

Dominka Brykajło

Spoleczne źródła poczucia winy w ujęciu Rousseau

Słowa kluczowe: poczucie winy, wstyd, stan natury, stan społeczny, superego, J.J. Rousseau, S. Freud

Narzędziem, które posłuży do rozwinięcia tematu podanego w tytule, będzie aparatura pojęciowa psychoanalizy. Połączenie myśli Freuda z myślą Rousseau nie jest zabiegiem standardowym. Sama teoria psychoanalityczna nierzadko też wzbudza kontrowersje. Daleko będąc od traktowania psychoanalizy jako jedynej słusznej teorii wyjaśniającej wszystko ostatecznie, sądzę, że użycie jej aparatu pojęciowego do analizy myśli Rousseau, wielokrotnie już analizowanej i interpretowanej, pozwoli uchwycić jej niuanse wymykające się tradycyjnemu podejściu, a tym samym przyczyni się do jej ożywienia. W każdej interpretacji coś się chwyta, coś się traci. Każdej coś się wymyka. Bogactwo myśli autora najlepiej będzie oddane, i pozwoli tej myśli pozostawać żywą, jeśli będziemy się jej przyglądać z wielu różnych punktów widzenia. Oto jedna z propozycji.

Psychoanaliza definiuje termin „poczucie winy” dość szeroko. Według słownika psychoanalitycznego Laplanche’a i Pontalisa pojęcie to można rozumieć po pierwsze, zgodnie z jego potocznym pojmowaniem, jako stan emocjonalny będący następstwem czynu, który podmiot uznaje za podlegający karze. W szerszym kontekście określeniem tym nazywa teoria Freuda „rozlane poczucie własnej nikczemności, nie związane z żadnym szczególnym czynem, jakiego dopuściłby się podmiot”¹. Co więcej, w psychoanalizie mówi się o nieświadomym czy częściowo nieświadomym poczuciu winy, odróżniając jednocześnie taki stan od poczucia winy, którego motywy byłyby nieświadome.

¹ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Słownik psychoanalizy*, przeł. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996, s. 212.

W tym sensie termin „poczucie” jest pewną nieściśłością. Podmiot może nie czuć się winny na poziomie świadomego przeżycia. W związku z tym Freud sugeruje, że w niektórych przypadkach właściwszym wydaje się mówienie nie tyle o poczuciu winy, ile o potrzebie kary. Zestawienie tych dwóch pojęć wskazuje na istotny aspekt poczucia winy dotyczący jego konsekwencji – jednostka z poczuciem winy poszukuje kary: „poczucie winy jest systemem nieświadomych motywacji, odpowiedzialnych za syndrom ponoszenia porażki, zachowania przestępcze, zadawanie sobie cierpienia itp.”² Poczucie winy może być przyczyną chorób (nerwicy, depresji, uzależnień) i zbrodni. Wreszcie, z punktu widzenia struktury aparatu psychicznego, tak jak opisuje go psychoanaliza, poczucie winy jest efektem relacji, napięcia pomiędzy *ego* a *superego*, pomiędzy *ja* a instancją psychiczną pełniącą funkcję oceniającą i krytyczną, będącą zintrojektowanym autorytetem moralnym i społecznym.

W niniejszym artykule posługuję się terminem „poczucie winy” w najszerszym z wymienionych znaczeń. Rozumiem je zatem jako „rozmyte”, nie do końca uświadamiane poczucie własnej niegodziwości, haniebnosci, które ma swoje negatywne i destrukcyjne dla jednostki konsekwencje. Z perspektywy struktury aparatu psychicznego jest zaś pewnym napięciem między jego dwiema instancjami.

Twierdzę, że pisma Rousseau wskazują, iż tak rozumiane poczucie winy ma źródła społeczne. Jest stanem emocjonalnym istotnym, wpływającym na kondycję jednostki, jej postrzeganie rzeczywistości i wtórnie na jej funkcjonowanie w relacjach. Samo pojęcie zaś, jako narzędzie, staje się użyteczne do opisu psychiki człowieka społecznego, takiego, jakim przedstawia go Rousseau, jego relacji z innymi i jego widzenia świata.

