

FILOZOFIA I NAUKA
Studia filozoficzne i interdyscyplinarne
Tom 5, 2017

Paweł Urbański

JEAN JACQUES ROUSSEAU: OŚWIECENIE A SOBĄ-PISANIE¹

STRESZCZENIE

Celem niniejszej pracy jest zaprezentowanie Jana Jakuba Rousseau jako antropologa nowoczesności. Twierdzę, że pomiędzy pisaniem *Wyznań* a pozostałymi pracami Rousseau, dotyczącymi źródeł pochodzenia porządku społecznego, istnieje wewnętrzny związek, który określa jego sposób poznania tego, co społeczne. Proponuję zdefiniować ów sposób jako poznanie usytuowane społecznie. Epistemologiczne ograniczenia związane z poznaniem usytuowanym stanowią ontologiczną szansę na uchwycenie złożoności społecznej bez redukcji jej do przedmiotu jako efektu syntetycznych zdolności oświeconego rozumu. Stąd też zawartość *Wyznań* można odczytywać jako pytanie: jakiego rodzaju prace powinien wykonać badacz, by osiągnąć autonomiczną pozycję, która pozwala spoglądać na świat społeczny z lotu ptaka? Twierdzę, że Rousseau w *Wyznaniach* i innych pracach wykonuje tę samą pracę pisania. Z jednej strony, rekonstruuje swoją własną sytuację społeczną jako myślicielela, co czyni go współczesnym antropologiem, który wnika w wielość światów społecznych. Z drugiej jednak strony, pisze również jak oświecony prawodawca, proponując nowy sposób przynależności społecznej jako uniwersalną postać politycznej wspólnoty. Stąd też rzemiosło pisania wspomnień, wyznań, listów, luźno formułowanych myśli itd. – swoistego rodzaju bycie-w-świecie każdego badacza – staje się prostym narzędziem, które umożliwia nieustający proces samo-odniesienia w praktyczno-teoretycznym wymiarze pracy naukowej, zwłaszcza w obszarze nauk społecznych.

Słowa kluczowe: Oświecenie, nauki społeczne, pismo, poznanie usytuowane

Jean Jacques Rousseau w swojej twórczości nie boi się dokonywać odważnych syntez historycznych oraz proponować radykalnych rozwiązań w sferze życia społecznego. Od *Umowy społecznej* przez *Emila*, *Nową Heloizę*, *Rozprawę o nierównościach*, *Uwagi nad Rządem Polski* aż do *Szkiców o pochodzeniu języków* raczy nas nowymi pomysłami społecznego pojedna-

¹ Pojęcie Sobą-pisania zapożyczam od Michela Foucaulta (M. Foucault, *Sobą pisanie*, przeł. P. Markowski, w: idem, *Szaleństwo i literatura*, Warszawa 1999).

nia, których tłem jest krytyka aktualnej sytuacji społeczno-politycznej. Z kolei dzięki *Wyznaniom*, *Listom* oraz *Przechadzkom samotnego wędrowca* osadza swoje prywatne doświadczenia w rzeczywistości społecznej, która odciska piętno na jego pracy intelektualnej. To napięcie pomiędzy narracyjną prezentacją doświadczenia świata oraz siebie samego a nieustannymi próbami wyjaśnień genetycznych tego, co dziś nazywamy modernizacją, czyni dzieło Rousseau wyjątkowym. Chyba u żadnego innego myśliciela epoki oświecenia produkcja wiedzy nie jest tak wyraźnie spleciona z autoanalizą własnej sytuacji społecznej.

Celem niniejszej pracy jest odczytanie kondycji oświecenia bardziej przez pryzmat *Wyznań* niż kanonicznych traktatów Rousseau. To pozwala mi nie zamykać epoki światła w precyzyjnie zarysowanych granicach „formacji wiedzy”, lecz spojrzeć na nią niejako od środka, dotrzeć do świata bardziej przeżywanego niż opisywanego. Zamierzam poruszać się drogą Claude’a Lévi-Straussa i Emila Durkheima, która odsłania antropologiczną twarz autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Nie redukuję więc problematyki *Wyznań* do osobliwości literackiej, lecz będę starał się w niej dostrzec zarys metody, swoistego rodzaju samorefleksyjną praktykę badawczą. W swojej analizie filozofii Rousseau pokażę, jak istotnym narzędziem może być prosta czynność pisania oraz w jaki sposób dzięki pisaniu *Wyznań* Rousseau czyni pojęcie oświecenia nieokreślonym, a tym samym otwartym na doświadczenie złożoność świata społecznego. Jeśli bowiem postrzeganie świata społecznego przez myśliciela jest nierozzerwalnie związane z jego usytuowaniem w świecie, które z racji obiektywizmu naukowego stara się za każdym razem zacierać w swojej pracy, to próba jednoczesnego pisania wyznań i spoglądania na rzeczywistość naukowym okiem filozofa nie muszą się wcale wykluczać.

1. OD ŚWIATA SPOŁECZNEGO DO NATURY I Z POWROTEM

„Twórca nauk humanistycznych”, jak określa Rousseau Lévi-Strauss, albo „prekursor socjologii”, jak zwykł mawiać o nim Durkheim, znalazł się w osobliwej sytuacji społecznej.² Ta osobliwość niejako wpuszcza Rousseau w nieustającą pętlę pisania, przyjmując formę ciągłej apologii i niestrudzonej refleksji nad podstawami własnej pracy intelektualnej. Te zaś nie kierują się w stronę mistyki, próby zbudowania nienaruszalnej metody, czy też fetyszyzmu artystycznego, zawsze podkreślającego z nadmierną emfazą tajemne źródła własnej inspiracji. Pętla pisania oznacza po prostu trud uporczywego powracania do siebie, splatania własnego życia z kartką papieru i piórem.

² C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau, Twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, Twórczość 1984, nr 6.

Jest to próba zorientowania się w dynamice świata społecznego, w którą – jak mówi Martin Heidegger – zostaje się wrzuconym.

Bronisław Baczko zauważa, że całe dzieło Rousseau przenika niekonsekwencją metodologiczną.³ Jego opisy socjologiczne oraz to, co nazwalibyśmy dziś analizami antropologicznymi, wiążą się z jego osobistymi doświadczeniami, nawet wtedy, kiedy sam autor próbuje nadać im bezosobową formę. Swoje prace Rousseau zabarwia emocjonalnymi komponentami, często sprowadzając naukowy potencjał własnych pism do postaci prywatnej opowieści. Dziś z pewnością uznalibyśmy taki sposób twórczości za zwykłą literaturę. Jednakże to, co na pierwszy rzut oka wydaje się słabością i stawia autora *Wyznań* przed oskarżeniem o niekonsekwencję, czyniąc z niego często wdzięczny przedmiot dekonstrukcji oraz psychoanalitycznych zabiegów,⁴ może okazać się mocnym punktem w odzyskiwaniu tradycji oświecenia, która dziś z wielu powodów jest odrzucana.

