



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.04>

MICHAŁ KRUSZELNICKI

 0000-0002-4987-9218

Uniwersytet Dolnośląski DSW

michal.kruszelnicki@dsw.edu.pl

**POWRÓT /DO/ ROUSSEAU:
CZY „PORAŻKA” EMANCYPACJI I „ZAŁAMANIE
DZIEŁA”?
UWAGI KRYTYCZNE DO KSIĄŻKI PAWŁA
PIENIAŻKA PT. *JEDNOSTKA, ZŁO, HISTORIA
W MYŚLI ROUSSEAU***

Wśród wielu inspiracji, jakie zawdzięczam nowej książce Pawła Pieniążka¹, spektakularnie przywracającej do namysłu dzieło Rousseau,

¹ P. Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022. Kolejne cytaty z tej pracy zamieszczane są bezpośrednio w tekście w nawiasach, wraz z podaniem numeru strony.

chciałbym zrazu zwrócić uwagę na uwypuklenie eksperymentalnego charakteru myśli Jana Jakuba (s. 25, 26, 325, 328). W ujęciu tym Rousseau okazuje się świadom przeciwstawnych, niemożliwych do pogodzenia tendencji swej myśli, przyjmuje ich prowizoryczny charakter, dokonuje teoretycznych eksperymentów, którymi „chce oddziaływać na postawy współczesnych” (s. 25). Taki ogląd dzieła nieco łagodzi dominującą w książce perspektywę krytyczną, obliczoną na ukazanie klęski kolejnych projektów emancypacyjnych i ostatecznego „załamania się” myśli teoretycznej Rousseau.

Mam zarazem problem z notorycznym ogłaszaniem „porażki” rozwiązań proponowanych przez autora *Wyznań* i „załamania” jego dzieła (s. 26, 211, 254, 256, 288, 318). Moim zdaniem taki gest mocno ogranicza przestrzeń możliwej dyskusji z nim, uczenia się od niego, inspirowania nim w rozważaniu niezbywalnych dylematów ludzkiej egzystencji. Skoro z góry wiadomo, że jego myśl w kolejnych sekwencjach poniosła „klęskę”, to po co w ogóle jeszcze czytać Rousseau? Co w nim jeszcze do odkrycia i przeżycia? W mojej opinii charakterystyczna dla Pieniążka pesymistyczna wizja nowoczesności jako epoki dwuznacznej i pełnej sprzeczności, nie pozwalającej na jednostkową niezależność i autonomię, zasysa ogląd Rousseau jako myśliciela stale poszukującego, nieufnego wobec prób pełnego zracjonalizowania i ujednolicenia świata i ludzkiej egzystencji. Co więcej, uważam, że te twierdzenia są niekiedy zbyt pospieszne, niepoprzedzone próbą bardziej sympat(et)(y)zującej rozmowy z propozycjami Rousseau, może nazbyt prędko uznawanymi za bezdyskusyjnie chybione.

Weźmy na początek kwestię umowy społecznej. Pieniążek uważa, że u Rousseau idea zgody powszechnej podporządkowuje, nawet pod groźbą przymusu i siły, jednostkę państwu, co prowadzi do konsekwencji autorytarnych i totalitarnych, a tym samym do „porażki projektu”

(s. 211). Twierdzi też, że „u Rousseau obywatel ma wchłonąć i znieść człowieka” (s. 219). Badacz stoi na stanowisku, że umowa społeczna wraz z wolą powszechną powołują „państwo totalne” (s. 318), dosłownie jakby wola powszechna była jakimś anonimowym, kolektywnym bytem żyjącym własnym życiem, który nakazuje jednostce całkowicie się z nim zidentyfikować kosztem jej własnych interesów i wolności. Mówi o „abstrakcyjnej wspólnotce, która znosi jednostkę” (s. 213), o wolności „zapośredniczonej w uniwersalnej rozumności, która obraca się przeciwko samej jednostce i prowadzi do jej zniewolenia” (s. 210). Ale przecież woli powszechnej nie można traktować jako abstrakcji niezwiązanej z jednostką. Jeśli ma ona działać, muszą być spełnione proste warunki: np. wszyscy obywatele mają mieć udział w ciele suwerennym i każdy ma głosować za siebie jako jednostka, nie w imieniu partii; dalej, każdy głosując nad jakimś prawem, musi kierować się tylko długoterminowym i racjonalnym interesem dobra wspólnego, nie zaś krótkodystansowym, jednostkowym. To jest pomyślane jak u Kanta — ma być tak, że nawet złodzieje zagłosowaliby przeciwko kradzieży, zastanowiwszy się najpierw, co by było, gdyby w każdych okolicznościach i zawsze każdy miał prawo kraść. I oczywiście niektórzy zagłosują za kradzieżą, bo nie będą w stanie wznieść się ponad własne partykularne interesy, ale ważne, że większość będzie w stanie, bo to ich głosy będą konstytuować wolę powszechną (por. Kain, 1990, s. 319). Takie jest rozwiązanie konfliktu między interesem osobistym a wolą powszechną, o jakim mówi Pieniążek w kontekście podporządkowania jednostki „uniwersalnej rozumności” i „przymuszaniem jej do racjonalnej wolności” (s. 210).

Łódzki badacz przywołuje na stronie 207 słynne, acz kontrowersyjne, słowa Rousseau, w myśl których: „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony

przez ciało polityczne, co oznacza, że zmusi się go do wolności” (Rousseau, 1966, s. 26). W związku z tym osądza, że „W ładzie tym nie ma już miejsca na konkretną jednostkę” (s. 210). Moim zdaniem u Rousseau nie zachodzi jakieś duże napięcie między wolą powszechną a indywidualizmem. Jednostka tworzy tu przecież siebie zgodnie z własną wolą! Cytowana myśl może jednak również oznaczać, że wspólnota dysponuje mocą zmuszenia jednostki do przestrzegania prawa, w czym znowu nie ma ani nic dziwnego, ani totalitarnego (Kain, 1990, s. 321). Nie zapominajmy bowiem, że nad racjonalnym i moralnym prawem obywatele sami głosowali, sami je sobie nadali, wiedząc, że będą musieli go przestrzegać, więc nie będzie im znowu aż tak trudno to robić; z pewnością są bardziej wolni, niż ci, za których głosuje i narzuca im prawa anonimowa, rzekomo ich reprezentująca „większość”. W tym dopiero kontekście należałoby rozumieć słowa o „zmuszaniu do wolności”: niektórych z pewnością trzeba będzie „zmusić” do przypomnienia sobie, że trzeba być posłusznym owym racjonalnym i moralnym prawom, które sami ustanowili, że na posłuszeństwie takim właśnie prawom, a nie własnym kaprysom, ambicjom czy żądzom, polega autentyczna wolność. „Obywatel Genewy” rozumiał to na długo przed Nietzschem.

