziły mnie do reszty” (W, I, 93, też 194). Chce „być sobą”, a żyje w oczach innych, od nich zależny, doświadcza niespełnienia swej egzystencji

¹⁵ R. Spaemann, *Rousseau ...*, s. 20.

¹⁶ B. Baczeko, *Rousseau ...*, s. 35.

¹⁷ *Ibidem*, s. 36–37, też 67–72, 497–503, 508–509.

– egzystencji odmówionej¹⁸. Opisywana w *Wyznaniach* ucieczka, stająca się konstytutywnym modusem życia Rousseau niemal od samego początku jego życia, zwłaszcza z Paryża, i wyrażająca się w kolejnych zmianach miejsc pobytu, pragnienie uniezależnienia się od filozofów – których oskarża o odwiedzenie go od samego siebie – aż po paranoiczne wobec nich podejrzania, ukazują diagnozowaną przezeń, fatalną dialektykę niezależności i zależności. Dialektyka ta określa wewnętrzną logikę jego życia i jego dzieła. Ten ruch znajdujemy w samym, eksperymentalnym, charakterze jego myśli i w jej ewolucji. Rousseau doświadcza więc swej egzystencji jako wyobcowanej, przeżywa swe „istnienie poza sobą”, nie może znaleźć swego miejsca w społeczeństwie – w swym „koczowniczym pędzie” (W, I, 312) jawi się samemu sobie jako obcy, wyrzutek, „prawdziwy włóczęga” (W, I, 177, 215, 262), „zbieg na ziemi” (W, II, 390)¹⁹. Swoją sytuację alienacyjną przeżywa jako sytuację alienacyjną człowieka w ówczesnym społeczeństwie. Wartość jego dzieła polega więc na tym, że, projektując alienację i sprzeczności swego istnienia na społeczeństwo, zarazem odsłania jego alienację, której ono jeszcze nie rozpoznało²⁰. Dzięki swej „wybującej”, „chorobliwej wrażliwości”, przenikliwości swej myśli i wyczuleniu na ukryte problemy, aporie i sprzeczności świata zauważa alienacyjne, społeczno-egzystencjalne następstwa zarysowujących się dopiero i związanych z po-

¹⁸ „Było mi przeznaczone kochać niezależność, a nigdy jej nie użyć do syta”, W, I, 202, zob. II, 68, też II, 188, 582.

¹⁹ B. Baczeko, *Rousseau...*, s. 73–75, zob. s. 66–90.

²⁰ Rousseau zarówno projektuje swoje przeżycia na życie społeczne (Starobinski), jak i „pewien obraz sytuacji społecznej na swą osobowość”, zob. *ibidem*, s. 36–37 (przypis 49).

jawieniem się kapitalizmu procesów nowoczesnej modernizacji i odczarowania świata, jeszcze niedostrzeżone i nieopisane: „Widzę rzeczy inaczej niż inni ludzie, dawno mi to zarzucano” (E, I, 5, zob. też W, I, 65)²¹. Ów ekskluzywny wgląd w nierozpoznane zjawiska alienacyjne definiuje szczególne miejsce Rousseau. Z jednej strony pozwała mu zająć niejako uprzywilejowaną moralnie pozycję i traktować swoje życie jako egzemplaryczne, mające znaczenie *par excellence* filozoficzne, jako będące laboratorium diagnozowanego przez siebie i opisywanego świata rodzącej się nowoczesności, którego był „sejsmografem” (Baczko); analogia z losem Nietzschego, kolejnego wielkiego analityka świata nowoczesnego i jego nihilizmu, jest tu uderzająca – Mann nazywa go właśnie sejsmografem. Rousseau działa więc w przekonaniu, że swym życiem i swym dziełem ujawnia alienacyjną nieprawdę istnienia człowieka nowoczesnego, odczuwa wręcz przymus ujawnienia prawdy tej nieprawdy, występuje w imieniu i na rzecz ludzkości, z którą się utożsamia – jest ofiarą społeczeństwa, ale i mówi w jego imieniu, poświęcając siebie. Z drugiej strony wgląd ów prowadzi do niezrozumienia Rousseau, do pogłębienia jego wyobcowania i samotności i ostatecznie do jego chorobowego samowykluczenia, stając się zarazem źródłem poczucia wyjątkowości i jego misji. Niezrozumienie i odrzucenie Rousseau prowadziło z kolei do paroksystycznych prób wypowiedzenia tej prawdy, i wreszcie, wobec niemożności jej zakomunikowania i znalezienia języka adekwatnego do nierozpoznanej przez