Za autorem *Umowy społecznej* nie stoi żadna instytucja zdolna podtrzymać jego dyskurs jako dyskurs prawdy. Być może to właśnie z tego powodu Rousseau czuje się zobowiązany do ciągłej apologii przed samym sobą i przed czytelnikiem. Rousseau powiada:

„Chciałbym w jakiś sposób uczynić duszę moją przezroczystą dla oczu czytelnika. Dlatego staram mu się ją pokazać ze wszystkich punktów, oświetlić wszelkim światłem, sprawić, by nie było najmniejszego drgnienia, które by dlań pozostało niewidzialne, iżby mógł sobie wyobrazić własny sąd o pierwiastku będącym ich źródłem.”⁵

Kant prawdopodobnie nie miał takich rozterek, pisząc swoje trzy krytyki. W przypadku zaś autora *Wyznań* intelektualne dyspozycje tak łatwo nie dopasowują się do obiektywnych warunków społecznych, które wprawdzie sprzyjają pracy naukowej, lecz nie są jeszcze wystarczająco ustabilizowane na poziomie instytucjonalnym. Choć to właśnie „rzemiosło pisania”, a nie pozycja społeczna czy zajmowane stanowisko, otwiera przed Rousseau drzwi na paryskie salony, pozwalając mu na regularną wymianę kapitału kulturowo na kapitał pieniężny. Ta niesformalizowana sytuacja, która polega raczej na prywatnych koneksjach i protekcji niż społecznie uznanych, a tym samym instytucjonalnie zakorzenionych regularnościach, sprawia, że Rousseau nigdzie nie czuje się u siebie. Jest człowiekiem z ludu, jak sam siebie określa, choć do owego ludu już nie należy, ale nie jest również człowiekiem wywo-

³ Cf. B. Baczko, *Rousseau; Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.

⁴ Mam tu na myśli przede wszystkim dwie klasyczne już pozycje poświęcone J. J. Rousseau. Po pierwsze *O gramatologii* J. Derridy, która niemal w całości dotyczy analizy *Szkiców o pochodzeniu języków*, wpisując przy tym twórczość Rousseau w dziejową wykładnię metafizyki jako *FonoLogo-Centryzmu*. Po drugie, książkę J. Starobinskiego *Jean Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, gdzie autor podejmuje psychoanalityczną lekturę pism Rousseau, bez odwoływania się do szerszego kontekstu społecznego powstania jego prac.

⁵ J. J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1921, tom I, s. 212–213.

dzącym się z paryskich salonów. Stąd też z jednej strony brak lojalności towarzyskiej często skazuje Rousseau nie tylko na potępienie i krytykę, ale przede wszystkim najwyczejniej w świecie pozbawia go środków utrzymania. Z drugiej strony jednak owo *bycie-pomiędzy* uniemożliwia autorowi *Wyznań* zajmowanie łatwych i wygodnych pozycji, na przykład takich, które z racji osiągniętego statusu czerpałyby już podstawy dla własnego dyskursu i jednocześnie zwrotnie konserwowałyby go w nim: „I oto są mi obcy nieznanymi [...]. Czymże jednak jestem ja sam, oderwany od nich i od wszystkiego? To właśnie muszę naprzód zbadać.”⁶ Już samo postawienie takiego pytania wskazuje, że jego postawa intelektualna jest od samego początku naznaczona kryzysem w konstruowaniu własnych podstaw i źródeł wiedzy, które jest zmuszony dopiero wypracować i to nie w odniesieniu do jakiejś wspólnoty czy instytucji, lecz w odniesieniu do samego siebie i warunków własnej egzystencji. Rousseau jest zatem kompletnie sam i przez wyobcowywanie ze świata społecznego ów świat konstruuje: „Świat ten – powiada Hegel – chociaż jest światem, który powstał dzięki indywidualności, jest dla samowiedzy czymś bezpośrednio wyobcowanym i ma dla niej formę rzeczywistości nieulegającej zmianie [...] tylko to wyobcowanie jest istotą całości i tym, co tę całość zachowuje.”⁷

Można więc powiedzieć, że filozofia społeczna Rousseau dotyczyświata, w którym on sam żyje, choć paradoksalnie owo życie wiedzie poza tym światem. W tej sprzeczności nie istnieje więc myślenie o tym, co społeczne, które wywodziłoby się od strony świata, lecz od strony świadomości, która w tym świecie się nie odnajduje. Stąd też jednoczesna afirmacja i krytyka świata społecznego należą do trwałego repertuaru zachowań Rousseau. Tadeusz Boy-Żeleński we „Wprowadzeniu” do *Wyznań* pisze tak:

„Jest niby muzykiem [...] wystrzela konkursową broszurę najeżoną paradokсами; zdobywa nagrodę Akademii [...]. Zaledwie zdobywszy znów ostrogi w muzyce francuskiej, występuje z pamfletem odmawiającym tejże francuskiej muzyce racji istnienia [...] Rousseau nigdy nie umiał dostroić się do tonu dobrego towarzystwa; chwytą tedy sposobność, aby uczynić ze swoich braków cnotę, dociąga praktykę do teorii, porzuca puder, szpadę i żaboty, staje się rodzajem paryskiego Diogenesa.”⁸

Ten „samouk” i „nałogowy nomada” – jak nazywa go Boy-Żeleński – odczuwa nieustanną potrzebę tłumaczenia się ze swojego zachowania oraz tego, co i o czym pisze. Niby nigdzie nie przynależy, choć zawsze musi się od czegoś

⁶ J. J. Rousseau, *Przechadzki samotnego wędrowca*, przeł. M. Gniewiewska, Warszawa 1983, s. 15.

⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010, s. 319–320.

⁸ T. Boy-Żeleński, *Wprowadzenie*, w: J. J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1921, s. 19, 23.

odcinać, szukać dróg ucieczki, spowiadać się z własnych decyzji. Ostatecznie wybiera samotność, choć jest to samotność rozumiana dość osobliwie:

„Lubiłbym towarzystwo jak każdy, gdybym miał pewność, iż okazuje się w nim nie tylko w najmniej korzystnej postaci, ale zupełnie inny niż jestem. Dlatego właśnie tryb życia, jaki obrałem, to jest pisać i pozostawać w ukryciu, najlepiej mi odpowiada. Z obcowania ze mną nikt by się nie domyślił, co jestem wart.”⁹

Wydaje się, że dla Rousseau dopiero pisanie jest autentyczną przestrzenią porozumienia pomiędzy ludźmi. Pismo potrafi łączyć bycie samotnym z uznaniem społecznym, kreując w ten sposób prawdziwą wspólnotę, pozbawioną bezwzględnej gry interesów oraz hierarchii stanowej. Pismo niejako jednym ruchem odcina wszelkie relacje społeczne i ukazuje człowieka w jego czystej naturze, czyli takim, jakim jest naprawdę, bez zapośredniczeń. I odwrotnie, człowiek uspołeczniony jest dla Rousseau człowiekiem *zdenaturalizowanym*, który w relacjach z innymi ludźmi zawsze okazuje się inny, niż jest naprawdę.