Moim zdaniem Pieniążek nieco zbyt szybko ogłosił totalitarne zagrożenia wypływające z koncepcji woli powszechnej. Jednak inna sprawa to polityczna implementacja tego konceptu, jego „zakorzenienie w realiach historycznych” (s. 233). Kwestia, jak przenieść ten model na wielkie nowożytne państwa, rzeczywiście pozostaje niezwykle problematyczna i tu Autor ma słuszość, twierdząc, że w oczach historii wola powszechna może być tylko abstrakcją, ideałem czy utopią. Rousseau rzeczywiście w swojej koncepcji woli powszechnej wzorował się przykładami greckich *póleis*, a więc małych wspólnot republikańskich

z właściwą im demokracją bezpośrednią, których realiów nie da się przenieść do wielkich i ludnych państw, a raczej da się, tyle że im więcej ludzi do rządzenia, tym rząd musi być silniejszy i bardziej represyjny, więc o woli powszechnej można *de facto* zapomnieć. Dlatego ostatecznie Rousseau potrzebuje swojego „wielkiego ustawodawcy” — nie neguję tego, że ów cudowny prawodawca to jedna z najdziwniejszych kart w myśli politycznej Jana Jakuba, budząca mieszane uczucia, a wręcz niepokojące historyczne skojarzenia — by jego umowa społeczna i wola powszechna mogły w ogóle zaistnieć w (bez)czasie. Ale dlaczego Pieniążek osądza, że w samym *konceptie* woli powszechnej tkwią założenia prowadzące do autorytarnych i totalitarnych tendencji? Tego nie wiem. Komentatorzy są tu rzecz jasna podzieleni, jedni wciągają Rousseau do obozu totalitarnego, inni do liberalnego, mnie dziwi po prostu, że badacz nie zechciał tu intensywniej niuansować i zostawić kwestii na poziomie nierozstrzygalności.

W części książki poświęconej *Emilowi* i projektowi wychowania natrafiłem bez zaskoczenia na twierdzenie, że kształcenie tytułowego bohatera polega na całkowitym „uzależnieniu” go od wychowawcy, która to zależność zostaje w dodatku przed Emilem zakamufLOWANA, więc poczucie wolności u ucznia, jak czytamy, zawsze będzie „złudne” (s. 252). Miałbym tu dwie próbne, eksperymentalne uwagi. Po pierwsze, jak Pieniążek wyobraża sobie wychowanie całkowicie pozbawione kontroli, bez jakiegokolwiek dozy manipulacji ze strony wychowawcy i bez jakiegokolwiek formy przymusu, a nie mówię tu nawet o przemoc symbolicznej (Bourdieu), na jaką każda pedagogia jest z konieczności skazana? Czy można po prostu powiedzieć: „Idź dziecko, jesteś wolne, więc samodzielnie się rozwijaj”? Jeśli zrezygnujemy z jakiegokolwiek modelu wychowawczego i pozostawimy dziecku pełną wolność, to wobec braku wiedzy i doświadczenia życiowego skutki będą opłakane

i dla niego, i dla otoczenia, co dobrze pokazywał np. jeden z nestorów polskiej pedagogiki — Kazimierz Sośnicki (Sośnicki, 1967, s. 19). Dlatego nawet najbardziej liberalne wychowanie musi zawierać elementy urabiania i przymusu; inna sprawa to nauczyć się wyprowadzać z tego przymusu sens rozwojowy, pedagogiczny i tak to było właśnie u Rousseau pomyślane. Wychowawca jest organizatorem pedagogicznie wartościowych miejsc i zdarzeń i Pieniążek, mam wrażenie, za bardzo zaufał tym krytykom stanowiska pedagogicznego zaprezentowanego w *Emilu*, którzy mylą aranżowanie przestrzeni wychowawczej ze „zniewalaniem” ucznia i „manipulowaniem” nim. Zawsze myślałem, że manipulacja musi służyć jakiemuś celowi manipulatora, tu zaś beneficjentem doświadczenia nauczania jest sam Emil, prawda? Ale niech już będzie prawdą, że tutor manipuluje Emilem (o czym zaraz). Jaka jest w takim razie alternatywa? Albo autorytarny przymus, który gdy będzie nazbyt widzialny, doczeka się wrogości, buntu ucznia i storpedowania relacji pedagogicznej, albo fikcja „wychowania bez urabiania”, mogąca prowadzić do innych z kolei wychowawczych monstrualności. Cała sztuka wychowania polega na umiejętności zrównoważenia wolności z koniecznością (kontroli) i Rousseau był *de facto* pierwszym, który ten poważny pedagogiczny problem podniósł. Że przy tym przesadził, o tym Pieniążek przekonał mnie bardziej nie argumentacją z książki, lecz dopiero później, przy rozmowie na temat *Emila*. Badacz powtórzył wtedy, że w pedagogii skierowanej wobec Emila wszystko jest zainscenizowane a wychowawca jawi się niczym Bóg czy demiurg, kreujący zgodność między planem fizycznym i moralnym; niby jest tu uczenie *do* wolności, ale nie *poprzez* wolność. Nauczając czy wychowując też tworzymy — jako rodzice czy wykładowcy — aranżujemy, a nawet „symulujemy” pewne sytuacje wobec naszych dzieci, uczniów czy wychowanków, ale przecież nie wszystkie, jak to się

