

Wawrzyniec Rymkiewicz

Podpis Rousseau

Gdy myślę o tym, jak uzależnili się ode mnie, chcąc mnie
uzależnić od siebie, czuję dla nich prawdziwe politowanie.

Jan Jakub Rousseau

Jak trudno jest czytać Rousseau! Te książki policzyły nas pomiędzy potępionych. Rousseau długo wierzył, że potrafi nas ocalić, jeśli powie nam wszystko o sobie albo zaprojektuje nowy porządek społeczny. Lecz my go zawiedliśmy i ostatnia jego książka, *Przechadzki samotnego marzyciela*, nie została już napisana dla nas. Napisał ją tylko dla siebie. Jak można więc czytać całe to dzieło, którego czytać nie można? Co znaczy to zdanie, że pisze tylko dla siebie? Jeśli tak mówi, to stawia przed nami pytanie o to, jak możliwe jest w ogóle rozumienie. Pytanie o to, jak można być czytany, jeśli czytany chce się być naprawdę. Rousseau wciąż powtarza, że jest szczególny, inny, obcy światu, że takie było jego doświadczenie. Lecz jak to jest możliwe, że te poznanie szczególne – szczególne, bo tylko jego – mogą się jeszcze na coś nam przydać? I jak coś tak obcego i niezwykłego jak to doświadczenie może być przyjęte do naszej świadomości? Czy jest coś wspólnego, co umożliwia nam lekturę?

To pytanie można postawić jako pytanie o powołanie człowieka i ludzkie zbawienie. O to, jakim ma być nasze zbawienie i jak tego zbawienia dostąpić. Bo pytając, czy jest coś wspólnego, co umożliwia nam lekturę, pytamy o stosunek szczególności i ogólności w ludzkim istnieniu. A problem zbawienia, gdy staje się przedmiotem filozoficznego namysłu, nieuchronnie angażuje to pytanie o relację pomiędzy człowieczeństwem – czymś wspólnym, powszech-

nym i powtarzalnym — a jednostką, która jest tego człowieczeństwa zagadkowym uszczegółowieniem. Wiele filozoficznych projektów zbawienia postuluje nam wyrzucenie się z naszej jednostkowej szczególności, z tej szczególności zmartwychpowstanie.

Rousseau chciał być kimś więcej niż kompozytorem oper, teoretykiem społeczeństwa i powieściopisarzem. Jego dzieło jest próbą sięgnięcia po zbawienie, stawia sobie za cel nie terapię — poprawę naszego życia, lecz tego życia ostateczne przekształcenie. I taki ma sens wychowanie Emila, umowa społeczna i wreszcie same *Wyznania*. Czytanie Rousseau jest albo być ma jakimś zabiegiem, który to zbawienie umożliwi. W te książki — jeśli czytanie ma nas w Aniołów zamienić — musi być wpisany jakiś projekt ich lektury, to, czego spodziewa się po swoim czytelniku Rousseau. I można te dzieła czytać właśnie w ten sposób, rozpoczynając od siebie, ale od siebie, który w pismach Rousseau jest już zapisany. Co się z nami stało — z nami, którzy jako czytelnicy w tych tekstach mieszkamy — że czytając *Przechadzki* musimy się podpisywać podpisem Rousseau? I co znaczy w *Przechadzce VI* ta scena, w której kaleki chłopczyk pozdrawia Rousseau jego imieniem: „...nigdy nie zapomniał mnie nazwać, i to wielokrotnie, panem Rousseau na znak, że zna mnie doskonale, co właśnie dowodziło mi czegoś przeciwnego, a mianowicie, że znał mnie nie lepiej niż ci, którzy go pouczyli, kim jestem”¹.

Rousseau był jedynym pisarzem Stulecia Światła, który podpisywał swoje utwory. Nie czynili tego Voltaire ani Diderot. Ten pierwszy nawet zmienił swoje mieszczańskie Arouet na de Voltaire. Chcę więc wiedzieć, co znaczy podpis Rousseau — prócz tego, że jest dowodem cywilnej odwagi — i jakie ten podpis ma znaczenie dla mnie i dla mojej tych tekstów lektury? Można o to — jak już powiedziałem — zapytać inaczej: jak można zmartwychwstać? Jak może być zbawione to, co w każdym z nas niepowtarzalne, co czyni, że nosimy różne imiona? Jak się wydaje, pisma Rousseau umożliwiają postawienie tego podstawowego pytania soteriologii — pytania, które, jak myślę, jest najciekawsze ze wszystkich pytań — jako pytania nauki o języku i strukturze tekstu.

Bo podpis to są słowa. A Rousseau w swoich pismach wiele się teorią słowa zajmował. Wyjaśniając ich pochodzenie, odpowiadając na pytanie: jak rozumiemy i jak rozumieć powinniśmy, tłumaczył siebie i tłumaczył nas, kiedy mówimy. Od tego powinniśmy zacząć, jeśli chcemy wiedzieć, kim jest Rousseau, gdy swoje słowa stawia i kim jesteśmy my, gdy te słowa czytamy.

¹ J. J. Rousseau: *Przechadzki samotnego marzyciela*. Przeł. Maria Gniewiewska. Warszawa 1967, s. 101.