„Chcąc się w życiu urządzić korzystnie, trzeba było okazać się innym, niż się było w rzeczywistości. Być a wydawać się – te dwie rzeczy stały się czymś zgoła różnym; z tej różnicy wynikły przepych, którym się imponuje, podstęp, którym wprowadza się w pole, i wszystkie od tych dwóch nieodłączne, kroczące w ich orszaku występki [...]. [Człowiek] za sprawą mnóstwa nowych potrzeb – podległy całej reszcie ludzi, których staje się w pewnym sensie niewolnikiem tam nawet, gdzie staje się ich panem: w bogactwie potrzebuje ich usług, w biedzie – pomocy, nie pozwala mu obyć się bez nich również pozycja pośrednia.”¹⁰

Natura stanowi więc kategorię, przez którą myśliciel rozumie to, co społeczne, w takim sensie, że nie ma człowieka natury bez procesu uspołeczniania oraz procesu uspołeczniania bez człowieka natury. Natura pozwala wyodrębnić jednostkę ze społeczeństwa, odróżnić jej wewnętrzny stosunek do siebie od bezpośredniego stosunku do innego człowieka, czyli od praktycznego wymiaru codziennych relacji. Dlatego autor *Rozprawy o nierównościach* może twierdzić, że człowiek w pełni uspołeczniony istnieje tylko poza sobą, jest zarażony opiniami, sądami, poglądami, których sam nie wytworzył i które z racji społecznego rodowodu jawić się muszą jako fałszywe: „jesteśmy chłopami, mieszczanami, królami, szlachtą, pospólstwem – nie jesteśmy ani ludźmi, ani obywatelami”¹¹ – pisze Rousseau w *Emilu*. Wszę-

⁹ J. J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1921, tom I, s. 195.

¹⁰ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1953, s. 220.

¹¹ J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. F. Wnorowski, Wrocław 1955, s. 134.

dzie trzeba więc grać odgórnie wyznaczone role, w konsekwencji nigdzie nie można być sobą:

„Czym jest talent aktorski? Sztuką przedzierzganą się w innego człowieka, przybierania innego charakteru, udawania, że się jest innym, niż się jest naprawdę [...] mówieniem innych rzeczy niż się myśli [...] sztuką zapominania wreszcie własnego miejsca w życiu, gdy się zajmuje miejsce innego człowieka.”¹²

Natura jest więc niczym Heideggerowski młotek, którym im sprawniej się posługujemy, tym mniej jesteśmy skłonni przedstawiać go sobie jako przedmiot naszego poznania i odwrotnie, im bardziej młotek jest niedopasowany do ręki lub gdy po prostu jest zepsuty, tym bardziej jawi się jako przedmiot. W ten sposób natura określa raczej niedopasowanie jednostki do życia w społeczeństwie, a tym samym stanowi symptom głębokich zmian i przeobrażeń w jego łonie, kształtowania się indywidualistycznych form przynależności, w których jednostki jeszcze do końca nie potrafią się odnaleźć. W tym sensie są niczym zepsute młotki, które należy naprawić i sprawić, by przestały być problemem i zaczęły sprawnie działać. Zaznaczmy jednak, że problematyczną jednostką jest tu jednostka w pełni uspołeczniona. Jeśli więc kategoria natury nierozzerwalnie wiąże się z samotnością jednostki w sensie pierwotnym, jaki Rousseau zarysowuje w *Rozprawie o nierównościach*, to tym samym wyznacza ona podwójny sens. Po pierwsze jej nowoczesny odpowiednik odsyła do człowieka, który ustanawia bezpośrednią obecność dla siebie w samotności pisania. To znaczy, odnosi się do kogoś, kto ma możliwości zawieszania bezpośrednich relacji, w które jest zaangażowany. Można nawet powiedzieć, że człowiek natury to ten, który pisze. Po drugie, natura oznacza również próbę ponownego osadzenia jednostki w społeczeństwie. Jeśli bowiem przyjąć, że paradygmatem myślenia o społeczeństwie w epoce oświecenia jest autonomiczna jednostka, to samo pojęcie natury stanowi nowy sposób myślenia o wspólnocie ludzkiej lub określa przynajmniej głęboki program jego przebudowy. Stąd problematyka polityczna *Umowy* oraz pedagogiczna *Emila*, w których Rousseau przez pryzmat człowieka natury stara się dokonać nowej społecznej syntezy.

W tym sensie różnica pomiędzy człowiekiem natury a społeczeństwem odzwierciedla również inną różnicę, różnicę pomiędzy pracą intelektualną jako pisaniem a relacjami społecznymi jako praktyką, albo, ujmując tę dystrynkcję bardziej filozoficznie, pomiędzy samotnym odnoszeniem się do siebie – „obecnością dla siebie w piśmie”¹³ a praktyką życia codziennego. Tak

¹² J. J. Rousseau, *List o widowiskach*, [w:] idem, *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczeko, Warszawa 1966, s. 425.

¹³ Aby rozjaśnić tę frazę zaczniemy od cytatu: „Rousseau – przed Heglem i w wyraźnych słowach – potępił charakterystykę uniwersalną. Nie z powodu teologicznej podstawy, która jej możliwość narzucała nieskończonemu intelektowi lub głosowi Boga, ale dlatego, że, jak się wydaje, zawieszała głos. W potępieniu tym można odczytywać najbardziej energiczną reakcję organizującą w XVIII wieku obronę przed fonologizmem i logocentryczną metafizyką. Właśnie wówczas pojawia się groźba

jak praca rolnika utożsamiana jest z określonymi umiejętnościami praktycznymi, na przykład z obsługą pługa, tak też dla nowej grupy społecznej, jaką są w XVIII wieku intelektualiści, praca intelektualna polega na utożsamieniu myślenia z bezpośrednio wypowiedzi. Po prostu myśl rodzi się z myślenia – to bowiem bezpośrednio z wypowiedzi pisemnej czy też ustnej wypływa źródło poznania i twórczości metody. Z kolei praktyka rodzi się tylko z praktyki i dla praktyki, nigdy nie stając się w pełni autonomicznym wyrazem woli oraz realizacji świadomych celów. W tym sensie jej rola ogranicza się do podtrzymywania czy też reprodukcji określonych już wzorców zachowań, postrzeżeń, myśli oraz stanów rzeczy. Stąd też wiedza praktyczna z racji tego, że jest nabywana, wykonywana, a następnie z powrotem przekazywana, funkcjonując niemal zawsze w formie niezwerbalizowanej, nie niesie w sobie potencjału zmiany. Tym samym z punktu widzenia pracy intelektualnej nie jest postrzegana w ogóle jako wiedza, lecz automatyzm działania. Praca intelektualna w przeciwieństwie do praktyki jest więc niejako predestynowana do tego, by postrzegać własne produkty jako realizację uprzednio ustanowionej autonomii, zawieszającej wszelkie możliwe formy społecznego zaangażowania. W ten sposób buduje swoistego rodzaju monopol na wypowiedzianie się o świecie społecznych praktyk.¹⁴ Praca intelektualna tworzy swój własny przedmiot tego, co społeczne, znajdując w samej sobie zasadę rozumienia i wyjaśniania tego przedmiotu. Czyż w ten sposób nie konstytuuje się dwuznaczna pozycja nauk społecznych, która z jednej

pisma” (J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 151). Zdaniem J. Derridy głos, słyszenie własnego głosu, jest dziejowym wzorem konstytuowania się tzw. metafizyki obecności. Otóż w filozofii, w językoznawstwie, w naukach w ogóle – a zwłaszcza w naukach humanistycznych, pismo jest marginalizowane jako transparentne medium mowy. Jednocześnie wraz z ruchem tej marginalizacji nadawany jest specjalny autorytet nauce, dla której przecież pismo oraz technologiczne sposoby jego reprodukcji i cyrkulacji są warunkiem możliwości uprawiania wszelkiej nauki – pismo zanim stanie się przedmiotem *episteme* jest jej warunkiem. Dlatego też „wyparcie” pisma sprzyja ustalaniu bezpośrednich analogii pomiędzy autonomią czystego myślenia (dziejowymi formami bezpośredniej obecności – w tym fonetyzacji pisma jako bezpośredniej obecności dla siebie głosu mowy) a tym, co społeczne, stając się w ten sposób epistemologicznym wzorem uprawiania szeroko rozumianej humanistyki. W tym właśnie sensie pojawienie się pisma jako warunku możliwości uprawiania wszelkiej nauki jest zagrożeniem, sprawia bowiem, że poznanie rzeczywistości społecznej samo może stać się przedmiotem poznania. Dzieło Rousseau odsłania tę problematykę.