dzieje u Rousseau, bo życia nie można symulować; ani życie, ani wychowanie nie jest „eksperymentem”, który można przeprowadzić w wyizolowanych i sztucznych warunkach, „życie jest irracjonalne, spontaniczne, nieokiełznane, wydane na łup przypadku tragedii i cierpień” — tak powiedział wtedy Pieniążek i słowa te zrobiły na mnie duże wrażenie. Inna sprawa, że dostrzegam jeszcze drugi trop, pozwalający na kontynuację naszej rozmowy. Pamiętamy, jaki cel Rousseau postawił przed sobą, przystępując do wychowania Emila. Celem było „prowadzić go od chwili jego narodzenia aż do czasu, kiedy zostawszy człowiekiem, nie będzie potrzebował innego przewodnika, prócz samego siebie” (Rousseau, 1930, cz. I, s. 28). I tak się dzieje, czyż nie? Finalnie Emil ma się uniezależnić od swego tutora, przy czym Rousseau wiedział, że musi się to odbywać „stopniowo” — podkreślał to słowo — w końcu jednak relacja nauczyciel–uczeń ma być w pełni symetryczna (por. Iheoma, 1997, s. 78 i n.). Być może nie dysponujemy po prostu zakończeniem do *Emila*, które ostatecznie przekonałoby nas, że wychowawca nie jest od początku do końca tylko symulatorem i manipulatorem... Uchyliłbym w związku z tym zarzut badacza, sformułowany na podstawie jednych z ostatnich słów kierowanych do nauczyciela przez Emila, który właśnie dowiedział się, że będzie ojcem: „Radź, kieruj nami, będziemy posłuszni! Dopóki żyję, będę cię potrzebował!” (Rousseau, 1933, cz. II, s. 346). Pieniążek ogłasza, że: „Rozpoznając swą zależność i zarazem poczytując ją za wolność, Emil pozostaje zniewolony, nie jest zdolny do autonomii, nie jest człowiekiem naturalnym” (s. 254). Cóż, może jeszcze nie jest, ale fakt, że tu opowieść o Emilu się kończy, wcale nie musi oznaczać, że nie osiągnie on kiedyś założonego przed nim celu, czyli pełnej autonomii właśnie. Cierpliwości...!

Warto może jeszcze zauważyć, iż łódzki filozof najwyraźniej nieopatrznie połączył Rousseau z ideą „wychowania bez autorytetu” (s. 327), myląc chyba kwestię autorytetu w edukacji z wychowaniem antyautorytarnym, którego Rousseau był, jak wiadomo, adwokatem *avant-la-lettre*. Nauczyciel Emila podziela moim zdaniem cechy autorytetu symbolicznego w ujęciu Lecha Witkowskiego: „Autorytetem staje się osoba, której spotkanie było ważne dla naszego rozwoju, którą uznajemy za katalizator naszych przemian wewnętrznych, wobec której mamy dług wdzięczności, choć bez poczucia uległości” (Witkowski, 2009, s. 17). Wraz z Witkowskim jestem przekonany, że nie ma prawdziwej edukacji bez tak pojętego autorytetu, bez figury „ważnego Innego”, z kim warto rozmawiać, uczyć się od niego, w którego oczach moglibyśmy potwierdzać adekwatność swojego postępowania, sądu czy myślenia. „Wychowanie bez autorytetu” wiąże się zresztą z innym rodzajem przymusu, dotyczącym nakazu życia w świecie bez jakiegokolwiek prorozwojowej oferty, bez szans na doświadczenia formacyjne, bez możliwości potwierdzenia swoich zdolności w oczach kogoś dla nas istotnego.

Nauczyciel Emila z pewnością nie jest autorytarny czy autorytatywny, bo „autorytaryzm trzeba kojarzyć z zaprzeczeniem sytuacji, w której przejawia się wartość autorytetu”, „autorytarny jest ten, kto nie umie być autorytetem” (Witkowski, 2011, s. 710) i Pieniążek to rzecz jasna wie, nieustannie jednak przypisuje mu cyniczne wręcz manipulowanie Emilem, a temu drugiemu całkowitą uległość. Chodzi tu o fragment, który badacz cytuje na stronie 252: „Najpełniejszym jest poddaństwo, mające pozory swobody, w ten sposób ujarzma się właśnie wolę” (Rousseau, 1930, cz. I, s. 137). Ale Rousseau bardzo często mówi również o tym — co komentator pomija — że Emil musi umieć poddawać się i nie występować przeciwko konieczności. Władzę konieczności

posiada np. śmierć (na którą Emil oczywiście nie będzie się skarżył), ale też, do pewnego etapu — rodzic albo wychowawca. Na czym więc polega kontrowersja? Emil dostrzega przecież ową konieczność, ów „pozór wolności”, jak smętnie konstataje Pieniążek (s. 253), i dobrowolnie godzi się jej podlegać! Dlatego też się nie buntuje. Tak samo my wychowywani byliśmy na pewnym etapie jako dzieci i tak samo wychowujemy później nasze. Przyjdzie czas, gdy Emil osiągnie wystarczający poziom rozumienia, by brać autorytet czy władzę za to, czym faktycznie są, czyli tylko temporalnie wpływające z konieczności. Rousseau to wszystko umiał po prostu szczerze powiedzieć, pokazując zarazem głębię rozumienia pedagogicznego dylematu powiązania wolności z koniecznością.

Rousseau rozróżniał wreszcie między zależnością od rzeczy, np. od konieczności praw przyrody i życia a zależnością od woli innych ludzi. Uznanie tej pierwszej jest konieczne w nauce, by temperować nierozumne zachcianki wychowanka i wcale nie ogranicza jego wolności. To ta druga zależność jest zła, prowadzi bowiem do zanegowania wolności — i zauważmy — Emil pod koniec książki wyznaje wdzięczność wychowawcy, który nauczył go, że bycie wolnym oznacza umieć poddać się konieczności, czyli nauczyć się samokontroli: „To ty, mój mistrzu, zrobiłeś mnie wolnym, nauczywszy ustępować konieczności. Niechaj przychodzi, kiedy chce, przyjmę ją bez sprzeciwu! Ponieważ nie chcę walczyć z koniecznością, do niczego się nie przywiązuję, czego potem byłoby mi żal (Rousseau, 1933, cz. II, s. 332). Teraz to nie wychowawca mówi w jego imieniu czy go kontroluje, lecz on sam siebie za pomocą rozumu (por. Iheoma, 1997, s. 79). Cóż, moim zdaniem Pieniążek czyta *Emila* za bardzo jako filozof, za mało zaś jako pedagog, nauczyciel czy ojciec.