Słowo i istnienie (I)

Skąd więc słowa czerpią swoje znaczenie? Teoria sensu, którą Rousseau formułuje choćby w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*², wynika z tego przekonania — tak rozpowszechnionego w Stuleciu Światła — że człowiek jest przede wszystkim rozumnym zwierzęciem. A jeśli jesteśmy mądrymi zwierzętami, to mimo całej naszej mądrości, obcujemy ze światem tylko naszymi zmysłami. I w tym zmysłowym obcowaniu rodzą się słowa. Dziki, ta nasza natura, pozbawiony jest rozumu i pamięci. Żyje w „teraz” wszystkich swoich zmysłów i nie wie, co przyszłość, a co przeszłość. W tym pierwotnym języku znaczeniem słowa jest to, co jest nam dane w poszczególnym doświadczeniu. I każda rzecz — mówi Rousseau — posiada swoją własną nazwę, bo nie ma powszechników. Zwróćmy uwagę — choć Rousseau tego nie mówi — że jedynymi częściami mowy, które nam z tego pierwotnego języka pozostały, są nazwy własne, a podpis Rousseau jest wobec tego słowem pierwotnego języka. Powszechniki powstają dopiero potem, gdy rodzi się rozum i pamięć, a ich sens sprowadza się do porównania. Gdy mówię „krzesło” o tym krześle — na którym teraz siedzisz mój czytelniku — to desygnuję ten przedmiot, porównując go do innych krzeseł. Przecież nie ma nic prócz tego, co jest konkretne. Porównanie wykracza jednak poza jednostkowe doświadczenie, a słowo, którego sensem jest porównanie, jest zawsze wieloznaczne. A jeśli słowo jest wieloznaczne, to mówiąc coś zawsze możemy kłamać. A jeśli wieloznaczny jest sens czynu — dany nam w słowie, w decyzji moralnej — to czyniąc zawsze możemy grzeszyć.

Lecz oto okazuje się, że słowa oznaczają coś więcej niż tylko to, co jest objęte porównaniem. Posługiwanie się słowem, które nic szczególnego nie oznacza, powołuje do istnienia nowe byty, które nas pociągają i które zaczynają nam zagrażać, bo odrywają nas od tej bezpośredniej naoczności i od nas samych, którzy jesteśmy w niej zakorzenieni. Przedmioty naszych zmysłów opisujemy liczbami nadając im rynkowe ceny. A cóż bardziej abstrakcyjnego niż liczby? Powstają nowe sensy, już nie zmysłowe, lecz historyczne. Ten proces jest ufundowany w pierwotnej bliskości języka i bytu, czyli w stanie natury. I jego mechanizm wykorzystuje Rousseau dla przełamania historii. On też tworzy nowe słowa albo nowe starych słów sensy: suweren, lud, ojczyzna, łagodny dzikus, obywatel, słowa, które mają opisać nowy porządek społeczny i które mają nam przywrócić naszą nie istniejącą przeszłość. Rousseau w *Wyznaniach* wielokrotnie pokazuje to powoływanie do istnienia. Oto tej nocy, w której pisał swoje *Tkliwe Muzy* — operę o miłościach poetów — stał się Tassesem i było to

²Zob.: J. J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Przekład opracował Henryk Elzenberg. W: J. J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Kraków 1956, s. 165.

rozkoszniejsze, niż gdyby ją spędził naprawdę w ramionach Leonory d'Este, księżnej Ferrary³. Co więcej, to co opisywane jest tak rzeczywiste, że zmusza nas do pisania nawet wbrew nam samym. To Saint Preux i pani de Wolmar zmusili go, jak twierdzi, do napisania *Nowej Heloizy*, choć wcale pisać jej nie chciał, bo pisanie powieści było wbrew jego filozoficznym ideałom: „Nie należałem już ani chwili do siebie; szaleństwo nie opuszczało mnie [...] Opanowany zupełnie, musiałem się zdać na łaskę i niełaskę wyobraźni...”⁴.

Czytanie jako imitacja

To, co dotychczas powiedziałem, dotyczy ogólnego charakteru języka. Bez względu na to, czy piszemy muzykę, własne wspomnienia albo traktat filozoficzny, nasze słowa są twórcze. Dzieło Rousseau to prawdziwa Wieża Babel, mówi on do nas w bardzo wielu językach. Powstaje tu pytanie o sens tej wielojęzyczności, a także o to, który z języków przyjąć mamy za podstawowy. W *Rękopisie Genewskim*, który jest rękopiśmienną wersją *Umowy społecznej*, Rousseau mówi, że metodą odsłaniania prawdy — tej prawdy przyszłego porządku społecznego — jest dla niego introspekcja. Bo to jego pragnienia — mówi — dostarczają mu obrazu człowieka prawego i nie potrafi lepiej wyjaśnić, czym ten prawy człowiek jest, niż wykładając czym sam by chciał się stać⁵. Podobne stwierdzenia pojawiają się zresztą w pismach Rousseau nie raz. Natomiast w liście do arcybiskupa de Beaumont nazywa przedstawianie historii swoich poglądów zwykłą metodą odpowiadania oskarżycielom⁶. A więc najlepszym sposobem tej prawdy wyłożenia jest wyznanie. Dla nas oczywiście najważniejszy jest tu porządek wykładu, bo znaczy to, że pytając o podpis Rousseau i o sens naszej tego podpisu lektury, powinniśmy pytać przede wszystkim o *Wyznania*, które pełną genezę jego poglądów miały właśnie pokazać, a także o *Przechadzki samotnego marzyciela*, w jego pisarskim zamiarze będące tych *Wyznań* kontynuacją. Językiem, w którym ten tekst osiąga swoją samoświadomość, jest język tych dwóch książek.

Jak więc czytać mamy *Wyznania*? Czytając je powołujemy na powrót Rousseau do istnienia, jego imię jest przecież słowem pierwotnego języka. A język pozwala nam przezwyciężyć Historię i czas. Lecz jak możemy przyjąć jego słowo? Czy możliwa jest niezapośredniczona lektura, w której zapomnimy o wszystkich naszych przesądach i o wszystkich tych złych słowach, które nam o Rousseau powiedziano?