¹⁴ Rosnące znaczenie pracy intelektualnej w XVIII wieku R. Koselleck nazywa władzą pośrednią, która realizuje się w klubach towarzyskich i tajnych stowarzyszeniach tworzących tzw. *republiki uczonych*. Z kolei J. Habermas opisuje wyłanianie się opinii publicznej z nieformalnych grup literackich, regularnych kawiarnianych spotkań, salonów oraz czasopism, które zaczęły kreować tzw. sferę autonomii światopoglądowej. Owa autonomiczność, jak wskazuje J. Habermas, a pośrednio również R. Koselleck, urzeczywistniała się na trzy sposoby. Po pierwsze była to niezależność od emocjonalnie zaangażowanych relacji, jakie panują w tradycyjnie zorganizowanych wspólnotach, po drugie, niezależność od sfery ekonomicznej i po trzecie niezależność od władzy politycznej oraz religijnej. Zatem rozpad społeczności tradycyjnych i wyłonienie się indywidualnych form uczestnictwa, możliwość uzyskiwania „czystych dyspozycji” przez niektóre ekonomicznie uprzywilejowane grupy społeczne konkretyzują się w przestrzeni społecznej przez dystrybucję oraz cyrkulację słowa pisanego (Cf.: R. Koselleck, *Krytyka i kryzys*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015; J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenie sfery publicznej*, M. Łukasiewicz, Warszawa 2008. Jeśli chodzi zaś o kwestie dotyczące politycznego znaczenia pisma i technologii jego reprodukcji zob. E. Eisenstein, *The Printing Press and the Age of Change*, t. III, Cambridge University Press 1980.

strony stanowi potężny impuls emancypacyjny, z drugiej zaś przez wykluczenie wielości światów życia praktycznego ze spektrum własnego namysłu, zawłaszcza dla siebie sposób rozumienia tego, co społeczne? Jak względem tak postawionego pytania sytuuje się praca J. J. Rousseau?

2. POMIĘDZY LOGIKĄ PISMA A LOGIKĄ OŚWIECENIA

Tym, co pozostaje fascynujące w *Wyznaniach*, jest sama formuła odnośzenia się do samego siebie jako twórcy, która krystalizuje się w ogólnym pytaniu, jakie można zadać każdemu badaczowi zainteresowanemu problematyką społeczną. Otóż: w jaki sposób przywołać długą pracę nad sobą, prowadzącą do zmiany spojrzenia na świat społeczny, jaką zakłada autonomia pracy intelektualnej? Rousseau nie stawia tego pytania świadomie i zapewne też z innych przyczyn niż staram się tu pokazać. Odnoszenie do własnej pracy w przypadku Rousseau nie krzepnie w monolocie metody, choć z pewnością swoją metodę posiada. Metoda nie stanowi tu jednak ściany, przed którą autor *Wyznań* się cofa. Odnoszenie się do siebie przyjmuje u niego raczej formę Heideggerowskiego *bycia-w-świecie*, które jest nieustannie powielane, opisywane na wszelkich możliwych poziomach, pozostając w nieustającym ruchu. Wydaje się, że Rousseau w swej naiwności i trochę wbrew sobie zachowuje tę relacyjność. Pragnie on bowiem wyprowadzić wszelką wiedzę tylko poprzez samotną relację do siebie i zarazem pomieścić tę wiedzę w sobie. W tym sensie pozostaje dzieckiem oświecenia, o którym Kant powie, że dzięki niemu obudził się z moralnej drzemki. Jednakże to pragnienie nieustannie zakłócać jest przez otoczenie, w którym Rousseau funkcjonuje i którego pomimo usilnych starań nie potrafi wziąć w nawias: „Odizolowany od ludzi, nic nieznaczący w społeczeństwie, wyzuty z wszelkiego rodzaju pretensji, szukający szczęścia jedynie w szczęściu innych, wierzę przynajmniej w to, że wolny jestem od stanowych przesądów, które sprowadzają sądy najmądrzejszych ludzi do maksym dla nich tylko korzystnych.”¹⁵ W innym miejscu czytamy natomiast: „Widzę ze sposobu, w jaki ci, którzy myślą, że mnie znają, interpretują moje czyny i postępowanie, iż nie pojmują z nich niczego; nikt na świecie nie zna mnie, prócz mnie samego.”¹⁶

Z jednej strony autor *Wyznań* pragnie uczynić samotność pracy intelektualnej powiernikiem prawdy, tym co tę prawdę będzie podtrzymywać i ujawniać dla innych za pośrednictwem pisma. Z drugiej strony istnieje jednak silna tendencja, aby odmówić własnemu pisaniu tej możliwości powiernictwa i zatrzymać świat wewnętrznej prawdy tylko dla siebie. Dlatego

¹⁵ Cytuję za: J. Starobinski, *Jean Jaques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 336.

¹⁶ J. J. Rousseau, *Pierwszy list do Malesherbs'a*, w: idem, *Umowa Społeczna*, przeł. B. Baczeko, Warszawa 1966, s. 719.

w *Listach* oraz *Wyznaniach* Rousseau często zmienia ton z entuzjastycznego na melancholijny. Ta niestabilność prowadzi do tego, że ostatecznie pisanie – swoistego rodzaju enklawa samotności naukowej – mające gwarantować pojednanie samotności ze społeczeństwem lub, mówiąc wprost, nowe uspołecznienie ludzkiej natury również podlega procesom alienacji, i to w stopniu najwyższym. Jean Starobinski komentując ten sam fragment *Listów*, pisze tak: „Błąd tkwi zatem w patrzeniu innych. Wszak Jan Jakub jest całkowicie poznawalny i całkowicie nieznan. Chociaż żyje w stanie odsłonięcia, to i tak wszystko dzieje się tak jakby udawał.”¹⁷ Nie wiadomo więc, gdzie zaczyna się alienująca praca pisma, a gdzie jest transparentność duszy w nim umieszczonej. Jeśli bowiem pismo zakłóca wyznaczenie ściśle precyzyjnego kontinuum pomiędzy czystymi dyspozycjami – prawdziwą naturą – a *grafizmem*, wówczas całkowicie zamazuje wszelkie trwałe dystynkcje, które mogłyby stabilizować wiedzę w trwały korpus metody badawczej.