Stan emocjonalny, który charakteryzuje poczucie winy, obcy jest człowiekowi nazywanemu przez Rousseau człowiekiem w stanie natury. Jego życie jest niewinne i spokojne, potrzeby niewygórowane i łatwe do zaspokojenia. Opisy życia w stanie natury mają sielski wydźwięk: „widzę go, jak głód syci pod dębem, pragnienie gasi w byle strumieniu, łoże znajduje u tegoż drzewa, pod którym przed chwilą spożył posiłek – i otóż i jego potrzeby zaspokojone”³; „pragnienia jego nie dalej sięgają niż jego potrzeby fizyczne; jedyne na świecie znane mu dobra to – to pożywienie, samica i wypoczynek, jedyne nieszczęścia, jakich się lęka, to ból i głód”⁴.

Podstawową troską człowieka w stanie naturalnym jest troska o zachowanie własnego życia. Wrodzonym uczuciem jest litość, dyskomfort towarzyszący byciu świadkiem cierpienia istoty mu podobnej. Nie wchodzi jednak

² Tamże, s. 212.

³ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, PWN, Kraków 1965, s. 144.

⁴ Tamże, s. 156–157.

z taką istotą w żadne niemal relacje. Jedyłą interakcją, do jakiej dochodzi, jest stosunek seksualny. Nie ma on jednak nic wspólnego z relacją społeczną, jest czystym i przypadkowym zaspokojeniem popędu, niełączącym się z żadną uczuciowością: „samczki i samce łączyli się przypadkowo, zależnie od spotkania, sposobności i chęci, przy czym w rzeczach, które sobie mieli do powiedzenia, słowo, jak się zdaje, nie było pośrednikiem tak znów bardzo niezbędnym; rozstawali się z taką samą łatwością”⁵.

Człowiek natury żyje samotnie. Nie wchodząc w związki z innymi, nie ma wobec nich żadnych zobowiązań. Jest to stan przed-moralny. „Widać od razu, że ludzie w tym stanie, nie utrzymując ze sobą stosunków natury moralnej ani też żadnych względem siebie obowiązków nie znając, nie mogli być ani źli, ani dobrzy i nie mieli ani cnót, ani przywar”⁶.

Z punktu widzenia tematu, którym się zajmujemy, istotne jest, że człowiek w stanie natury jest jednolitą całością, bez żadnego wewnętrznego zróżnicowania, bez żadnego „pęknięcia”, bez konfliktu. Jest to gwarancją wewnętrznego spokoju: „Dusza jego, której wszelki niepokój jest obcy, oddaje się cała poczuciu swego istnienia w terażniejszości”⁷. Przyjmując postawę definiującą człowieczeństwo poprzez jego aspekty społeczne i moralne, natura jest stanem „przed-człowieczym”, przedrefleksyjnym. Dzikus jest stanem pośrednim między zwierzęciem a człowiekiem. Rousseau utrzymuje, że pierwszym poczuciem człowieka jest poczucie własnego istnienia. Jest to jednak poczucie specyficzne, które nie kształtuje się w opozycji do tego, co na zewnątrz „ja”. Odnosi się wrażenie, że takiej opozycji człowiek natury w ogóle nie odczuwa. Nie ma ostrych granic między nim a światem. Poczucie tożsamości wydaje się czymś na kształt bezpośredniego i oczywistego wewnętrznego nakazu dbania o własne życie: „Pierwszym poczuciem człowieka było poczucie własnego istnienia; jego pierwszym staraniem – staranie o własne życie”⁸.

Tym, co człowieka natury odróżnia od zwierząt, jest czynna rola aktu woli w podejmowaniu decyzji oraz zdolność do doskonalenia się. Ta druga wyraża się w tym, że człowiek, przystosowując się do różnych warunków naturalnych, zaczyna zestawiać rzeczy ze sobą i dostrzegać pewne stosunki: „Te na przykład, które wyrażamy słowami duży, mały, silny, słaby, szybki, powolny, lękliwy, śmiały i inne pojęcia podobne”⁹. Porównywanie rzeczy prowadzi do porównywania siebie z innymi żyjącymi istotami, a to z kolei do spostrzeżenia swojego oblicza gatunkowego. Obok bycia indywiduum człowiek zaczyna widzieć się jako przynależącego do pewnego gatunku, co wiąże się z poczuciem dumy:

⁵ Tamże, s. 162.

⁶ Tamże, s. 170.

⁷ Tamże, s. 158.

⁸ Tamże, s. 186–187.

⁹ Tamże, s. 188.