Jeśli chodzi o *Marzenia samotnego wędrowca*, cały ten projekt zostaje przez Pieniążka strącony w otchłań eskapizmu i rewanżystycznej symulacji samowystarczalności, jedności z samym sobą i światem, utopijnego planu wyjścia poza refleksję, etc. A przecież *Marzenia* wcale nie muszą być tylko dowodem na to, że nie da się uwolnić od społeczeństwa, drugiego człowieka oraz przekłetej refleksji i powrócić do jakiejś mistycznej unii Ja z przyrodą, jak zgodnie z linią Starobinskiego twierdzi Autor (s. 283). Gdzieś zapodziewa się temat szczęścia, który dyskretnie uruchamia tu Rousseau. Genewczyk wiąże je z życiem bez konieczności pracy, z opieką nad farmą królików na sąsiedniej wysepce, z pogadankami z tubylcami, pomaganiu im w zbiorze jabłek, z obserwacjami botanicznymi, a nade wszystko — z dryfowaniem na łódce po jeziorze i snuciem marzeń. Niejednokroć na wyspie St. Pierre doświadczał on stanów „wystarczania sobie samemu jak Bóg” (Rousseau, 1983, s. 75), chciałby zatrzymać owe chwile na wieczność, mówi, czuł wtedy przyjemność istnienia, czy, jak tłumaczy Rządowska, cieszył się „poczuciem własnej egzystencji”, słynnym „*sentiment d’existence*”, w którym Pieniążek dostrzega jedynie „ucieczkę od społeczeństwa” oraz nędzną, naznaczoną „nieczystym sumieniem”, rekompensatę za niezrealizowanie powołania człowieka (s. 284–285).

Starobinski też bezwzględnie odbierał legitymację szczęściu odczuwanemu przez Jana Jakuba. Jego zdaniem usprawiedliwia je „tylko” ów „straszny los”, jaki zgotowali Rousseau jego „prześladowcy” (por. Starobinski, 1988, s. 264), Rousseau miały to doskonale wiedzieć i czuć odtąd potrzebę ciągłego „tłumaczenia się”. Cóż, autor *Przejrzystości i przeszkody* jest bardzo przekonujący, owszem, ale nie trzeba się z nim zawsze zgadzać. Friedrich Hölderlin (też ku niezadowoleniu Starobinskiego) z zachwytem i zazdrością pisał o tych doświadczeniach Rousseau, nazywając je w hymnie *Ren* „świętym snem” (*heilige Schlaf*):

„A potem szczęśliwie się zbudzić z tego świętego snu / I znowu ruszyć w drogę” (Hölderlin, 2003, s. 201). Szczerze mówiąc nie wiem, czemu tak bezpardonowo uchylane są te niezwykle doświadczenia Rousseau-samotnika, czołowe z nich pozostając ledwie wspomniane jako „znany opis ‘uniesienia’ mistycznego na jeziorze Biene” (s. 281), przy czym słowo „uniesienie” wzięte jest jeszcze w cudzysłów. A może wiem... Pieniążek do reszty już zwątpił (*hast he ever believed?*) w możliwość romantycznych *flights of fancy* w świecie przekłętej nowoczesności, w Novalisowe „romantyzowanie świata”, a więc nadawanie rzeczom skończonym — choćby tymczasowo, nietrwale, zastępczo, jak to czynił właśnie Rousseau w *Marzeniach* — „pozoru nieskończoności” (Novalis, 1984, s. 202). W każdym razie, gubi się gdzieś w tej całościowo-krytycznie patrzącej na myśl Rousseau perspektywie coś ważnego, co chce on powiedzieć o tym, że chwile takie są konstytutywne dla bycia człowiekiem, tyle że wielu pewnie nigdy nie dowie się, w czym owa radość leży, bo zawsze pozwalali, by władało nimi życie zawodowe, albo wola posiadania, namiętności czy inne potrzeby. O tym natomiast, czym są takie momenty, dowiadujemy się czasem dopiero wtedy, gdy porzucimy życie zawodowe i jego obowiązki, gdy znajdziemy chwilę dla siebie i gdy po prostu „pogapimy się na świat bez zobowiązań, zapomnimy o grze wymian, posłuchamy własnych pragnień, rzeczywiście zawierzymy jednostkowości”, jak to ujął kiedyś Michał Paweł Markowski (Markowski, 2005, s. 380). Albo... „pomarzemy”, jak chciałby Jan Jakub, a co potwierdziłby Hölderlin, który przecież w *Wędrowce* pięknie mówił, że: „Kto tropi to podstępem, nie ujrzy nic prócz złudy; Kto siłą chce to osiąść, / Zostanie ukarany”; „Kto zaś zaledwie marzy, / nieraz doznaje olśnienia” (Hölderlin, 2003, s. 189). Rousseau być może naprawdę doznał takiego „olśnienia”. Dlatego mamy mu od razu zarzucać symulację, eskapizm, nieczyste sumienie i ciągłą

zależność od społeczeństwa, jak to czyni Pieniążek? Dostrzegam tu forsowanie tezy, że szczęścia można zażywać tylko tylko w sferze publicznej a każda jego inna forma oznacza „porażkę”. U Rousseau tak jednak nie jest, bo on bardzo indywidualnie patrzył na człowieka, twierdząc, że dany wybór egzystencjalny zależy od jednostkowego poczucia „równowagi” w zakresie własnych naturalnych zapotrzebowań i możliwości (*assiette* w języku francuskim oznacza również „równowagę” właśnie [por. Gourevitch, 2012, s. 511]). Pieniążek odpowie na to pewnie, że przecież Rousseau wciąż myśli o świecie zewnętrznym, albo o „nich”, czyli swoich francuskich persekutorach z obozu *philosophes*... Ale dlaczego nie ma myśleć? Krytycy Rousseau ciągle czepiają się tych *Marzeń*, zarzucając mu, że staje się w swojej łódce jednością z bytem, ale tylko „pozornie”, bo zarazem odbiera zmysłowe wrażenia i snuje refleksję, że niby chce uchodzić za samotnika, ale często z kimś rozmawia, a wręcz szuka towarzystwa, że niby odgrodził się od społeczeństwa, ale ciągle do niego wraca myślami, itd., wałą jak w bęben! I tak też Pieniążek twierdzi, że Rousseau jako nowoczesna jednostka nie jest w stanie wyjść poza wyodrębniającą ją ze świata samowiedzę, by „nawiązać bezrefleksyjną więź z naturą” (s. 285). Ale po pierwsze, Rousseau nie ma przecież zamiaru odzyskiwać niezapśredniczonej przez refleksję natury, bo od czasu *Rozprawy o nierówności* doskonale wie, że nie ma do takowej powrotu! Po drugie, nie mamy w *Marzeniach* żadnego potwierdzenia, że traktuje on jedynie swoje wejścia w komunię z bytem, samotne chwile i spontaniczne marzenia jako coś dobrego i pożądanego, a wyjścia z owej komunii z bytem, chwile refleksji, rozmowy z tubylcami i wspomnienia ze świata społecznego jako coś złego! Raczej jest tak, że i jedno, i drugie są częściami składowymi szczęścia, jakim się cieszy. I tak *Przechadzka ósma* kończy się słowami: „na przekór losowi, zażywam szczęścia, do którego czuję się uprawniony.