²¹ „Ten wielki chory miał wyostrzony zmysł wobec wszystkiego, co w podziemnym życiu jego społeczeństwa było chore i chorobliwe”, H. Lüthy, *Rousseau – le genevois*, „Preuves” 1962, nr 141, s. 14, za: B. Baczko, *Rousseau ...*, s. 508–509 (przypis).

innych natury rzeczywistości – do przymusu zaświadczenia jej i potwierdzenia własną egzystencją. Rousseau traktuje swoje osobnicze życie jako egzystencjalny argument na rzecz prawdy swej myśli. Czyni to w dwojaki sposób. Po pierwsze, przyjmuje strategię szczerości, ujawnienia swych wad i zarazem nieustannego samousprawiedliwienia się – „wyznałem dobre i złe równie szczerze [...]. Pokazałem się takim, jakim jestem: godnym pogardy i szpetnym, kiedy nim byłem; dobrym, szlachetnym, wzniosłym, kiedy nim byłem” (W, I, 65). Rousseau ukazuje siebie w swej złożoności, w swych sprzecznościach jako jednostkę doświadczającą nieprawdy świata, ale i zarazem jako jego, nieprawdę tę rozpoznającą ofiarę – na zarzut, że, jako wróg nauk i sztuk, pisze sztukę, odpowiada, że można by o tym napisać satyrę, „ale satyrę nie na mnie jednak, lecz na wiek, w którym żyję” (PN, 327). Swą szczerością, swym samooskarżaniem i samousprawiedliwianiem nie tylko ukazuje siebie jako jednostkę wyjątkową, egzemplaryczną, ale zarazem oskarża społeczeństwo, ukazuje innym ich nieprawdę i chce skłonić ich do jej wyznania, jeśli go nie wymusić. Po drugie, Rousseau uwiarygodnia swą myśl i swe dążenia spektakularnymi, steatralizowanymi gestami, mającymi zwrócić uwagę na swą dwuznaczną prawdę – zrywa z *filozofami*, wyjeżdża z Paryża, zmienia ubiór na ormiański (w tym ostatnim wypadku również ze względów medycznych), stylizuje się na człowieka natury. Ucieka (pobyt na wyspie Saint-Pierre na jeziorze Bienne), by ucieczką tą nie tylko uwolnić się od przekleństwa patologicznie przeżywanego zależności od społeczeństwa, ale i by, jako jego ofiara, zwrócić na siebie uwagę. Ostatnią modalnością i zarazem życiową ceną wysiłku ujawnienia przez Rousseau ostatecznej prawdy

swej myśli jest w tej perspektywie szaleństwo, w którym nieprawdą świata obejmuje również swe wcześniejsze emancypacyjne dzieło. Do Rousseau można odnieść słowa Manna o Nietzschem, iż „zmarł śmiercią męczennika na krzyżu swej myśli”²².

Swym przechodzącym w patologiczne poczuciem wyobcowania – i wyrażającymi je, teoretycznymi opisami świata mu współczesnego – swym pragnieniem istnienia autentycznego, bycia sobą, Rousseau wprowadza nowe, konstytutywne dla nowoczesnego samorozumienia człowieka doświadczenia i kategorie pozwalające otworzyć przed oświeceniem horyzont nowoczesnego doświadczenia świata. Wyprzedzając swój czas i jako pierwszy opisując narodziny nowoczesności, Rousseau jej strukturalny kryzys przeżywa całym sobą, i całym sobą też pisze. I świadom jest, retrospektywnie, tak unikalności swego dzieła, jak i jedności swej „doktryny” i życia. „Doktryna ta”, pisze w *Dialogach*, pozostaje w „związku z charakterem tego, którego nosi ona miano”, w jej systemie Rousseau „siebie prawdziwie odmalowuje” (D, III, 935–936, 934). Ale – dodajmy – właśnie dlatego Rousseau może stwierdzić w tym samym miejscu, że „jego system może być fałszywy” (D, III, 934). Jego myśl nie ma być bowiem czystą teorią z jej pretensjami do obiektywności, lecz stanowi wyraz teoretyzowanego doświadczenia osobistego, przybierającego kształt systematycznego eksperymentu teoretycznego, którym chce oddziaływać na postawy współczesnych. Toteż, gdy pod koniec lat pięćdziesiątych, a więc przed napisaniem czy też