„Tak więc pierwsze na siebie samego skierowane spojrzenie wywołało w nim pierwsze poruszenie dumy i tak to, ledwie umiając odróżnić stopnie i szczeble, ale widząc się na najwyższym jako gatunek, z daleka się przygotował do żądania go dla siebie jako jednostki”¹⁰. „Duma” i „porównywanie” są kluczowymi dla opisu procesu uspołecznienia pojęciami. „Wytwarza się przyzwyczajenie przyglądania się różnym osobom, a więc i czynienia porównań; zjawia się niepostrzeżenie pojęcie wartości moralnej i piękności i w dalszym ciągu przenoszenie jednych osób nad drugie”¹¹. Są też pierwszą przyczyną związanych z tym procesem wszelkich nieszczęść: „Każdy zaczął się przyglądać innym i pragnąć, by i jemu się przyglądano, i uznanie publiczne nabrało ceny. Kto najlepiej śpiewał lub tańczył, kto górował siłą, urodą, zręcznością albo wymową, tego poważano najwięcej; i to stało się pierwszym krokiem ku nierówności, a jednocześnie ku występkom: z tych pierwszych wyróżnień narodziły się z jednej strony próżność i wzgarda, z drugiej – wstyd i uczucie zawiści; z fermentacji zaś spowodowanej przez te nowe zaczyny powstały w końcu skomplikowane wytwory na zgubę niewinności i szczęścia”¹².

We fragmencie powyższym Rousseau wspomina o poczuciu wstydu. Traktuję je jako kluczowe w procesie tworzenia się poczucia winy. Wstyd, w przeciwieństwie do poczucia winy, oparty jest na kryteriach zewnętrznych, związany ze społeczną oceną nas samych czy naszych czynów. Jest reakcją na krytykę ze strony innych. Łączy się z eksponowaniem swojej osoby i z niezrealizowaniem pewnych społecznych oczekiwań. Dotyczy obawy przed tym, jak będzie się postrzegany przez innych. Ponieważ zawsze znajdzie się ktoś, kto jest od nas w czymś lepszy, sprawniejszy, ma czegoś więcej – poczucie wstydu będzie się od tej pory pojawiało regularnie. Wspomniana wyżej duma jest z kolei przyczyną tego, że uczuciu wstydu będzie towarzyszyło uczucie zawiści.

Jak zaznacza Pierre Manent w *Intelektualnej historii liberalizmu*, władzą w takim społeczeństwie staje się opinia społeczna¹³. Wypaść dobrze w oczach innych będzie główną motywacją ludzkiego postępowania. Tym samym człowiek traci swoją wolność i niezależność. Staje się niewolnikiem opinii. Cechy, dzięki którym zyskiwało się zainteresowanie i szacunek innych, przychylną ocenę opinii, trzeba było albo posiadać, albo stwarzać pozory ich posiadania:¹⁴ „Chcąc się w życiu urządzić korzystnie, trzeba było okazać się innym niż się było w rzeczywistości”¹⁵.

¹⁰ Tamże, s. 189.

¹¹ Tamże, s. 194.

¹² Tamże, s. 194–195.

¹³ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Arcana, Kraków 1994, s. 99.

¹⁴ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, dz. cyt., s. 202.

¹⁵ Tamże.

Powtarzające się, początkowo jednostkowe doświadczenia krytycznej oceny ze strony innych (odczuta na własnej skórze „próżność i wzgarda”, wymienione w przytoczonym wyżej fragmencie tekstu Rousseau), związane z uczuciem wstydu, z czasem utrwala się, przerodzą w ciągłe, rozlane, egzystencjalne poczucie własnej niższości, już nie społeczne, ale przeżywane w samotności poczucie winy czy grzechu. „Z jednej strony próżność i wzgarda, z drugiej – wstyd i uczucie zawiści” są jak tryby mechanizmu błędnego koła, które raz poruszone prowadzi do odpersonalizowania i uogólnienia interesującej nas negatywnej emocji, oderwania jej od konkretnych sytuacji, zgeneralizowania i przerodzenia się w stan permanentny. Ze społecznego wstydu rodzi się indywidualne poczucie winy czy grzechu.

Wiąże się to ze zmianami w strukturze psychicznej człowieka. Zmiany społeczne w świecie zewnętrznym wpływają wtórnie na zmiany w „duszy”, „odbijają się” w niej. Poczucie winy związane jest z introjekcją społecznej instancji oceniającej, w terminologii Freuda z powstaniem *superego*, mającego aspekt zarówno oceniający i krytyczny, jak i aspekt bycia wzorem dla *ego*, perfekcyjnym ideałem, który *ego* stara się naśladować.