Dlatego też w przypadku Rousseau trudno jest oddzielić życie od pisania, gdyż nigdy nie pisze on o sobie. Uprawia raczej *sobą-pisanie*, gdzie różnica pomiędzy „prawdą” świata wewnętrznego a „kłamstwem” rzeczywistości, tak charakterystyczna dla formacji oświecenia, nie jest uniwersalną strukturą poznawczą, którą pismo ma jedynie odtwarzać, lecz procesem, jaki konstytuuje się w trakcie praktyki pisania. W tym sensie pisać to ukazywać się sobie samemu, ale jednocześnie zacierać w ten sposób to ukazywanie się i utrzymywać w dialektycznym napięciu tę relację. Jeśli więc pismo i życie są ze sobą splątane, to nie dlatego, że za pomocą pisma można w pełni wyrazić życie i odwrotnie – życie uczynić pisaniem. Splątanie oznacza tu raczej sposób, w jakim dokonuje się coś, co można by nazwać ontologicznym otwarciem czy też Heideggerowskim prześwitem bycia – utrzymującym się w samym sercu doświadczenia świata. Stąd też Rousseau wbrew własnym deklaracjom tak naprawdę nie zna samego siebie ani świata, w którym żyje. Tym samym Rousseau nie jest w stanie stworzyć domkniętej całości teoretycznej, zdolnej uchwycić każdy fenomen czy też unieruchomić rzeczywistość w formie *światoobrazu*. „Raz na zawsze ustalmy, jakie mają być me przekonania” postuluje Rousseau w *Przechadzkach samotnego marzyciela*.¹⁸ Ustalenia te jednak nie mają końca. Rousseau musi nieustannie podwajać się w pisaniu, to znaczy podejmować próby tworzenia potężnych syntez wiedzy, potwierdzających autonomię własnego myślenia i jednocześnie usprawiedliwiać się sam przed sobą to, co napisał i powiedział. Rousseau nie jest już Leibnizem, ale jeszcze nie jest Kantem. Również filozoficznie pozycja Rousseau sytuuje się w bliżej nieokreślonym miejscu, gdzieś *między*.

¹⁷ J. Starobinski, *Jean Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, op. cit., s. 219.

¹⁸ J. J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983, s. 33.

W tym samym momencie, w którym życie i pismo nierozzerwalnie splatają się ze sobą w twórczości Rousseau, w samym centrum społeczeństwa francuskiego zarysowuje się już wyraźnie społeczny podział pracy, który radykalnie oddziela od siebie te dwie dziedziny. Jeśli intelektualści zaczynają stopniowo tworzyć „system władzy pośredniej” – jak powiedziałby Koselleck – to przypadek Rousseau odsłania antynomię świata pracy uczonych, zawsze skłonnych zamykać złożoność tego, co społeczne na dwuwymiarowej kartce papieru. Na papierze można bowiem bardzo łatwo przyznać wszystkim te same prawa, uczynić wszystkich równymi i jednocześnie w wymiarze praktycznego życia niemal wszystkim odmówić tej równości.¹⁹ Dystynkcja pomiędzy czystymi dyspozycjami uczonego a codzienną praktyką staje się więc niezwykle problematyczna i to z powodów praktycznych. Otóż powołując się na autonomię czystych dyspozycji jako uniwersalnej możliwości ludzkiej, oświecony rozum żąda wyzwolenia codzienności od religijnego zabobonu, a wraz z tym postulatem żąda również radykalnej zmiany świata społecznych relacji, lecz przy jednoczesnym zachowaniu samej dystynkcji pomiędzy pracą intelektualną a praktyką:

„Odkryć błąd teoretyczny, polegający na tym, że teoretyczną wizję praktyki przedstawia się jako praktyczny stosunek do praktyki, a ściślej rzecz biorąc, uznaje się za zasadę praktyki model, który trzeba stworzyć, żeby ją wyjaśnić, to to samo, co dostrzec, że ów błąd zasadza się na antynomii między czasem nauki a czasem działania, prowadzącej do unicestwienia praktyki przez narzucanie jej beczasowego czasu nauki.”²⁰

Wyłączenie praktyki z oświeceniowego projektu uprawomocnienia władzy przez wiedzę, a tym samym nowoczesnych sposobów integrowania społeczeństw²¹ sprawia, że uczonego umysł nie jest w stanie przedstawić sobie

¹⁹ Przytaczam fragment mało znanego tekstu Kanta, aby pokazać, w czym rzecz: „Przez słowo lud [*populus*] rozumie się wielość ludzi zgromadzonych w pewnej krainie, tak że stanowią całość. Owa masa lub jej elementy, którym wspólne pochodzenie pozwala uznać się za zjednoczonych w obywatelską całość, nazywa się narodem [*gens*], część wykluczająca się z tych praw (niezdyscyplinowany element ludu) nazywa się plebsem [*vulgus*]”; I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, w: idem, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, Warszawa 2005, s. 279). Kant używa pojęć: naród, pochodzenie, zamieszkiwanie określonego miejsca, samodyscyplina. Uniwersalność rozumu usytuowana w obszarze polityki zaczyna mieć wymiar partykularny. Określenia, jakich używa Kant, w definiowaniu wspólnoty ludzkiej nie pokrywają się z bardziej inkluzywnym pojęciem „ludu”, jakiego używa Rousseau. W tym sensie ciekawe byłoby prześledzenie ewolucji pojęcia ludu i narodu.

²⁰ P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 111.

²¹ Zerwanie pomiędzy prawdą a rzeczywistością, jakie pojawia się w centrum mieszczańskiej samowiedzy, kreując swojego rodzaju wiarę we wszechmoc czystego myślenia, wykształca nowy model uprawomocnienia władzy politycznej, którego nie sposób powiązać już z żadnym partykularnym interesem, ani bezpośrednim odniesieniem do prawa naturalnego, czy teologii. Nie chodzi już bowiem o to, by absolutna władza każdorazowo uzasadniała za pomocą wiedzy swoje panowanie, lecz o to, by dobrze ugruntowaną wiedzą uprawomocnić władzę, która umożliwiałaby nowy sposób integrowania coraz bardziej złożonej rzeczywistości społecznej. Wówczas władca nie będzie mógł zdobyć wiedzy ani siłą, ani za cenę swych skarbów, gdyż władza i wiedza to synonimy – jak powiada F. Bacon. Oto podstawowa sprzeczność, jaka rysuje się w samym sercu oświecenia; intelektualści posiadają prawomocną wiedzę – stając się w ten sposób *de facto* nowymi prawodawcami, z kolei król posiada jedynie nieprawomocną władzę, stając się w ten sposób tyranem.

własnej działalności jako działalności praktycznej. W tym sensie uniwersalny czy też totalny program emancypacyjny epoki światła krzepnie w schemacie błędnego koła lub, jak precyzyjniej określa tę sytuację Peter Sloterdijk, zadłużając się u Hegla, w „nieszczęśliwej świadomości rozczepionej w sobie.”²² Oto próg oświeceniowej tradycji myślenia o tym, co społeczne, która nie jest zdolna wyobrazić sobie innego niwelowania nierówności społecznych inaczej niż przez tworzenie pierwotnego kontinuum czystych dyspozycji jednocześnie znoszących i zachowujących różnicę pomiędzy pracą intelektualną a praktyką. Rousseau tylko częściowo wpisuje się w ten schemat, co dobrze widać na poziomie pytań o genezę określonych zjawisk, np. takich jak nierówności społeczne.