³ Zob.: J. J. Rousseau: *Wyznania*. Przeł. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa 1956, t. 2, s. 26.

⁴ Tamże, t. 2, s. 198 i 199.

⁵ Zob.: *Geneza społeczeństwa i jego sprzeczności*. Przeł. Bohdan Strumiński. W: *Filozofia francuskiego Oświecenia*. Pod red. Bronisława Baczko. Warszawa 1961, s. 329.

⁶ Zob.: *List do arcybiskupa de Beaumont*. Przeł. Hanna Rosnerowa. W: *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim...* Warszawa 1966, s. 652.

Otóż, wedle Rousseau, prawdziwe rozumienie wymaga od nas bezpośredniego obcowania z przedmiotem tego rozumienia. Cała filozofia Rousseau wzywa nas do tej bezpośredniości, tak zgodnej z naszą naturą. Cywilizacja odrywa nas od rzeczy, cenimy je nie dla nich samych, lecz za to, czym są w oczach innych albo ile kosztują. Podobnie błędzili Hobbes i Grocjusz, kiedy projektowali w historyczną przeszłość i stan natury wojnę powszechną współczesnej cywilizacji, wszystkich przeciwko wszystkim. A to jest wielki błąd, bo „największym błędem jest filozofowanie o pochodzeniu rzeczy na podstawie tego, co się dzieje dookoła nas”. Podobnie podróżnicy „pod górnolotną nazwą poznawania człowieka uprawiają jedynie poznanie własnych rodaków”. „Gdy przenosimy się na miejsce innych, umieszczamy się tam zawsze w tej zmodyfikowanej postaci, która jest nam właściwa [...] i gdy wydaje się nam, że oceniamy ich zgodnie z rozumem, przyrównujemy ich jedynie do naszych przesądów”⁷.

Oczywiście w pismach Rousseau znajdziemy także inną teorię rozumienia – myśl, wspólną całej epoce, że nasz prywatny interes wyznacza zawsze nasze pojmowanie świata. Bo jeśli jesteśmy mądrymi zwierzętami, to nasze potrzeby i użyteczne cele są głównym motywem naszego zaangażowania w świat zewnętrzny. Otóż, jak sądzę, to utylitarystyczne przekonanie w jego pismach jest ufundowane na tej teorii rozumienia, którą przedstawiłem powyżej. Pojęcie interesu jest wieloznaczne – „Każdy pragnie zawsze swego dobra, ale nie zawsze je dostrzega”⁸. To nasze prywatne interesy sprawiły przecież, że walczyliśmy ze sobą nieustannie. Przekonanie, że myślimy i działamy tylko w naszym interesie, umożliwia Rousseau wartościowanie świata – powiedzenie, że cywilizacja współczesna obróciła się przeciwko człowiekowi – ale jeszcze nie daje metody prawdziwego tego świata poznania. Bo to nie użyteczność sprawia, że słowa są prawdziwe. Wiemy, p o c o mamy mówić i czynić, ale wciąż nie wiemy, c o czynić i mówić mamy, jeśli chcemy być szczęśliwi. I wreszcie – skąd wiemy, że to właśnie użyteczność jest celem naszych działań? Że dzikus, choć łagodny, jest także zwierzęcy?

Otóż wtedy – mówi Rousseau – myślimy i działamy we własnym, dobrze pojętym interesie, kiedy jesteśmy naprawdę sobą. Właśnie to pogodzenie się z sobą samym, a nie ze światem współczesnym, który stawia przed nami pozorne cele, daje radość i szczęście. A pogodzenie się z sobą – takie z samym sobą utożsamienie – to dla Rousseau oznacza pogodzenie się z istotą człowieka i z tą naturą, w którą człowiek jest wpisany. Dopiero teraz, znając naszą łagodność i naturalną wolność, możemy zawrzeć umowę społeczną.

⁷ *Essai sur l'origine des langues*. Cyt. za Bronisław Baczko: *Rousseau: samotność i wspólnota*. Warszawa 1964, s. 128–129.

⁸ *Umowa społeczna*. Przeł. Antoni Peretiałowicz. W: *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim...* Kraków 1966, s. 35.

Powróćmy do przerwanej wątku. Pytaliśmy o to, jak mamy czytać *Wyznania* — tekst, w którym wszystkie inne teksty Rousseau uzyskują swoją samoświadomość — i powiedzieliśmy, że wedle Rousseau prawdziwe rozumienie wymaga od nas bezpośredniego obcowania z przedmiotem tego rozumienia. Jak jednak w naszym rozumieniu obcych ludów, przeszłości, czy wreszcie samego Rousseau, możemy uwolnić się od nas samych? Czy możliwa jest niezapośredniczona lektura, taka, w której zapomnimy o wszystkich naszych przesądach i o wszystkich tych złych słowach, które nam o Rousseau powiedziano? Pierwsze poznania dzikich, ta edukacja naturalna, opisana w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności*, polegała na imitacji i powtórzeniu. W ten sposób naśladować drapieżców człowiek, zwierzę z natury roślinożerne, nauczył się jeść mięso⁹. I tak właśnie — przez imitację i powtórzenie — mamy rozumieć *Wyznania*. Teoria poznania Rousseau, jego teoria sensu i rozumienia, obejmuje, jak myślę, także jego teorię lektury.