Tym samym pierwotna całość, jaką jednostka była w stanie natury, zostaje złamana. Odtąd człowiek nie może być sobą, w sobie, tu i teraz. Podział, sprzeczność, konflikt staje się jego immanentnym składnikiem. W takiej rzeczywistości człowiek nie może swobodnie realizować sam siebie. Jak konkluduje Rousseau, „być a wydawać się stało się czymś zgoła różnym”¹⁶. W świecie społecznym opisanym przez Rousseau „wydawać się” jest ważniejsze niż „być”. Człowiek społeczny jest „wciąż jakby na zewnątrz siebie”¹⁷. Dusza zmienia swoją istotę, powstaje człowiek sztuczny: „dusza i namiętności ludzkie, niepostrzeżenie odchylając się od tego, czym były, zmieniają jakby samą swoją istotę; (...) nasze potrzeby, tak jak i nasze przyjemności, zmieniają swój przedmiot; (...) w miarę jak stopniowo zatracą się człowiek pierwotny, społeczność ukazuje oczom mędrca już tylko zbiorowisko ludzi sztucznych i niemniej sztucznych namiętności, powstałych pod wpływem wszystkich tych nowych stosunków i pozbawionych jakiegokolwiek istotnego oparcia w naturze”¹⁸.

Owo pęknięcie, sprzeczność w człowieku, przejawia się na kilku płaszczyznach. Można ją traktować jako konflikt między bytem indywidualnym a obywatelem, między *ego* a *superego*, między byciem sobą (byciem w sobie) a byciem na zewnątrz. Jak zaznacza Pierre Manent: „postawa polegająca na porównywaniu się zawiera sprzeczność: człowiek który się porównuje, to człowiek, który w stosunkach z innymi myśli wyłącznie o sobie, a w swoich sto-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 224.

¹⁸ Tamże, s. 227–228.

sunkach ze sobą myśli wyłącznie o innych. Jest człowiekiem podzielonym¹⁹. Sprzeczność, w którą jednostka jest uwikłana, ma destrukcyjne skutki dla jej integralności. Podstawy tożsamości człowieka społecznego (w odróżnieniu od pierwotnej, nieostro odgraniczonej od reszty świata tożsamości człowieka natury, opartej na nakazie dbania o własne życie) są już u swych źródeł naznaczone pewnym tragizmem dezintegracji. Wyodrębnienie z natury integralnego podmiotu jest w swej istocie dezintegracją: „Dziki żyje niejako sam w sobie; człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugih i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia”²⁰.

Taka kondycja człowieka związana jest z zagubieniem – „ciągle drugih pytając, czym jesteśmy, a nigdy nie mając odwagi samych siebie o to zapytać”²¹; nieszczęściem – „człowiek, który się porównuje, jest niezmiennie nieszczęśliwy – istnieć będzie zawsze ktoś bogatszy, a jeśli ja jestem najbogatszy, to nie będę najpiękniejszy i najinteligentniejszy”²²; poczuciem winy czy grzechu – „człowiek, który się porównuje, jest zawsze zepsuty lub znajduje się na granicy zepsucia, nie tylko dlatego, że pragnienie stania się pierwszym będzie go prowadziło jak za rękę do popełnienia wszystkich pospolitych oszustw moralnie nagannych, ale jeszcze i z tego powodu, że wymogi konkurencji zmuszą go do pokazania innym takiego obrazu samego siebie, który im będzie się podobał, do schlebiania sobie i do schlebiania innym: jego zewnątrz nie będzie nigdy zgadzać się z jego wnętrzem, a jego życie pozostanie wiecznym oszustwem”²³.