Opisałem ten stan w drugim z marzeń. Tak mi on odpowiada, iż jedyne, czego pragnę, to aby trwał wiecznie” (Rousseau, 1983, s. 125). Gourevitch niech już skonkluduje za mnie: „Często podnoszony konflikt między szczęściem zaznawanym przez Rousseau jako przyjemnością [*sentiment* — M.K.] a szczęściem jako aktywnością, to mylny trop” (Gourevitch, 2012, s. 517).

Jeszcze jedno. Starobinski i Pieniążek nie do końca mają rację, twierdząc, że do Rousseau z *Marzeń* aplikuje się okrutna diagnoza „pięknej duszy”, która odrzuca rzeczywistość, alienuje się i — żywiąc samą sobą — znika, „ewaporując w czystej abstrakcji” (Starobinski, 1988, s. 262). Rousseau nie został zupełnie sam również na swojej wyspie, bo samotność w naturze nigdy nie była jego celem, chociaż, jeśli wierzyć *Dialogom* (co, jak wiemy, nie jest łatwe), o ile „nigdy nie uciekał przed ludźmi”, to „być może bardziej lubił żyć zawsze sam, niż z nimi” (Rousseau, 1962, s. 155). W trzecim liście do Malesherbesa z 26 stycznia 1762 r. pisał, że zaludnił ten swój azyl na wyspie St. Pierre wyobrażonymi „zgodnie ze swym sercem” ludźmi, z którymi stworzył „wspólnotę”, jakiej wreszcie „czuł się wart” („Mon imagination ne laissait pas longtemps déserte la terre ainsi parée. Je la peuplais bientôt d’êtres selon mon coeur, et, chassant bien loin l’opinion, les préjugés, toutes les passions factices, je transportais dans les asiles de la nature des hommes dignes de les habiter. Je m’en formais une société charmante dont je ne me sentais pas indigne” [Rousseau, online (a)]). Zasadne wydaje mi się twierdzenie, że dla Rousseau samotność nie była celem samym w sobie, lecz etapem na drodze do wspólnoty, komunii serc (Neidleman, 2013, s. 61). Cóż, że pod koniec życia zauważył, że zaznać jej można tylko w marzeniach, poza społeczeństwem, w ciszy przyrody. Fikcyjny Wikary Sabaudzki z *Emila* powiada, że „człowiek dobry podporządkowuje siebie całości a zły odwrotnie — całość sobie. Jeden widzi w sobie centrum

wszystkiego, drugi, licząc się ze swym znaczeniem, trzyma się peryferii” (Rousseau, 1933, cz. II, s. 49). Rousseau z *Marzeń* też odnosi się do większej całości, cóż z tego, że wyobrażonej. Pieniążek rzecz jasna twierdzi, że porzucenie projektów emancypacyjnych, wspólnotowych „na rzecz perspektywy quasi-mistycznej jedności z naturą” świadczy o „porażce” Dzieła (s. 318), ja za to pytam, czy to nie sukces móc odnotować, że poczucie komunii ze światem czy po prostu (relatywny) spokój i szczęście możliwe są również dla samotników, co odwrócili się od społeczeństwa, w którym jak na ironię przez całe dekady szukali idealnej wspólnoty? Dzieło nie zostaje na *Marzeniach* „przerwane” czy „porzucone”, jak dopowiada badacz (s. 320–321). Oczywiście rozpowszechniony pogląd głosi, że *Marzenia* pozostały tekstem nieukończonym. Można jednak patrzeć na rzecz w ten sposób, że dzieło się tu po prostu kończy; szereg życiowych scenariuszy został przetestowany, Rousseau obstawił ostatni, na tym etapie myśli optymalny, nie ma już nic do dodania. *Marzeń* nie udało się dopisać do „końca”, bo Rousseau już po prostu nie zdążył; umiera w lipcu 1778 roku.

Nie natrafiłem w książce, a szkoda, na odniesienie do *Nowej Heloizy* i zawartego w nim projektu utopijnej wspólnoty, której członkowie są względem siebie całkowicie równi niczym w utraconym „stanie natury”. Chętnie poznałbym opinię Pawła Pieniążka na ten temat! Proszę mi tymczasem wybaczyć, że zgaduję, ale wnosząc ze sposobu myślenia łódzkiego badacza o Rousseau, pewnie dowodziłby on, że Jan Jakub — wielki skądinąd przeciwnik nierówności społecznej — jakoś dziwnie zachował patriarchalny model stosunków między panami a chłopami w Clarens, co oczywiście mogłoby świadczyć o porażce kolejnego projektu wolnościowego. Przeoczyłby tym samym, podobnie jak Starobinski przeoczył — twierdząc, iż rzekoma równość w Clarens

jest iluzoryczna i że „panowie i słudzy pozostają tak nierówni, jak to tylko możliwe” (Starobinski, 1988, s. 91 i n.) — taką możliwość czytania, że Rousseau odróżniał ekonomiczno-społeczną nierówność od nierówności opartej na prawach natury. Nigdzie w *Nowej Heloizie* nie jest sugerowane, że oparta na zgodzie chłopów patriarchalna władza Wolmara — ewidentnie podzielającego cechy wybitnej jednostki z wielkim ustawodawcą czy nauczycielem Emila — nad nimi jest czymś złym, czy że nie leży w interesie rządzonych. Wręcz przeciwnie: „Wszystko robi się tutaj przez przywiązanie; rzekłbyś, że jakaś cząstka mądrości pana i uczuć pani udziela się każdemu z ich ludzi; tak wydają się rozsądni, dobroczynni, uczciwi, wyżsi nad własny stan. Najszczytniejsze ich dążenie to zdobycie szacunku, poważania, sympatii, a miłe słowa uznania liczą tak, jak gdzie indziej upominki dawane na kolędę” (Rousseau, 1995, s. 200). Już w tzw. pierwszej rozprawie *O naukach i sztukach* Rousseau mówił o tych, których „sama natura przeznaczyła na mistrzów dla drugich” (Rousseau, 1956a, s. 42), natomiast pod koniec tzw. rozprawy drugiej *O pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* przyznawał, że „nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca, siłę i wzrost swój zawdzięcza rozwojowi naszych zdolności i postępom umysłu ludzkiego” (Rousseau, 1956b, s. 230). To tu pojawia się twierdzenie, że jest niezgodne z prawem natury, by „głupi kierował mądrym” (Rousseau, 1956b, s. 230). W *Umowie społecznej* z kolei czytamy, że jest rzeczą najbardziej naturalną, „by najmądrzejsi zarządzili tłumem, jeżeli się jest pewnym, że będą nim rządzić dla jego, a nie dla swojej korzyści” (Rousseau, 2002, s. 119–120). W *Heloizie* te rozpoznania rezonują w podejściu Wolmara i jego żony Julii do poddanych. Naturalne różnice wynoszą jednych ludzi ponad drugich i przekładają się na relacje rządzących i rządzonych (Por. Marks, 2001, s. 632–633). I nie chodzi o to, że słudzy są zmanipulowani i zniewoleni,