Pierwotnie *Wyznania* miały być zaopatrzone we wstęp, który dotarł do nas w wersji rękopiśmiennej i w którym Rousseau wyjaśnił cel ich napisania. Jeśli obcujemy ze światem tylko naszymi zmysłami, to każdy z nas poznaje innych jedynie przez analogie, przypisując cudzym ruchom i gestom swoją wiedzę o własnym wnętrzu. Nie jest to więc wiedza doskonała, bo nie jest bezpośrednia. Co więcej, każdy z nas siebie samego zna słabo, zatem powstaje tu — jak mówi Rousseau — „podwójna iluzja miłości własnej”: mylimy się przypisując innym własne motywy postępowania dlatego, że cudzych motywów nie znamy, albo dlatego, że nie znamy dobrze motywów własnych. Właśnie z tej kłopotliwej sytuacji wybawić nas chce Rousseau: „...chciałbym, jeśli to możliwe, wyzwolić ich od ulegania błędnej i jednostronnej regule, nakazującej ocenianie cudzych serc wedle własnego; na odwrót bowiem, jakże często po to, by poznać własne, należałoby zacząć od czytania w cudzym. Pragnąłbym podjąć próbę dostarczenia obiektu do porównań tym, którzy chcieliby nauczyć się oceniać siebie samych, tak by każdy mógł znać siebie i kogoś innego”¹⁰.

Jak więc nam grzesznym rozumieć *Wyznania*? Nie chce, żebyśmy go do siebie porównywali — bo samych siebie znamy słabo. Nas samych przyrównać mamy do niego. To on powinien być pierwszy w porządku poznania. Jak jednak możemy zapomnieć naszą wiedzę o sobie, kiedy czytamy? Jak osiągnąć ten stan, by czytając „boli”, nie myśleć o swoim własnym „boli”? A każdego przecież boli chyba trochę inaczej. Jest w *Wyznaniach* opis pewnego doświadczenia, przypomnienie lektury, która tak wiele Rousseau dała, czyli czytania Plutarcha. Myślę, że wiedząc, iż tak można czytać, napisał *Wyznania*: „...zdawało mi się, że jestem Grekiem lub Rzymianinem; stawałem się osobą, której

⁹ Zob.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, wyd. cyt., s. 144 i 237.

¹⁰ *Historia życia wewnętrznego*. Przeł. Bronisław Baczko. W: *Filozofia francuskiego Oświecenia*. Pod red. Bronisława Baczko. Warszawa 1961, s. 351.

czytałem żywot. Kiedy czytałem historię ich hartu i nieustraszonych czynów, oczy błyszczały mi jaśniej, głos stawał się potężniejszy. Jednego dnia opowiadając przy stole historię Scewoli, ku przerażeniu wszystkich omal nie włożyłem ręki w płomienie, aby tym żywiej przedstawić jego postępek”¹¹.

Zwróćmy uwagę na to, że Rousseau opowiada nam o swoim czytaniu tekstu bardzo dydaktycznego. Plutarch podaje swym czytelnikom wzniosłe przykłady, które są ucieleśnieniem wartości moralnych. A Rousseau cały czas myśli w tej perspektywie, w której zło jest kłamstwem i nieistnieniem, zaś dobro prawdą i istnieniem rzeczywistym, w takiej perspektywie świata, w której problemy teorii poznania i teorii bytu są albo być mają postawione i rozwiązane w języku aksjologii. Pytając o prawdę, pytamy o sprawiedliwość, bo „Sprawiedliwość i prawda są w umyśle człowieka prawego synonimami, których używa wymienianie bez rozróżnienia”¹². A pytając o ludzką naturę, pytamy o naturalne dobro. Życie „łagodnego dzikusa” — to opisane w *Rozprawie o pochodzeniu nierówności* — jako zgodne z ludzką naturą jest przy tym bardziej rzeczywiste od życia naszego, które z tą naturą zgodne nie jest. Znaczy to, że czytanie dzieł pouczających moralnie jest nie tylko poznawaniem prawdy, ale także komunią bytu.

Czytelnik, żeby pojąć Rousseau, musi się więc z nim imaginacyjnie utożsamić. Tylko poprzez powtórzenie to niezwykle życie i szczególne tego życia doświadczenia mogą zostać przez nas przyjęte do świadomości. A w tym czytaniu mamy być jak łagodni dzicy, których życie wewnętrzne ogranicza się do słodkiego poczucia istnienia. Nie bardzo wiem zresztą, czy można tu mówić jeszcze o świadomości. Słowo to ma w naszym języku znaczenie kartezjańskie, świadomość jest dla nas zawsze jakąś wiedzą, a nie poczuciem. Natomiast to, co nam proponuje Rousseau, jako sposób lektury, a także jako tej lektury cel, czyli zarazem powrót do stanu duszy dzikiego jak i ustanowienie świadomości wspólnej, nowego społeczeństwa, o czym będzie za chwilę mowa — ma właśnie polegać na przezwyciężeniu naszych kartezjańskich niezależnych, samotnych i wedle Rousseau bardzo nieszczęśliwych świadomości.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na to, że ten projekt lektury jest w najściślejszy sposób związany z przekonaniem Rousseau — jeśli jego lęk można nazwać przekonaniem — że utrata zupełnej władzy nad sobą jest złem podstawowym naszej cywilizacji. Dlatego tak się bał lekarzy, którzy z nami robią coś, co nie w pełni pojmujemy. A czym jest literatura, jeśli nie takim powierzeniem siebie innym ludziom? Lecz Rousseau chce wiedzieć, kim będzie, gdy się obudzi wśród obcych twarzy. Bo w świecie człowieka, rozumienie drugiego polega na przywłaszczeniu go sobie, na uczynieniu z niego narzędzia własnych potrzeb.

¹¹ J. J. Rousseau: *Wyznania*, wyd. cyt., t. 1, s. 69–70.

¹² *Przechadzki*, wyd. cyt., s. 76.