3. O KOMPONOWANIU GENEZ I SPOŁECZNYM USYTUOWANIU BADACZA

Dla Autora *Wyznań* nieciągłość czy też niedające się znieść w dialektycznym ruchu różnice pomiędzy czystością dyspozycji a praktyką wychylają się w dwóch kierunkach jednocześnie. Po pierwsze w przyszłość, jako możliwość ich przewyciężenia, tak jak ma to miejsce w *Umowie społecznej* i *Emilu*. Po drugie w przeszłość jako diagnoza obecnej kondycji społeczno-politycznej, która jest efektem historii zdegradowanej, co najlepiej pokazują *Rozprawa o pochodzeniu nierówności* oraz *Szkice o pochodzeniu języków*. Można więc pomyśleć, że dla Rousseau to badanie historii, a nie bezpośrednio doświadczenie alienacji, otwiera przestrzeń tego, co empiryczne.

„Skoro można pokazać źródło zła, to nie ma powodu zakładać, iż człowiek jest zły ze swej natury. Te rozważania skłoniły mnie do podjęcia nowych badań nad umysłem człowieka żyjącego w społeczeństwie. Stwierdziłem, że rozwój zarówno oświecenia, jak występku zawsze dokonywał się w tej samej proporcji, nie u jednostek, lecz w narodach. To rozróżnienie stale z naciskiem podkreślałem.”²³

Komponowaniu genez oraz ustalaniu filiacji określonych zjawisk nie towarzyszy relatywizacja historii, lecz kontestacja aktualności, gdyż to za pomocą aktualnych kategorii historia jest tu uchwycona jako przedmiot refleksji i badań. Odczytując dzieło Rousseau jako pewną całość, można powiedzieć, że pytanie o pochodzenie nie kieruje się ku przeszłości. Po pierwsze, w większym stopniu ma wyjaśnić (podważyć) stan obecnej sytuacji społeczno-politycznej jako historii zdegradowanej. Po drugie, ma otworzyć terazniejszość na próby eksplorowania nowych formy przynależności spo-

²² P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 247.

²³ J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa de Deamont*, przeł. H. Rosnerowa, w: idem, *Umowa społeczna*, s. 653.

łecznej jako możliwość naprawy tego, co w przebiegu historii w sposób przypadkowy ukształtowało się w trwały porządek. W *Emilu* uspołecznienie człowieka natury odbywa się na poziomie pedagogiki, a w *Umowie* podobny proces zachodzi w obszarze związku politycznego. W tym sensie zarówno przeszłość jak i przyszłość należą do terażniejszości, określonego sposobu bycia, który jest rozumiany jako pewna potencjalność mogąca się aktualizować na wielu poziomach i na wiele sposobów. Nie istnieje tu więc ostateczna synteza rozumu dokonująca się w porządku koniecznych praw historii. Rousseau pragnie pogodzić to co indywidualne z tym co społeczne i pragnie tego dokonać tylko od strony tego, co indywidualne. Jednakże to właśnie nieprzekraczalna różnica, swoistego rodzaju napięcie pomiędzy tym co indywidualne a tym co społeczne stanowi dla niego źródło myślenia o tym, co społeczne. Ten dialektyczny impas, niemogący liczyć na Hegłowski *Aufhebung*, który, jakby powiedział Karl Marks, nie jest jeszcze dla Rousseau nazwem prawdy historycznej,²⁴ sprawia, że sposób jego myślenia nieustannie krąży pomiędzy osobistymi doświadczeniami a pracą obiektywizacji. Dlatego też jego filozofia społeczna est raczej obszarem wyobraźni, która pozostawia terażniejszość zawsze otwartą na nowe propozycje. „Historia – powiada Foucault – jest najbardziej erudycyjnym, najbardziej eksplorowanym, najbardziej świadomym siebie, a może najbardziej przełomowym miejscem w naszej pamięci; ale poza tym jest ona gruntem, skąd wszystkie byty czerpią istnienie i doczesny blask. Historia jako sposób bycia dany nam w doświadczeniu staje się tym, co w naszej myśli bezgraniczne.”²⁵

Jean Starobinski ujmuje rzecz bardzo podobnie:

„Samopoznanie oznacza reminiscencję, ale w żadnym razie to nie wysiłkowi pamięci Rousseau zawdzięcza odnalezienie pierwotnych rysów, chociaż należą one do wcześniejszego świata. Aby odkryć człowieka natury i stać się jego historykiem, Rousseau nie musiał powracać aż do zarania dziejów; wystarczyło, by odmalował samego siebie i dotarł do własnego wnętrza, do własnej natury, w ruchu zarazem biernym i czynnym poszukując własnej istoty, oddając się marzeniom. Odwołując się do świata wewnętrznego, dociera do tej samej rzeczywistości i odsłania te same absolutne normy, jakie mógłby odkryć, badając najdalszą przeszłość. W ten sposób to, co w porządku historycznym było pierwsze, jest tym, co najgłębsze w doświadczeniu Jana Jakuba. Dystans historyczny jest już tylko dystansem wewnętrznym.”²⁶

Autorowi *Wyznań* nigdy nie udaje się uchwycić tego, co społeczne jako obiektywnego przedmiotu refleksji historycznej, ponieważ ciągle natrafia na

²⁴ O relacji filozofii Rousseau z dialektyką Hegłowską i Marksistowską zob.: F. Engels, *Anty-Dühring*, przekład zbiorowy, Warszawa 1949.

²⁵ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 199.

²⁶ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 2000, s. 29.

jedną i tę samą przeszkodę, jaką jest on sam i rzeczywistość, w której żyje. Teraźniejszość jako możliwość naprawy historii zdegradowanej otwiera się w momencie, kiedy obszar oczekiwań i nadziei nie daje się pogodzić z tym, co Hegel nazwał w *Fenomenologii ducha* biegiem świata, albo, jakby powiedział Pierre Bourdieu, kiedy społecznie określona relacja pomiędzy strukturą oczekiwań a strukturą możliwości nie jest już częścią gry, której reguły wyznacza ucieleśniona wiedza praktyczna. To znaczy wtedy, kiedy w sferze codzienności znika nagle horyzont regularności, powinności, przyzwyczajień czy też przewidywań. Np. rzeczy, które należało zrobić, i które robiło się zawsze, a które stają nagle poza zasięgiem wykonania, albo szanse, które zwykle pojawiały się w spektrum możliwości i nagle zniknęły z horyzontu. W tym sensie rzeczywistość się rozpada na momenty, których nie można już ze sobą połączyć na poziomie praktycznym. Uspójnienie czasu wymaga nowych środków. Stąd też lokalna historia jako sposób bycia przekłada się na doświadczenie czasu w ogóle, choć ta ogólność jest twardo osadzona w wymiarze życia społecznego, który na poziomie samoświadomości dochodzi do siebie dopiero wtedy, kiedy ów praktyczny wymiar ulega licznym pęknięciom, potęgując poczucie dezorientacji oraz obcości otaczającego świata: „Wrzucony mimo woli w świat, nieposiadający jego form, niezdolny przyswoić ich sobie i poddać się im, postanowiłem przybrać ton własny, który by mnie od nich wyzwolił.”²⁷ Dlatego też naiwność Rousseau w filozoficznym kreśleniu przeszłości oraz przyszłości w pewnym sensie rozbija rozumienie czasu historycznego, który stanowi uniwersalną ramę odniesienia jako konieczny porządek następstw, kierując się jednocześnie ku własnemu sposobowi *bycia-w-świecie*, gdzie w sensie politycznym pisanie o świecie społecznym sprawia, że możliwość i rzeczywistość sytuują się na tym samym poziomie ontologicznym.