jak by chcieli krytycy Rousseau, oskarżający go o totalitarne zapędy, lecz o to, że owi słudzy nie są w stanie zrozumieć dotyczącego ich planu. A dlaczego? Bo równość i przejrzystość stosunków nie są po prostu możliwe między naturalnie różnymi stanami czy jakościami ludzi — myśl, jak by na to nie patrzeć, bardzo nietzscheańska, o której ponowne rozważenie niniejszym bardzo proszę wybitnego łódzkiego znawcę filozofii Nietzschego.

W swojej pracy Pieniążek podtrzymuje klasyczną dla badań nad Rousseau dychotomię i nadaje jej, rzecz jasna, status naczelnej aporii jego myśli: obywatel — samotnik. Po dziś dzień trwa próżny moim zdaniem spór, który Rousseau jest „prawdziwy”. Tymczasem Tzvetan Todorov, do którego studium komentator nie sięgnął, twierdzi, że u Rousseau jest jeszcze „trzecia”, otwarcie co prawda niewerbalizowana, koncepcja szczęścia, która pozwala nieco zmiękczyć ową sztywną alternatywę. Wiedząc, że sam Rousseau nie dysponował konkretnym określeniem dla owej „trzeciej drogi”, Todorov decyduje się mówić o „człowieku moralnym” (Todorov, 2001, s. 54, 64). Taka jednostka widzi, że demokratyczne państwo nie może być idealne, ale też wie, że sam ideał powinien służyć za miarę naszych indywidualnych postępowań oraz rozwiązań, jakich powinniśmy szukać, by ową demokrację uczynić pełniejszą. Na przykład jak zrobić, by w demokratycznym głosowaniu myśl o dobru wspólnym kierowała każdym człowiekiem? Jak zachęcać ludzi do brania udziału w życiu publicznym, np. do wspólnego oporu krytycznego? Albo jak zrobić, mając do dyspozycji tylko demokrację większościową, by mniejszość nie była po prostu przegłosowywana liczbowo, ale była przekonywana racjonalnymi argumentami? Utopia? Może i tak, ale zauważmy, że nader łatwo przychodzi nam zapominać, do jakiego stopnia nasz nowoczesny świat jest produktem utopijnych wyobrażeń i że Rousseau był pierwszym, który wśród oświeceniowców

nie marzył o nowym lepszym świecie gdzieś „tam” i „kiedyś”, lecz jako zadaniu do wykonaniu „tu i teraz”. Człowiek moralny będzie szanował swoje państwo, ale nie ograniczy się do pracy i życia dla państwa. Nie będzie też wymagał, by zapewniło mu ono wolność, lecz sam będzie o nią zabiegał. Poprzez więzi ze swoją lokalną ojczyzną oraz bliskimi osobami będzie „przejawiał uniwersalnego ducha, a zarazem swoją cnotę” (Todorov, 2001, s. 65). I tak na przykład — podążam dalej za myślą Todorova — Emil nie będzie politykiem. Ożeni się z Zofią. Ten związek może i nie przetrwa, rozpadnie się — tu Pieniążek od razu utyskuje, snując zresztą niezwykle inspirujące rozważania o stosunku Rousseau do czasu, że „miłość jest iluzją i również Eros nie przynosi na Ziemi spełnienia” (s. 312). Skądinąd wątek stosunku Rousseau do czasu stanowi moim zdaniem świetną, oryginalną część książki (s. 307–315). Autor słusznie twierdzi, że „emancypacyjne projekty Rousseau były niewątpliwie próbą zatrzymania czasu, cofnięcia jego niszczycielskich efektów (wynikających z wyjścia z natury), jednakże chybioną” (s. 309). Z pewnością można i warto wskazywać w dziełach Rousseau motyw ucieczki poza czas, przy czym do kontekstów podanych przez Pieniążka dodałbym jeszcze *Wyznania*, które przecież zaczynają się od przechwałki, że Jan Jakub zabiera się do przedsięwzięcia, które „dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy” (Rousseau, online (b), t. 1, s. 19), czym pokazuje, że lęka się czasu, nie chce być przezeń pokonany i pragnąłby wyjść poza niego. *Wyznania* mają wywrzeć wrażenie i przekonać wszystkich odbiorców, że Rousseau przez całe życie, „zawsze” był tym samym „szczerym” człowiekiem („Wyznałem dobre i złe równie szczerze. Nie przemilczałem nic złego, nie dodałem nic dobrego” [Rousseau, online (b), t. 1, s. 19]), czyli ugruntować jakby beczasową koncepcję ludzkiej podmiotowości. I tylko milcząca reakcja publiczności, której na końcu czyta swoje dzieło,

ukazuje, że nikogo co do tego specjalnie nie przekonał („Na tym dokończyłem czytania; wszyscy trwali w milczeniu. (...) Oto był owoc, który zyskałem z tej lektury i z mego oświadczenia” [Rousseau, online (b), t. 2, s. 360]). Niemalże wszystkie dzieła Rousseau-filozofa, krytyka społecznego czy myśliciela politycznego odsłaniają tę samą walkę przeciwko czasowi i poszukiwanie bezczasowości, którą na innym planie ukazują jego dzieła autobiograficzne.