Śmierć rytualna

Co więc ma zostać powtórzone? I kim jest ten, który zmartwychwstaje w naszej lekturze? Te teksty są podpisane, znamy jego imię. Ten, kto opowiada, opowiada nam bardzo wiele o sobie — bo wszystkie teksty Rousseau mają Rousseau za swego głównego bohatera. Narrator mówi o sobie, gdy wspomina swoje życie, ale mówi także o sobie, gdy pisze o ludzkiej naturze albo gdy projektuje umowę społeczną, w której każdy z nas, a więc także i on, ma się stać częścią społeczeństwa, rozumianego jako żywy organizm i osoba moralna. A więc mówi do nas i mówi o sobie w różnych językach. Mówi: ja, który mówię, mój charakter, ludzka natura i podpisuje się: obywatel. Co więc mamy imitować? Jaki to charakter ma zostać albo zostać nie może powtórzony i jaka to natura przez ten charakter przeziera?

Pytając o to zmieniamy dotychczasową perspektywę interpretacyjną. Dotąd czytaliśmy nasze czytanie tego tekstu, lecz nie to subiektywne czytanie — nie uprawiamy bowiem psychologii lektury — ale czytanie, które jest w ten tekst, w jego język i strukturę wpisane. Teraz spróbujmy — by móc dalej czytać nasze czytanie — zapytać, jak w tych tekstach jest osadzony projekt naszej lektury. Wiemy już, j a k j e m a m y czytać, ale nie wiemy jeszcze, j a k m o ż e m y czytać? Jak te poznanie szczególne — szczególne, bo tylko jego — mogą się nam na coś jeszcze przydać? Dopiero potem będziemy mogli odpowiedzieć na pytanie, p o c o g o czytamy i co jest owocem tej lektury.

Jaki jest więc związek między życiem Rousseau, jego charakterem, które mają zostać przez nas powtórzone imaginacyjnie w lekturze, a ludzką naturą, którą mamy poprzez to czytanie odzyskać? Powiedziałem już, że jest to pewien związek metodologiczny — metodą poznania prawdy jest dla Rousseau introspekcja, a najlepszym sposobem tej prawdy wyłożenia jest wyznanie. Jaki jednak ten związek ma sens dla naszej tych tekstów lektury? Bo — jak się okazuje — ten charakter stoi w jak największej sprzeczności z naszą naturą, którą utraciliśmy gdzieś tam, w fikcyjnej przeszłości¹³. Łagodny dzikus jest niewinny i żyje poza wszelkim konfliktem z innym dzikusiem. Natomiast Rousseau, co świetnie wykazał Jean Starobinski¹⁴, żyje w nieustannym poczuciu winy. Starobinski — ja go tak rozumiem — odwraca roussoistyczną samointerpretację, wedle której Jan Jakub był wyjątkiem, który nie potrafił uwewnętrznić norm współzycia społecznego. Zdaniem Starobinskiego świadomością Rousseau rządzi pewna ekonomika cierpienia, która każe mu projekto-

¹³ Stan natury to „...stan, który już nie istnieje, który nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie” (*Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, wyd. cyt., s. 129).

¹⁴ Zob.: J. Starobinski: *Jean Jacques Rousseau et le péril de la réflexion*. W: J. Starobinski: *L'Oeil vivant*. Paris 1971, s. 93–97.

wać¹⁵ sumienie — tak bardzo skrupulatne — na zewnątrz, gdzie staje się ono permanentną wrogością świata i przyobleka kształty sklepikarki w cukierni albo przypadkowo spotkanych przechodniów. „Tysiąc razy, za czasu terminatorstwa i później, zdarzało mi się wyjść z domu w zamiarze kupienia łakoci. Zbliżyłam się do cukierni, spostrzegam jakieś kobiety przy ladzie; już widzę jak się śmieją i żartują z małego łakotnisia. Przechodzę koło owocarki, zerkam na pęknięte gruszki, nęci mnie ich zapach; ale sterczy w pobliżu para młodych ludzi i patrzą; ktoś, kto mnie zna, stoi przed sklepem; widzę z daleka nadchodzącą dziewczynę; czy to nie służąca z sąsiedztwa?”¹⁶. Starobinski zwraca uwagę, że te wszystkie małe grzechy opisane w I księdze *Wyznań* zostają ukarane albo przynajmniej spostrzeżone. Nasz bohater w Bossey sadi w tajemnicy orzech, lecz wykrywa to jego opiekun, pastor Lambercier¹⁷. Dorośli odkrywają też jego zabawy z panną Goton, której dawał się z lubością dręczyć¹⁸. Potem kradnie za namową kolegi szparagi, i znów przekupka, której sprzedaje je na targu, mówi mu w oczy, że są one ukradzione¹⁹. I wreszcie Pan Duschamps, do którego został oddany w termin, bije go za rycie medali i za kradzież jabłka²⁰. Wszystko wyszło na jaw. A czy ta słynna kradzież wstążki w domu pani de Vercellis, o którą to kradzież lokajczyk Rousseau, gdy sprawa już wyszła na jaw, oskarżył kucharkę Maryjkę²¹ — co uważał potem za największy grzech swojego życia, znacznie gorszy niż oddanie własnych dzieci do przytułku — nie jest dlatego taka straszna, że to był grzech nie spostrzeżony, jakby wyłom w zewnętrznym Jana Jakuba sumieniu? I czy nie dlatego posłał te swoje dzieci do przytułku, że przyzwolili na to współbiesiadnicy z domu pani La Selle, u której się stołował, gdy przyszło na świat jego pierwsze dziecko²²?