Jak to przedstawiono wyżej, zmiany w świecie zewnętrznym wywołują zmiany w świecie wewnętrznym. Wyraźne odgraniczenie człowieka od świata zewnętrznego powoduje, że zewnątrz wdziera się we wnętrze, nasza „dusza” tworzy się w oparciu o to, co na zewnątrz, *superego* powstaje przez porównanie. Struktury społeczne zostają włączone we wnętrze człowieka. Ono z kolei zwrótnie wpływa na życie społeczne, uwewnętrznione struktury są wtórnie rzutowane na wyobrażenia o świecie. *Superego* byłoby zinternalizowanym autorytetem społecznym, z kolei jego eksternalizacja znalazłaby swój wyraz w koncepcji boga – karzącego i udzielającego łaski. Poczucie winy, będące następstwem powtarzającego się uczucia wstydu, rodzi wizję religii, według której człowiek jest skażony grzechem pierwotnym. Impas, poczucie bezradności, niemożność wyjścia z takiego nie do końca świadomego poczucia winy skutkuje wizją religii, w której od człowieka nic nie zależy, ideą predestyna-

¹⁹ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 99.

²⁰ J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu...*, dz. cyt., s. 229.

²¹ Tamże.

²² P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 101.

²³ Tamże.

cji. Ideałem jest wszechmocny bóg. Człowiek jest istotą nikłą, skażoną grzechem. Jest bezsilny. Uratowany, czyli zbawiony, może być tylko dzięki łasce bożej.

Taki obraz boga zapewne nie był obcy urodzonemu w protestanckiej rodzinie Rousseau. W IV księdze *Emila*, w „Wyznaniu wiary wikarego sabaudzkiego” poddaje go jednak gruntownej krytyce. Rousseau jest obrońcą dobrej i doskonałej natury, która sama w sobie jest „boska” i nie potrzebuje dopełnienia w postaci kościelnych instytucji i dogmatów. Rousseau odrzuca dogmat grzechu pierwotnego, a tym samym i konieczność łaski. Nie ma też u niego nagrody i kary. Życie zgodne z naturą jest samo w sobie nagrodą: „jakiego innego szczęścia może pragnąć istota doskonała niż bytu zgodnego z jej naturą?”²⁴ „Zło, które sami sobie wyrządzacie, stanowi karę za wasze zbrodnie. (...) Po co szukać piekła w innym życiu? Zły człowiek nosi je w swym sercu!”²⁵ Kary nie ma, człowiek zły boi się naprawdę samego siebie²⁶. Dusza nie jest grzeszna: „na dnie dusz wyryta jest wrodzona zasada cnoty i sprawiedliwości”²⁷.

Powyższe rozumowanie rodzi pytanie, na ile tak ujęte poczucie winy jest iluzoryczne, wmówione człowiekowi przez społeczeństwo, sztuczne, pełniące wyłącznie funkcje mechanizmu kontroli społecznej, a na ile jest uczuciem faktycznym, uzasadnionym i mającym swoje podstawy.

Skoro poczucie winy pochodzi z oceny zewnętrznej, jest nam narzucone przez społeczną władzę – opinię, przynależy „duszy” sztucznej (czyli takiej, która przeszła proces uspołecznienia), człowiek ze swej natury nie jest obciążony grzechem – można by sądzić, że poczucie winy jest czymś iluzorycznym. Z drugiej strony, kierowanie się opinią czyni z człowieka kanałą – jednostkę „zepsutą lub na granicy zepsucia”, poczucie winy nie jest więc do końca bezpodstawne. Niemniej jednak, o ile owe „zepsute” zachowania wymuszane są pewnym społecznym mechanizmem, determinowane przez zbiorowość, w której żyje człowiek – czy fakt ten nie zwalnia od odpowiedzialności, a tym samym nie czyni poczucia winy nieuzasadnionym?

Pewną propozycję rozwiązania tego problemu umożliwiała aparat pojęciowy XX-wiecznej teorii psychoanalitycznej Jacques’a Lacana. Wspomniano wyżej o zintrojektowanej społecznej opinii – *superego* – pełniącej funkcję oceniającą, karzącą oraz funkcję wzoru-ideału, domagającego się spełnienia jego wymogów. W teorii Lacana *superego* w żadnej z tych ról nie stanowi właściwej instancji etycznej. *Superego*, usurpujące sobie prawo osądu kwestii moralnych, okazuje się działać w sposób mający z moralnością niewiele wspólnego. Okrutne i sadystyczne, stawia przed nami niemożliwe do spełnienia wymagania,

²⁴ J.J. Rousseau, *Emil*, przeł. E. Zieliński, t. 2, ks. 4, Ossolineum, Wrocław 1955, s. 113.

²⁵ Tamże, s. 114.

²⁶ Tamże, s. 120.