Lévi-Strauss dostrzega w tej postawie załamek współczesnej antropologii:

„Rousseau mógł zalecać badanie najbardziej oddalonych ludzi, ale przede wszystkim oddał się badaniu tego szczególnego człowieka, który wydaje się najbliższy, to znaczy badaniu siebie samego [...] W całym jego dziele metodyczne pragnienie utożsamienia się z *innym* idzie w parze z uporczywą odmową identyfikacji z sobą.”²⁸

Można więc powiedzieć, że wszelkie kategorie, jakimi posługuje się Rousseau w swej filozofii społecznej, stają się niestabilne, i to z tego samego powodu, z którego pragnie uczynić je nieprzekraczalnymi. Stąd też Lévi-Strauss przeciwstawia Rousseau wszystkim filozofom, którzy pragną wyjść od czystości *Cogito*. Zupełnie tak, jakby *czystość* własnego „Ja” jako efekt odnaj-

²⁷ J. J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1921, tom I, s. 105–106.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Jan Jakub Rousseau, Twórca nauk humanistycznych*, przeł. L. Kolankiewicz, Twórczość 1984, nr 6, s. 84.

dowania się w pisaniu stanowiła jedynie punkt orientacyjny w poruszaniu się po świecie, a nie jedynie nieredukowalny moment doświadczenia intelektualnego. Rousseau właśnie dlatego, że refleksyjnie odnosi się do własnej pracy pisania, wprowadza szereg niepewności w obszar założeń, z których tworzy własną opowieść o świecie. Taka postawa umożliwia rozbitcie namiotu antropologicznego zarówno w tropikach, jak i w centrum oświeconego Paryża:²⁹

„Przypuśćmy, że Montesquieu, Diderot, Buffon, Duclos, d’Alembert, Condillac, podróżują dla pouczenia swoich rodaków – i tak jak oni umieją – obserwują i opisują Turcję, Egipt, Barbarię, Maroko, Gwineę, Kraj Kafrów, wnętrza Afryki i jej wybrzeża wschodnie, Malabar, państwo Wielkiego Mogola, brzegi Gangesu, królestwo Syjamu, Pegu i Awa [...] Meksyk, Peru, Chille [...], jednym słowem, że odbywają podróż najważniejszą ze wszystkich i tę, w którą trzeba włożyć najwięcej starań; przypuśćmy, że ci nowocześni Herkulesi, gdy już powrócą, ze swych pamiętnych wędrówek, będą mogli bez spieszania się opracować historię naturalną, moralną, polityczną krajów, które zwiedzili, wtedy sami byśmy zobaczyli spod ich pióra świat nowy i dzięki temu nauczylibyśmy się poznawać nasz własny.”³⁰

W przeciwieństwie choćby do Kanta, który zatrzymuje się przed monolitem założeń własnej metody transcendentalnej, Rousseau osadza podstawy swej wiedzy na niepewnym gruncie *sobą-pisania*, stając się mimowolnym podmiotem przemiany, co wcale mu nie przeszkadza w byciu odkrywczym. Z kolei na gruncie antropologii pisanie wyznań wskazuje na to, że żadna teoria nie wyczerpuje złożoności świata społecznego oraz wielości sposobów bycia. Dlatego odnoszenie się do siebie za pomocą pióra i kartki papieru stanowi nieodłączny zestaw praktyki badawczej. Krzysztof Abriszewski definiuje pracę antropologa w taki oto sposób: „Antropolog jedzie w teren po to, by poniekąd wyzbyć się swojej starej tożsamości, wśliznąć się w nowy *Lebenswelt*, poznać go, doświadczyć, przeżyć. A jednocześnie musi w takiej mierze zachować swą wcześniejszą tożsamość, aby ciągle prowadząc badania i je notując, powrócić.”³¹ Pisanie umożliwia więc podróż w nieznanne, zaangażowanie się czy też, jak mówią antropolodzy, powierzenie się światu oraz bezpieczny powrót. W tym sensie pióro i kartka papieru pozwalają nie tylko na poruszanie się pomiędzy różnymi sposobami bycia, przy jednoczesnym zachowaniu spójności narracyjnej, ale przede wszystkim umożliwiają przemieszczanie się pomiędzy różnymi poziomami własnej wiedzy praktyczno-teoretycznej. W tym sensie refleksyjne kierowanie się ku sobie jako *sobą-pisanie* zyskuje tutaj nowy sens. Nie jest już ani fundamentalnym sposobem

²⁹ Cf. T. Szerszeń, *Podróżnicy bez mapy i paszportu*, Gdańsk 2015.

³⁰ J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1953, s. 170.

³¹ K. Abriszewski, *Kulturowe funkcje filozofowania*, Toruń 2013, s. 225.

bycia-w-świecie, ani efektem historycznego postępu ducha. Jest po prostu pracą, którą trzeba wykonać. Tylko tyle i aż tyle. Oto być może najważniejsza lekcja, jakiej udziela nam Rousseau.

ZAKOŃCZENIE

Jeśli spoglądamy na oświecenie od strony pism kanonicznych tego okresu, które stanowiły próbę metodycznego uporządkowania wznoszącego się wówczas chaosu społeczno-politycznego, wówczas z łatwością otrzymamy obraz epoki jako ściśle określonego przedmiotu, ideowego monolitu o klarownie zarysowanych granicach. Wystarczy jednak sięgnąć po wyznania, dialogi, listy, czy też doraźnie pisane komentarze, nierozzerwalnie związane z określonymi sytuacjami, osobistymi przeżyciami, w których często metodyczny wysiłek pisania zastępuje emocjonalny stosunek do świata, aby przekonać się, że myślenie nie jest tylko odsetkiem od kapitału – jak chcieliby to widzieć autorzy *Dialektyki oświecenia*, albo „znaturalizowanym wzorem społecznych procesów rozwoju”³² – jak chciałby tego Max Weber. Spoglądanie na jakąś epokę z perspektywy czasu nie gwarantuje wcale większego stopnia obiektywności niż spoglądanie na aktualne wydarzenia z dystansu wysublimowanych metod naukowych. Wszędzie myślenie obarczone jest tym samym ryzykiem. Historykom oraz filozofom często zdarza się zapominać o własnej historyczności, socjologom zaś, jak również przedstawicielom nauk przyrodniczych, o materialnym usytuowaniu własnej praktyki badawczej. Zapominają o banalnej rzeczy, o tym, że potrafią pisać. To zapominanie tworzy – jak powiada Bourdieu – *dyspozycję scholastyczną*, pozwalającą wziąć w nawias zarówno czas historyczny, jak i uwarunkowania społeczne w samym centrum produkcji naukowej.³³ Dlatego też krytycy oświecenia oraz jego apologety często posługują się tym samym oświeceniowym wynalazkiem autonomii teoretycznej, co powoduje, że niekiedy wydają się oni bardziej oświeceni niż samo oświecenie. Oświecenie dobiega więc końca, zanim się tak naprawdę zacznie. W tym miejscu adwersarze i apologety mogą podać sobie rękę.

Wszyscy jesteśmy dziećmi oświecenia z tą tylko różnicą, że dziś – jak powiada Terry Eagleton – oświeceniowa emancypacja nie dokonuje się już na ulicy w walce o lepszy świat, lecz za pośrednictwem „dryfujących znaczących”.³⁴ Dlatego też marzenie niektórych intelektualistów, a zwłaszcza tych, którzy twierdzą, że świat jest tekstem, wreszcie się ziściło. Mogą oni z czystym sumieniem zaszyć się w swoich bibliotekach, laboratoriach oraz archiwach. Zatrzymując się często na pracy krytycznej, głęboko wierzą w to, że

³² Cf. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, M. Łukasiewicz, Warszawa 2005.