Dlatego Rousseau, to dziecko purytańskiej Genewy i wygnanego z tej Genewy ojca, winne jego winy, winne śmierci matki i całkiem osamotnione, tak lubi się karać, dlatego śni po nocach o karzącej dłoni panny Lambercier, dlatego pozwala się dręczyć małej Goton. To rozdarcie, front nieustającej walki między świadomością a jej sumieniem, które udało mu się postawić między

¹⁵ Kategoria »projekcji« nie jest tu przeze mnie na ten tekst — niejako z zewnątrz — nałożona. Bo Rousseau o projekcji wiedział na długo przed Freudem. Opisując w III księdze *Wyznań*, jak wyrzucano go z domu Solar, pisze, że postępował i myślał wtedy w taki sposób, by móc swoje winy przerzucić na innych i uspokoić swoje sumienie (Zob.: *Wyznania*, wyd. cyt., s. 175). Co więcej, Rousseau jest tu bardzo konsekwentny, bo jeśli innych poznajemy przypisując im własną samowiedzę, to właśnie projekcja jest podstawowym mechanizmem samozakłamania stosunków międzyludzkich.

¹⁶ *Wyznania*, wyd. cyt., t. 1, s. 101–102.

¹⁷ Zob.: tamże, t. 1, s. 85.

¹⁸ Zob.: tamże, t. 1, s. 90.

¹⁹ Zob.: tamże, t. 1, s. 96.

²⁰ Zob.: tamże, t. 1, s. 94 i 98.

²¹ Zob.: tamże, t. 1, s. 157.

²² Zob.: tamże, t. 2, s. 86–87.

sobą a światem, długo nie może stać się całkiem zewnętrzne. Rousseau nie może znieść wrogości świata, widzi ją wszędzie i wyolbrzymia każdy gest wrogości.

Dlatego właśnie Rousseau ciągle nam mówi, że jego życie nie jest albo nie było zgodne z jego przeznaczeniem. Że gdzieś — ja nie wiem, gdzie — pisane mu było inne życie. A całe jego życie, to które przeżył — sława i pięcioro dzieci Teresy le Vasseur — jest pomyłką. „Ja” rozpada się na „ja” wewnętrzne i „ja” działające. „Ja” jest zawsze wyobcowane w swoim działaniu. Podpis Rousseau ma dwa znaczenia. Ileż to razy opisuje te paradoksy losu, kiedy zło obraca się w dobro, a dobro w zło. Obraża swoich czytelników, obraża ich świat *Rozprawą o naukach i sztukach*, lecz oni uparcie go odwiedzają w mieszkaniu przy ulicy de Grenelle a potem w „Pustelni”: „...niebawem nie było w Paryżu bardziej poszukiwanego człowieka”²³. A potem piszą o nim jeszcze prace naukowe. Wspomnienia Rousseau są dramatycznym wyznaniem nieumiejętności życia. Ten rozróż między możliwością a spełnieniem jest grzechem pierworodnym całej ludzkości, bo cała ludzka historia jest niezgodna z powołaniem człowieka.

A więc Rousseau jest albo czuje się winny. Choć z natury jest dobry — jak każdy z nas jest dobry, bo mamy dobrą naturę — to nie ma pełnej władzy nad sobą, jego czyny są mu odebrane. Jak jednak Rousseau może mówić, jeśli jego życie było pomyłką? Jak życie, co jest pomyłką i tego życia przypadkowe doświadczenia, mogą odsonić utraconą w przeszłości ludzką naturę i w tę naturę wpisane powołanie samego Rousseau? Czy sam projekt zbawienia, który Rousseau ustanawia, nie będzie wobec tego przypadkowy? Powstaje tu pytanie już nie o to jak, ale dla czego czytanie tych tekstów ma nas prowadzić do zmartwychpowstania. W tym miejscu teoria pisania musi uzupełnić teorię lektury. Bo pytając tak, pytamy o to, dlaczego pisząc mógł nam projektować zbawienie? Jak jednak jest możliwa teoria pisania, teoria czegoś tak ulotnego, jak aktywna świadomość? Odpowiemy tak: pisanie jest pisanem dla kogoś, jest stawaniem się czytelnym. Samo pisanie, czysty akt bez tego, co napisane, jest nam niedostępne, a uobecnia się tylko poprzez sensory dane nam w lekturze, bez względu na to, czy czyta autor, czy jego czytelnik. Jest tym, co znaczy podpis pisarza. A więc pytanie o to, jak Rousseau mógł nam napisać projekt zbawienia, musi być pytaniem o stosunek między tym, kto opowiada, a tym, kto został opowiedziany. Pytaniem o to, jak ci dwaj są nam dani w lekturze i jaki ma sens to, że Rousseau mówi na tak wiele sposobów? Powiedzieliśmy bowiem na początku, że dzieło Rousseau umożliwia nam postawienie pytań krytyczno-literackich — a takim pytaniem jest pytanie o relację między bohaterem a narratorem tekstu — jako pytań filozoficznych.

²³ *Wyznania*, wyd. cyt., t. 2, s. 117.