Ale, wracając jeszcze do relacji Emila i Zofii, która kończy się w wyniku niewierności małżonki — „Jeśli [nawet] Zofia zbrukała swoją cnotę, to która kobieta odważy się na niej polegać”? — pyta trzeźwo Rousseau [Rousseau, 2012, online] — okazując się tu po prostu zarówno realistą, jak i kimś, kto antycypuje i rozwiązuje problem wolności w relacjach między płciami. W *Emilu* pisał, iż każda ze stron w związku powinna „rozporządzać własną osobą i swoimi pieczytami i tylko wtedy raczyć nimi innego, gdy widzi jego przyzwolenie! Pamiętajcie, że nawet w małżeństwie wolno nam żądać przyjemności wtedy tylko, kiedy pragnienie jest obustronne!” (Rousseau, 1933, cz. II, s. 340–341). Zarówno mężczyzna, jak i kobieta dysponują więc pełnią wolności, mogą robić, co chcą — niezwykła konstatacja, podkreśli m.in. Todorov (Todorov, 2001, s. 65), na którą warto zwrócić uwagę krytykom podkreślającym, skądinąd też zasadnie (wszystko zależy od punktu widzenia), że Rousseau upodrzedził kobiety względem mężczyzn... Nie żebym sam był „zakładnikiem” akurat myślenia Todorova o Rousseau. Moim zdaniem francuski badacz zbyt akkurat neutralizuje teoretyczne trudności myśli Jana Jakuba, ale Pieniążek z kolei za bardzo wychyla się w drugą stronę i może warto byłoby spróbować się jakoś spotkać „w pół drogi”.

Bo też taką drogę człowieka moralnego, który nie jest ani wiernie oddanym obywatelem konkretnego państwa, ani częścią jakiejś jednej

intymnej wspólnoty, ani tylko samotnikiem, lecz kimś, kto zachowuje ograniczone do najbliższych oraz do własnego zakątka w świecie „formy towarzyskości”, Rousseau również, np. w *Emilu*, uwzględnia, sam na nią w *Marzeniach* wstępuje, tym bardziej więc nie warto chyba mówić o „porażce” dzieła jako całości.

Podsumowując powyższe uwagi, a zarazem nawiązując klamrowo do początku rozważań, chcę zauważyć, że w książce Pawła Pieniążka występują dwie tendencje czy logiki oglądu myśli Rousseau, przy czym pozostają one względem siebie w niejakiem konflikcie. Pierwsza to czytanie dzieła w kategoriach teoretycznego załamania się myśli Jana Jakuba, w ramach której nie udało się ugruntować upragnionej autonomii człowieka. Moim zdaniem nie można mówić o „porażce” myśli Rousseau tylko dlatego, że obfitowała ona w sprzeczności i paradoksy. Świadczą one może o tym, że Rousseau nie był fachowym filozofem, a jeszcze mniej miał potrzebę budowania filozoficznego systemu, co w dużym stopniu, *nolens volens*, przypisuje mu Pieniążek. Owe sprzeczności i paradoksy świadczą o tym, że nie można dać jednej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co właściwie konstytuuje ludzkie szczęście i dobre życie (por. Salkever, 1977–1978, s. 205–206). Paradoksalny temat domaga się paradoksalnego dyskursu... i taki też uprawia Rousseau. Pieniążek do znudzenia powtarza, że nurtu wspólnotowego i indywidualistycznego nie da się uzgodnić i czyni z tego zarzut (s. 201, 291), a ja pytam, czy koniecznie trzeba? Dla jednych droga obywatela może być dobra, dla innych przeciwnie — właściwe okaże się życie samotnika wśród przyrody, zabiegającego o przeżywanie *sentiment d’existence*. Wielu z nas codziennie negocjuje między tymi dwoma opcjami, wielu z nas odnajduje się w trudnej, niekomfortowej pozycji Rousseau, rozdartego między kontradyktorycznymi wyborami egzystencjalnymi. Rousseau był ich przy okazji aż nadmiernie świadom,

miał wobec siebie bardzo wysokie wymagania: chciał pełnej wolności, całkowitej pewności, totalnej „przejrzystości” — jak powiedziała by Starobinski — siebie dla samego siebie, dlatego mnożył kolejne projekty, rozważał różne możliwości, gnał w ciągłej potrzebie auto-transformacji i... transparenacji. Zastanawiam się, czy koniecznie trzeba mu przypisywać ambicję dokonania „syntezy” tych tendencji i możliwości, ambicję przywrócenia człowiekowi mitycznej jedności z sobą i światem, a niechby i znając słowa samego Genewczyka z *Political Fragments*, że „aby uczynić człowieka szczęśliwym i dobrym, musi on być scalony”? („*Make man united and you will make him as happy as he can be*” — Rousseau, 1994, s. 41, cyt. [za:] Pieniążek, 2022, s. 291). Twierdzenie to uzgadnia się co prawda z wielką, życiową tezą Pieniążka, wypracowywaną przez lata pogłębionych studiów nad zagadnieniami historiozofii nowoczesności, więc tak czy inaczej musiało w książce się znaleźć, ale dla mnie jakoś gryzie się ono z owym bardziej empatycznym spojrzeniem, że Rousseau był raczej eksperymentatorem, bardziej przejętym wszechstronnym naświetlaniem wielkich ludzkich dylematów egzystencjalnych niż ich rozwiązywaniem.

Ale mamy też tę drugą tendencję w książce, wskazującą właśnie na „laboratoryjny” charakter myśli Rousseau, która konstytuuje się wśród napięć i sprzeczności. Bardzo dobrze, że łódzki badacz zadbał o obecność takiej perspektywy, choć szkoda, że ostatecznie przetoczył większość akcentów na rzecz pierwszego, krytycznego planu swojej lektury. W tym drugim, eksperymentalnym planie umiał kapitalnie dostrzec, że „doświadczenie historii i podmiotowości pozostaje u Rousseau w stałym napięciu, odpowiadającym za cały dramatyzm ludzkich wyborów i samookreśleń w świecie nowoczesnym” (s. 327–328). Na początku i na końcu książki przebłyskuje taka „sympatyzująca” z Rousseau świadomość, ale moim zdaniem zostaje ona

ostatecznie wchłonięta przez dominujący dyskurs „klęski” dzieła, śmiertelnie ugodzonego przez aporetyczne i alienacyjne doświadczenie nowoczesności.

Dokonuje się tu więc, jak by na to nie patrzeć, pewne interpretacyjne „zamknięcie”, podczas gdy ja zawsze preferowałem nierozstrzygalność i niedefinitywność, otwarcia i rewitalizacje, tak, by móc ciągle mierzyć się z heterogenicznym, opalizującym wielością znaczeń dziełem.

Bibliografia

Gourevitch, V. (2012). A Provisional Reading of Rousseau’s „Reveries of the Solitary Walker”. *The Review of Politics*, 74/3, 489–518.
<https://doi.org/10.1017/S003467051200054X>

Hölderlin, F. (2003). *Wędrówka, Ren.* W: idem, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. A. Libera. Kraków: Znak.