³³ Cf. P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006.

³⁴ T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 35.

taka postawa wyczerpuje zaangażowanie w budowę lepszego świata. Krytyka jest z pewnością ważna, lecz należy pamiętać, że dla nas, ludzi żyjących w warunkach późnej nowoczesności ona sama staje się wzorcem życia. „Społeczeństwo konsumentów rozwinęło w stopniu niespotykanym zdolność do asymilowania wszelkiego sprzeciwu, jaki ono [...] nieuniknienie rodzi i przetwarza w główne źródło własnej reprodukcji, żywotności i ekspansji”.³⁵ Lub jak ironicznie ujmuje to Bruno Latour:

„Wydaje się wam, że duchy przodków i ich prawa czynią was na wieki poddanymi? Nowoczesna krytyka pokaże wam, że nie podlegacie nikomu oprócz siebie samych, a świat duchowy jest waszym ludzkim, arcyłudzkim wytworem. Wydaje się wam zatem, że możecie zrobić wszystko i rozwijać społeczeństwo wedle tego, jak się wam podoba? Nowoczesna krytyka pokaże wam, że żelazne prawa społeczeństwa i ekonomii są o wiele mniej elastyczne niż reguły rządzące życiem waszych przodków. Oburza was, że świat staje się zmechanizowany? Nowoczesna krytyka opowie wam o Bogu, od którego wszystko zależy i który dał człowiekowi wszystko. Oburza was, że społeczeństwo jest zsekularyzowane? Nowoczesna krytyka pokaże wam, że dzięki temu wyzwolona została duchowość i że absolutnie duchowa religia jest czymś najwyższym. Nazywacie siebie religijnymi? Nowoczesna krytyka będzie się z was śmiała do rozpuku!”³⁶

To prawda, emancypacyjna nadzieja oświecenia na lepszy świat wyparowała z obszaru nauk społecznych, a jeśli w ogóle się tam pojawia, to często nie wiąże się już z walką o lepszą, bardziej sprawiedliwą rzeczywistość, lecz dotyczy najbliższego otoczenia. Można powiedzieć, że *dialektyka oświecenia* dokonuje się dziś w mikroskali bajecznego świata konsumpcji i podtrzymującej ją nowomowy neoliberalnej.³⁷

Sprzecznosc oświecenia, z którą nie radzą sobie zarówno postmoderniści jak i ich przeciwnicy, nie rozbija się jednak o wysublimowane kwestie epistemologii czy skomplikowane teorie języka, które ograniczają się do dialogu pomiędzy garstką intelektualistów, lecz dotyczy ontologii procesu społecznego, który odnosi się do nas wszystkich. Autor *Wyznań* niejako wbrew sobie pokazuje, że o tym, co społeczne, nie można myśleć w kategoriach relacji podmiot-przedmiot, gdyż praca intelektualna nie tyle opisuje rzeczywistość, lecz sam należy do coraz bardziej złożonego świata. Ta złożoność to rozrastająca się wielość sposobów bycia połączonych ze sobą siecią współzależności, które Rousseau metodą prób i błędów uczy się przemierzać, bardziej dzięki pisaniu *Wyznań* niż traktatów, takich jak np. *Umowa*. Jeśli więc język i pismo są w tym samym stopniu splendorem badacza co jego więzie-

³⁵ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 56.

³⁶ B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 59.

³⁷ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Nowomowa liberalna*, „Recykling Idei” 2007, nr 9, <http://recyklingidei.pl/bourdieu-wacquant-nowomowa-neoliberalna> (dostęp w dniu 29.01.2017).

niem,³⁸ to bycie myślicielem, filozofem, uczonym, intelektualistą stanowi tylko jeden ze sposobów *bycia-w-świecie*, który zaludnia rzeczywistość społeczną. Fakt ten sprawia, że intelektualne propozycje uchwycenia świata społecznego jako syntetycznej całości jest już samo w sobie problematyczne i potęguje się coraz bardziej w miarę stabilizowania się autonomii pola naukowego – jakby powiedział Bourdieu. Przykład Rousseau, który znajduje się w samym centrum potężnych zmian społecznych, pokazuje nam, że aby się odnaleźć w tym chaosie, potrzebujemy pracy na dwóch poziomach jednocześnie. Z jednej strony porządkującej siły abstrakcyjnych teorii, z drugiej zaś praktyki pisania jako eksplorowania dynamiki procesów społecznych, których teoria nigdy nie będzie zdolna w pełni uchwycić. Komponowanie syntetycznych całości umożliwi w ten sposób osvajanie świata. Z kolei *sobą-pisanie*, mówiąc językiem Heideggera, pozwoli w tym, co zwyczajne, dostrzegać to, co nadzwyczajne, umożliwiając tym samym poszukiwanie nowych, być może bardziej sprawiedliwych form przynależności społecznej. A nowe formy potrzebują nowej wiedzy, nowych sposobów podróżowania przez wielość światów społecznych z piórem i kartką papieru:

„Musimy wyobrazić sobie – powiada Terry Eagleton – nowe formy przynależności, które w naszym świecie będą z konieczności raczej złożone niż monolityczne. Niektóre z nich będą miały w sobie coś z intymności relacji plemiennych lub wspólnotowych, podczas gdy inne będą bardziej abstrakcyjne, zapośredniczone i rozmyte. Żadne społeczeństwo nie ma idealnej wielkości, nie istnieje przestrzeń pasująca do nas jak ulał wzorem Kopciuszkowego pantofelka [...] zakorzenienie to wciąż aktualny ideał.”³⁹

Pod tym względem autor *Emila* oraz *Umowy* może być nam niezwykle bliski.

JEAN JACQUES ROUSSEAU: ENLIGHTENMENT AND WRITING BY HIMSELF

ABSTRACT

The present paper aims at presenting Jean Jacques Rousseau as an anthropologist of modernity. I argue that between his *Confessions* and other works concerning origins of the social order there is an inner connection which determined his mode of the social world knowing. I propose to define this mode by use of the contemporary concept of socially situated cognition. The epistemological restriction of situated cognition is an ontological opportunity to grasp the complexity of the social world without reducing it to the object as a result of synthetic capabilities of enlightened

³⁸ Cf. R. Barthes, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Warszawa 2009.

³⁹ T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2011, s. 27.

reason. Thus the main problem of *Confessions* can be read as the question: What kind of inner work researcher should perform to achieve the self-ruling position which enables him to look at the social world from an uninvolved point of view? I claim that Rousseau in *Confessions as well as in* other his works makes the same work. On the one hand, he reconstructs his own social situation as a scholar what makes him a contemporary anthropologist who penetrates mentally numerous social worlds. On the other hand, he also writes as an enlightened lawmaker, who proposes a new social participation as the universal form of political community. Therefore the craft of writing of confessions, memories, etc. becomes a simple tool which enables the relentless process of self-reference on practical and theoretical levels of science, especially social science.

Keywords: Enlightenment, social science, writing, situated cognition.

O AUTORZE – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Szamarzewskiego 69c, 60-568 Poznań (afiliacja).

E-mail: paziu1984@wp.pl