²² T. Mann, *Filozofia Nietzschego w świetle naszych doświadczeń*, [w:] idem, *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 421.

ukończeniem *Emila* i *Umowy*, Rousseau podejmuje decyzję o pisaniu autobiografii, to w tym kontekście wpisuje swe dzieło w dynamikę swego doświadczenia osobistego, relatywizuje jego wartość, a jednocześnie rozpoznaje jego porażkę – zacznie żyć projektem autobiograficznym, którego rozwój szaleństwo jedynie przyspieszyło.

W towarzyszącej poniższym analizom perspektywie nowoczesności i na styku (auto)biografii i dzieła problematyzowana będzie w książce myśl Rousseau i dynamika jej rozwoju, jej przesilenie i załamanie się. Gdy ukazuje ona i uwydatnia jej sprzeczności, to rzecz jasna nie dla nich samych, nie w ich statycznym charakterze, lecz dla jej konceptualnego zdramatyzowania, służącego zarysowaniu dynamiki rozwojowej dzieła Rousseau, wyrastającego z jego egzystencji, lecz zarazem coraz bardziej wciągającego ją w siebie jako argument dowodowy. W tym celu w większym niż powinno się to uczynić stopniu podejmujemy próbę usystematyzowania doktryny Rousseau, przedstawienia jej również jako swego rodzaju systemu sprzeczności, po to właśnie, by przez ich wydobywanie ukazać je w ich ruchu jako przesłanki i nośnik jej rozwoju i załamania. To w tym gorączkowym ruchu, napędzanym usiłowaniami ugruntowania niezależności człowieka w świecie nowoczesnym, widzimy swego rodzaju (meta)jedność myśli Rousseau; wyzwala on sprzeczności, które są zarazem modusami i formami sprzeczności różnych doświadczeń nowoczesnych, i które usiłuje ostatecznie, lecz daremnie, znieść. Już w samym tym eksperymentującym ruchu myśl Rousseau jest nowoczesna. Właśnie w określającej go dialektyce niezależności i zależności ogniskują się strukturalizujące myśl Rousseau i organizujące wykładnię Starobinskiego kategorie „przejrzystości i przeszkody”, którym chcemy nadać

sens *sui generis* nowoczesny: „W jaki bądź sposób brałem się do rzeczy, nigdy nie udało mi się przebić ich przeraźliwego mroku” (W, II, 384). Każde z dzieł, również te teoretyczno-eksperymentalne, było, tylko chwilową, próbą wytchnienia i ucieczki z życiowego zamętu; o *Liście o widowiskach* Rousseau pisał: „To dzieło ocaliło moje życie [...]”²³.

Książka nie jest syntezą myśli Rousseau, sama odwołuje się i sięga pełnymi garściami do kanonicznych już wykładni Starobinskiego, Baczkki, i, choć bardziej krytycznie, Cassirera, nawiązuje też do innych (również ważnych dla niej), np. Roberta Spaemanna, Davida Gauthiera, większość olbrzymiej literatury siłą rzeczy pomijając. Będąc po części autorskim konterfektem myśli Rousseau, pierwszego myśliciela nowoczesności, chce ukazać dynamikę jej rozwoju i wydobyć jej pewne, dostatecznie nieujawnione, nowoczesne rysy.

²³ Za: B. Gagnebin, M. Raymond, *Les Confessions* (w: *Introductions*), [w:] J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éds. B. Gagnebin, M. Raymond, t. I, Pléiade, Gallimard, Paris 1959, s. XVIII–XIX.