Otóż Rousseau może mówić, bo mówiąc sam się unicestwia; on nie tyle mówi swoje tu istnienie, ile je wyrzeka. To, co pozostanie, ma być jego „ja” wewnętrznym. Spowiedź *Wyznań* jest likwidacją odrębności jego samowiedzy. Rousseau, kiedy nam opowiada swoje wszystko, chce się jak najbardziej w nas, w naszej lekturze uobecnić i w ten sposób — odarłszy się ze swojej prywatności — siebie jako doczesne istnienie unicestwić. Tajemnica jest tym, co sprawia, że inny jest Innym. Tymczasem Rousseau przekazuje nam całą o sobie samowiedzę i to — jeśli czytanie ma być powtórzeniem, jeśli prawda jest bytem — samowiedzę, którą mamy przyoblec w trakcie lektury. Jeśli się wyrzeka wyłącznego posiadania swojej samowiedzy, to musi mu pozostać tylko ten *doux sentiment de l'existence*, słodkie poczucie istnienia, sama świadomość odarta z pamięci i wiedzy o sobie. A więc świadomość człowieka natury, który — jak pisze Rousseau — o sobie wie tylko, że istnieje. Możemy tak powiedzieć, bo autor, bohater i narrator swoich *Wyznań*, mówił nam już o sobie w języku filozofii, kiedy opisywał stan natury. Dlatego autor jest łagodnym dzikusem.

Jest taki dziwny fragment w *Wyznaniach*, gdy Rousseau nie może sobie przypomnieć tej słynnej chwili olśnienia w drodze do Vincennes, w której ujrzał świat naszej łagodnej natury i która zadecydowała o reszcie jego życia. Chwilę tę opisał w liście do Malesherbes'a i już nie może sobie jej przypomnieć: „Jest to osobliwość mej pamięci, godna aby ją zaznaczyć. [...] skoro tylko depozyt jej powierzę papierowi, opuszcza mnie natychmiast. Z chwilą gdy raz napisałem jakąś rzecz, nie przypominam jej sobie zupełnie”²⁴.

Jeśli już wiemy, jak i dlaczego możemy go czytać, to odpowiedzmy teraz na pytanie, po co go czytamy i co jest owocem tej lektury. Powiedziałem już, że czytelnik jest jak dzikus, bo gdy powtarza Rousseau, to o sobie wie tylko, że istnieje. Kim jednak jesteśmy albo kim być mamy, gdy te książki odłożymy na półki? Otóż niewątpliwie jednym z owoców tej lektury ma być wstyd, wstyd każdego z nas, że jest uczestnikiem europejskiej cywilizacji. Więcej, że żyje i że żyjąc wciąż uniemożliwia życie swoim bliźnim. Ta smutna filozofia ma nas zasmucić. I mamy poczuć się winni, po tej lekturze każdy z nas ma być obcy samemu sobie. Ale ponieważ w lekturze została nam przywrócona nasza natura i wszystkie wartości w niej osadzone, więc możemy — a nawet mamy — powtórzyć gest Rousseau: „Niech każdy z nich kolejno odsłoni serce [...] z równą szczerością”²⁵. Trzeba więc rozpocząć spowiedź powszechną.

Ciekawe jest, że ten sam gest opisał Rousseau również w języku teorii społeczeństwa jako powierzenie się każdego wszystkim i wszystkich każdemu, które to powierzenie funduje umowę społeczną. Mamy bowiem powierzyć sobie i wzajemnej opiece tę smutną prawdę naszych słabości, nasze lęki i naszą bezpodstawność, którą nazywamy niezależnością. Ta zbieżność tłumaczy pew-

²⁴ *Wyznania*, wyd. cyt., t. 2, s. 95.

²⁵ *Wyznania*, wyd. cyt., s. 66.

ną sprzeczność powyższych wywodów. Powiedziałem bowiem, że dobro to byt, a nasz świat jest światem zła, bo istniejemy bez naszej istoty, a więc istniejemy pozornie. Jak wobec tego czytanie może być imitacją? Jak w naszej lekturze możemy powtórzyć ziemską powłokę Jana Jakuba, jeśli jest złem, pozorem i nieistnieniem? Otóż — wedle Rousseau — jest tak, że posiadamy dwie natury, dwie prawdy i dwa dobra naszego istnienia: łagodnego dzikusa, samo tylko poczucie istnienia i naszą samoświadomość, kulturowy kształt tego istnienia, która jest częścią — albo częścią stać się może — nowego ludu rozumianego jako osoba moralna i żywy organizm. Rousseau wyrzekając swoje tu istnienie, jednocześnie powierza je nam, wpisując je w nowy byt rzeczywisty. Dlatego autor jest obywatelem.

A więc sposób napisania tego tekstu, jego *modus scribendi*, nie tylko uzasadnia projekt jego lektury, ale jest na tym projekcie ufundowany. Imaginacyjnie powtarzając Rousseau uwalniamy go od ciężaru jego skrupulatnego sumienia, przy czym wspólnota czytelników i pisarzy jest równoległa do wspólnoty społecznej. Widać tu też, jak użyteczne dla analizy dzieła Rousseau są słowa z obszaru życia religijnego. Bo *Wyznania* mają charakter spowiedzi — jeśli nasze oczy tropiły Rousseau przez całe jego życie, to i tak wszystko przecież wiemy, jak wszystko wie Bóg chrześcijan. Ważny jest więc sam akt i szczerość spowiedzi, a nie co zostało w niej powiedziane.