²⁷ Tamże, s. 121.

które mieni „moralnymi”, po czym z chorą satysfakcją katuje nas poczuciem winy, gdy okazuje się, że nie jesteśmy w stanie im sprostać. Ostateczną etyczną władzą jest coś, co Lacan nazywa „prawem pragnienia”²⁸ – instancja, której nakazem jest działanie zgodne z pragnieniem. *Nad-ja* wywiera na nas presję i wymusza zdradę „prawa pragnienia” w imię istniejącego porządku społecznego. „Wina, której doświadczamy pod wpływem nad-ja, nie jest iluzoryczna, ale faktyczna – «jedyną rzeczą, której można być winnym, [...] jest odstąpienie od własnego pragnienia», a presja nad-ja wskazuje, że ostatecznie jesteśmy winni tej zdrady”²⁹.

Odpowiednikiem Lacanowskiego prawa pragnienia jako ostatecznej instancji etycznej byłoby u Rousseau prawo natury. W usta wikarego w IV księdze *Emila* wkłada Rousseau następujące słowa: „Usiłują wmówić w nas, że sumienie jest wytworem przesądów. Z własnego jednak doświadczenia wiem najlepiej, że trzyma się ono ściśle nakazów natury, wbrew wszystkim prawom ludzkim”³⁰. Wikary nakazuje szukać drogowskazów w świecie wewnętrznym, nie na zewnątrz³¹. Najwyższe idee etyczne – sprawiedliwość i dobroć – są według Rousseau stanami duszy, „stanowiącymi po prostu prawidłowy postęp naszych wzruszeń pierwotnych”³². Emocją źródłową jest u Rousseau miłość samego siebie:³³ „musimy kochać siebie ponad wszystko”³⁴ – wzywa. „Całe prawo przyrody jest prostym urojeniem, jeżeli nie opiera się na potrzebie, wrodzonej ludzkiemu sercu”³⁵.

Podstawowym zatem wezwaniem etycznym jest wierność samemu sobie. Tymczasem człowiek społeczny u Rousseau nieustannie zdradza siebie. O tym, kim jest, o tym, czego pragnie, i czy jest szczęśliwy – dowiaduje się od innych: „Istnieje gatunek ludzi, którzy liczą się ze spojrzeniem reszty świata, którzy umieją być szczęśliwi i zadowoleni z siebie samych na podstawie raczej cudzego świadectwa niż swojego własnego. (...) Ciągłe drugich pytając, czym jesteśmy, a nigdy nie mając odwagi samych siebie o to zapytać”³⁶, sprzeniewierza się swojej naturze i swojemu pragnieniu.

Dla Rousseau poprawiać naturę znaczyłyby tyle, co „zmieniać dzieło Boże”³⁷. Czymś takim jest przykładowo zwalczanie namiętności. Próba taka

²⁸ S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 110.

²⁹ Tamże, s. 110–111.

³⁰ J.J. Rousseau: *Emil*, dz. cyt., s. 87–88.

³¹ Tamże, s. 91.

³² Tamże, s. 40–41.

³³ Tamże, s. 7.

³⁴ Tamże, s. 8.

³⁵ Tamże, s. 41.

³⁶ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu...*, dz. cyt., s. 229.

³⁷ J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 7.

okazuje się przedsięwzięciem „śmiesznym i daremnym”³⁸. Jak *superego*, bóg taki, który by „żądał od człowieka zniweczenia namiętności, które mu daje (...), chciałby i nie chciał jednocześnie, czyli przeczyłby samemu sobie. (...) Nic podobnego nie jest wypisane w sercu ludzkim, a Bóg nie przemawia do człowieka przez innego człowieka o tym, co chce, żeby człowiek czynił; mówi nam to sam, wypisuje to w głębiach jego serca”³⁹.