Iheoma, E.O. (1997). Rousseau’s Views on Teaching. *The Journal of Educational Thought / Revue de la Pensée Éducative*, 31/1, 69–81.

Kain, P.J. (1990). Rousseau, the General Will, and Individual Liberty. *History of Philosophy Quarterly*, 7/3, 315–334.

Marks, J. (2001). Jean-Jacques Rousseau, Michael Sandel and the Politics of Transparency. *Polity*, 33/4, 619–642.
<https://doi.org/10.2307/3235519>

Markowski, M.P. (2005). Spektakularna spekulacja. *Literatura na Świecie*, 9–10, 363–380.

Neidleman, J. (2013). Rousseau and the Desire for Communion. *Eighteenth-Century Studies*, 47/1, 53–67.
<https://doi.org/10.1353/ecs.2013.0045>

Novalis (1984). Poetyzmy. W: idem, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty* (191–226). Przeł. i oprac. J. Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik.

Pieniążek, P. (2022). *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Rousseau, J.-J. (online (a)). *Quatre lettres à monsieur Le président de Malesherbes, contenant le vrai tableau de mon caractere et les vrais motifs de toute ma conduite*, Wikisource, https://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_à_Malesherbes (dostęp: 8.08.2023).

Rousseau, J.-J. (online (b)). *Wyznania*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/rousseau-wyznania/> (dostęp: 8.08.2023).

Rousseau, J.-J. (1930–1933). *Emil czyli o wychowaniu*, cz. I–II. Przeł. W. Husarski, E. Zieliński. Warszawa: Nakładem Naukowego Towarzystwa Pedagogicznego.

Rousseau, J.-J. (2012). *Emile et Sophie ou les solitaires* [online], <https://www.rousseauonline.ch/Text/emile-et-sophie-ou-les-solitaires.php> (online pdf).

Rousseau, J.-J. (1983), *Marzenia samotnego wędrowca*. Przeł. E. Rzadkowska. Wrocław: Ossolineum.

Rousseau, J.-J. (1995). *Nowa Heloiza*. Przeł. E. Rzadkowska. Warszawa: Agencja Wydawnicza Morex.

Rousseau, J.-J. (2002). *O umowie społecznej*. Przeł. M. Starzewski. Warszawa: De Agostini/Altaya.

Rousseau, J.-J. (1994). Political Fragments. W: idem, *The Collected Works of Rousseau*, vol. 4 (16–75). Transl. J.R. Bush, R.D. Masters, Ch. Kelly,

ed. by C. Kelly, R.D. Masters. Dartmouth College: University Press of New England.

Rousseau J.-J. (1962). *Rousseau Juge de Jean Jacques. Dialogues*, texte présenté par M. Foucault, Paris: Librairie Armand Colin.

Rousseau, J.-J. (1956a). Rozprawa o naukach i sztukach. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (3–44). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PIW.

Rousseau, J.-J. (1956b). Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (107–230). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PIW.

Rousseau, J.-J. *Wyznania*, t. 1–2. Przeł. T. Boy-Żeleński. Wolne Lektury, (online pdf).

Salkever, S.G. (1977-1978). Interpreting Rousseau's Paradoxes. *Eighteenth-Century Studies*, 11/2, 204–226. <https://doi.org/10.2307/2738384>

Sośnicki, K. (1967). *Istota i cele wychowania*. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Starobinski J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Transl. A. Goldhammer, with an Introduction by R.J. Morrissey, Chicago/London: University of Chicago Press.

Todorov, T. (2001). *Frail Happiness. An Essay on Rousseau*. Transl. J.T. Scott, R.D. Zaretsky. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Witkowski, L. (2009). *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*. Kraków: Impuls.

Witkowski, L. (2011). *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*. Kraków: Impuls.

**THE RETURN TO ROUSSEAU: THE “FAILURE” OF EMANCIPATION
AND “BREAKDOWN OF THE WORK”? SOME CRITICAL REMARKS ON
PAWEŁ PIENIAŻEK’S *THE INDIVIDUAL, EVIL AND HISTORY IN
ROUSSEAU’S THOUGHT***

Abstract

The paper presents polemical remarks on Paweł Pieniążek’s study entitled *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau (The Individual, Evil, History in Rousseau’s Thought, Łódź 2022)*. An attempt is made to discuss with the Author the interpretation of Rousseau’s main works, his most important concepts and theoretical problems. In particular, *Social Contract, Emile, Reveries of the Solitary Walker, Julie, or The New Heloise* are analyzed, but there also appear key references to the so-called first and second *Discourses, Dialogues* and *Letters to Malesherbes*. Where Pieniążek sees only evidence of the “failure” of Rousseau’s emancipatory ideals and signs of the “breakdown” of his work, the author of the polemic tries to defend the “citizen of Geneva”, showing that there are alternative ways of reading Rousseau’s texts, which allow him to be protected from the traditional allegations that he failed completely to reconcile the communal and individualist plan of his thought and remained dramatically torn between the two contradictory and self-excluding ideals: the citizen and the solitary.

Keywords: Rousseau, Paweł Pieniążek, polemics, emancipation, failure, individualism, citizen, solitude, conflict

Abstrakt

Tekst zawiera uwagi polemiczne do książki Pawła Pieniążka pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau* (Łódź 2022). Podjęta zostaje próba dyskusji z Autorem nad interpretacją głównych dzieł Rousseau, ich najważniejszymi pojęciami i problemami teoretycznymi. Mowa jest zwłaszcza o *Umowie społecznej, Emilu, Marzeniach samotnego wędrowca,*

Nowej Heloizie, lecz pojawiają się też istotne odniesienia do tzw. pierwszej i drugiej *Rozprawy*, *Dialogów* i *Listów do Malesherbesa*. Tam, gdzie Pieniązek widzi tylko dowody „porażki” ideałów emancypacyjnych Rousseau i „klęskę” jego dzieła, tam autor polemiki stara się pokazać, że istnieją alternatywne sposoby czytania tekstów Rousseau, pozwalające ochronić go przed tradycyjnym zarzutem, że nie zdołał on uzgodnić wspólnotowego i indywidualistycznego planu swojej myśli i pozostał rozdarty między dwoma sprzecznymi i wykluczającymi się wzajemnie ideałami: obywatela i samotnika.

Słowa kluczowe: Rousseau, Paweł Pieniązek, polemika, emancypacja, klęska dzieła, obywatel, samotność, konflikt