Ilustrację takiego punktu widzenia stanowić może ujęcie myśli Rousseau przez Pierre’a Manenta we wspomianej już książce *Intelektualna historia liberalizmu*⁴⁰. Zwraca on uwagę, że w społeczeństwie opisanym przez Rousseau człowiek nie może realizować swoich największych namiętności. Ponieważ ludzie są od siebie uzależnieni, nie mogą sobie wyrządzać zła. Ponieważ konkurują ze sobą, nie mogą sobie wyrządzać dobra. Sytuację tę przeciwstawia Manent, za Rousseau, społeczności starożytnego miasta, w którym miłość do współobywateli i nienawiść do wrogów były czynne. Używając języka Freuda, Eros i Tanatos znajdowały swoje rozładowanie w czynach. Namiętności te u człowieka nowożytnego wyparła jedna – miłość własna, którą Rousseau przeciwstawia miłości samego siebie. „Miłość własna żyje z porównywania, stanowi pragnienie bycia oszacowanym przez innych za cenę tak wysoką, na jaką się człowiek sam szacuje; jest ona skazana na nieszczęśliwość, ponieważ każdy ma taką samą miłość własną i doświadcza tego samego pragnienia. Miłość własna wie, że nie może być zaspokojona i nienawidzi innych ze względu na ich miłość własną. Utrzymuje ona w duszy poczucie nieszczęścia z samego siebie oraz bezsilną nienawiść wobec innych. Życie człowieka w takim społeczeństwie toczy się wyłącznie przez wzgląd na innych ludzi, których on nienawidzi”⁴¹.

Reasumując, psychoanalityczne pojęcia poczucia winy i *superego* zastosowane do myśli zawartej w tekstach Rousseau okazują się użyteczne w zobrazowaniu genezy i kondycji człowieka społecznego, takiego, jakim opisuje go autor. Z jednolitej jednostki, pogodnej, beztroskiej, pozostającej w zgodzie ze sobą, powstaje naznaczony wewnętrznym konfliktem człowiek społeczny – obywatel. Konflikt pomiędzy jednostką a obywatelem można opisać jako konflikt między *ego* a *superego*. Naznaczony tym konfliktem człowiek pozostaje nieszczęśliwy i „winnie”. Owo poczucie nieszczęścia i winy związane z powstaniem *superego* ma swoje źródła społeczne. Społeczne poczucie wstydu zostaje zinternalizowane i uogólnione, co związane jest z powstaniem *superego* wraz z nieodłącznym mu poczuciem winy. Taki stan wewnętrzny jest wtórnie rzutowany na zewnątrz. Skutkiem tego jest światopogląd zakładający

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, dz. cyt., s. 106.

⁴¹ Tamże, s. 106–107.

grzeszność, marność i bezsilność człowieka, ideę boga karzącego i udzielającego łaski, surowego i bezwzględnego, którego charakterystyka bliska jest psychoanalitycznemu opisowi psychicznej instancji *nad-ja*.

Normy funkcjonowania narzucane przez społeczeństwo opisane przez Rousseau, wymagania *superego* – okazują się amoralne. Uniemożliwiają bycie sobą, życie w zgodzie z sobą samym. Ostateczną instancją etyczną jest prawo natury, które można porównać do Lacanowskiego „prawa pragnienia”, nakazującego podążanie za własnym pragnieniem. Stan społeczny jest stanem, w którym natura człowieka nie może się realizować. Nękające człowieka poczucie winy jest wynikiem sprzeniewierzenia się naturze.

Bibliografia

- Laplanche Jean, Pontalis Jean-Bertrand, *Słownik psychoanalizy*, przeł. Ewa Modzelewska, Ewa Wojciechowska, WSiP, Warszawa 1996.
- Manent Pierre (1994), *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. Marian Miszałski, Arcana, Kraków 1994.
- Rousseau Jean-Jacques, *Emil*, przeł. Eugeniusz Zieliński, t. 1–2, Ossolineum, Wrocław 1955.
- Rousseau Jean-Jacques, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. Henryk Elzenberg, PWN, Kraków 1965.
- Žižek Slavoj, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. Julian Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Streszczenie

U Rousseau człowiek uspołeczniony nieustannie się porównuje, żyje dla opinii innych, pozostaje „wciąż jakby na zewnątrz siebie”. Do opisu jego kondycji posłużono się psychoanalitycznie rozumianym pojęciem poczucia winy. Artykuł bada jego genezę oraz opisuje skutki w oparciu o pisma Rousseau. Poczucie winy ma źródła społeczne. Jest stanem emocjonalnym istotnym, wpływającym na kondycję jednostki, jej funkcjonowanie w relacjach i jej wizję rzeczywistości. Samo pojęcie zaś staje się narzędziem użytecznym do opisu tychże zagadnień oraz psychiki człowieka społecznego. Artykuł kończą rozważania, na ile poczucie winy nękające jednostkę w stanie uspołecznienia można uznać za uzasadnione. A jeżeli można – w czym tkwiłaby jej wina?