Podobnie teksty filozoficzne Rousseau zostały, jak myślę, przeciw samemu Rousseau napisane²⁶. *Rozprawa o pochodzeniu nierówności* ma niezwykłą, polifoniczną strukturę — Rousseau uzupełnił ją o obszernie noty, w których przytacza relacje podróżników, a przy tym ciągle ich poucza, jako ten, który wie lepiej, co naprawdę zobaczyli. Przekonuje ich na przykład, że mandryle i orangutany to łagodne dzikusy²⁷. Polemiki są rzeczą zwykłą, dlaczego jednak Rousseau w ogóle się w nie wdaje, skoro sam przecież nigdy nie opuścił Starego Świata? Już samo włączenie tych relacji wydaje się być czymś całkiem niepotrzebnym w tym tekście, który miał pomijać wszelkie fakty i być jedynie wywoodem dedukcyjnym, a który — pod jego piórem — stał się poetyckim marzeniem odwołującym się do uczucia i wyobraźni²⁸. Odpowiedź może być tylko jedna. Żaden z narratorów nie przemawia tu w imieniu natury ludzkiej, samego faktu „bycia narratorem” nie da się wywieść z zasady człowieczeństwa, czyli z „dzikusa”. Który — co tu jest ważne — żyje samotnie. Rousseau polemizując z podróżnikami przybiera pozę uczzonego i zarazem neguje siebie i tę chwilę, w której postanowił napisać pracę na konkurs akademii w Dijon. Bo

²⁶ „...prawie zawsze pisałem wbrew własnym interesom. *Vitam impendere vero* — oto dewiza, którą sobie obrałem i której czuję się godzien”. (*List o widowiskach*. W: J. J. Rousseau: *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim...* Wyd. cyt., s. 490).

²⁷ Zob.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, wyd. cyt., s. 259.

²⁸ Zwracał na to uwagę Bronisław Baczko. Zob.: B. Baczko: *Rousseau: samotność i wspólnota*, wyd. cyt., s. 126 i 133.

neguje cywilizację pisarzy i czytelników, cywilizację konfliktu, który w tym tekście konstytuuje poziom narracji. Sam pisał w *Rękopisie Genewskim*, że „...im bardziej stajemy się wrogami naszych bliźnich, tym mniej możemy się bez nich obejść”²⁹. Ich obecność i gwałtowność tej polemiki ma go jeszcze bardziej w tę nierzeczywistą cywilizację uwikłać, a przez to unicestwić. Inaczej nie mógłby marzyć o stanie natury.

Dedukcyjny wykład *Umowy społecznej*, który przybiera nawet postać matematycznego równania, a ilustrowany jest historycznymi przykładami, przerywa nagle inny głos. Skarga, że ten, który pisze, samemu sobie nie może sprostać. Otóż w państwie przyszłości nie będzie ułaskawienia dla przestępców. „Częste ułaskawienia zwiastują, że złoczyńcy niebawem nie będą ich potrzebowali i każdy widzi, do czego to prowadzi. Czuję głos mego serca i wstrzymuje ono me pióro; pozostawmy omówienie kwestii ludziom sprawiedliwym, którzy nigdy nie zblądzi i sami nigdy nie potrzebowali łaski”³⁰. Drugi rozdział *Rękopisu Genewskiego* ma, podobnie jak *Rozprawa o pochodzeniu nierówności*, strukturę polifoniczną. Wiele to nam mówi o sposobie, w jaki *Umowa* była pisana. Słysząc tu, obok głosu Rousseau, głos — wyszczególniony cudzym słowem — człowieka niezależnego, czyli człowieka współczesnej cywilizacji. A także filozofów, twórców pojęcia „społeczności powszechnej”, którym Rousseau powierza zbadanie związku między religią a społeczeństwem i którzy mu „każą” zwracać się do woli powszechnej, a nie do ludzi poszczególnych. I nie wiadomo już, kto tu nam pisze społeczeństwo przyszłości, Rousseau — który jest tylko mediatorem pomiędzy filozofami a człowiekiem niezależnym — czy wielogłosowy umysł właśnie powstającego ludu.

Jasne jest przy tym, że *Umowa* i *Rozprawa* dają nam wzory do naśladowania. Sam Rousseau — który tak pieścił chimery swego umysłu — dzikiego z *Rozprawy* starał się przecież imitować. Podobnie budowa społeczeństwa przyszłości powinna przebiegać z *Umową społeczną* w rękę. Lecz te teksty stawiają tylko problem celu swojej lektury — mamy je naśladować, gdy te książki już odłożymy na półki. Nikt ze współczesnych Rousseau nie posunął się do napisania *Wyznań*, problematyka *Umowy* i *Rozprawy* jest natomiast dość konwencjonalna dla całej epoki. Jako uczestnicy cywilizacji, w której wszystko dokonuje się za naszymi plecami, możemy je czytać bez trudu.

Człowiek wewnętrzny

A więc lektura, możliwa dlatego, że Rousseau pisząc wyswobadza swoje „ja wewnętrzne”, ma nas przywrócić naszej dobrej i łagodnej naturze. Kim jest jednak ten „człowiek wewnętrzny”, który ma zmartwychwstać w pisaniu i w tego pisania lekturze? I skąd Rousseau do nas w *Wyznaniach* przemawia?

²⁹ *Geneza społeczeństwa i jego sprzeczności*, wyd. cyt., s. 327.

³⁰ *Umowa społeczna*. W: *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim*, wyd. cyt., s. 44.

Powiedziałem, że jest to samo poczucie istnienia odarte z pamięci i samowiedzy. Lecz jest to przecież tylko jedno z określeń tego bytu prawdziwego. Bo Rousseau mówi o nim w bardzo wielu językach, nie tylko w języku psychologii, lecz także w języku metafizyki, teorii pedagogiki i wreszcie w języku potocznym. Co więcej, jeśli jest to poczucie istnienia, to chodzi o poczucie istnienia łagodnego dzikusa, a więc Rousseau uprawia tu psychologię bytu metafizycznego.

Otóż przez całe jego pisarstwo przewija się pewien motyw, którego ciągle powracanie jest dość zastanawiające. Ten motyw to „możliwość”, nie istniejące otwarcie tego, co się potem stało albo co się nie stało, nie istniejące otwarcie, fikcja, którą nosimy w sobie i która jest wpisana w dokonane już wydarzenia. Ten motyw właśnie przyobлека kształty dzikiego. Bo łagodny dzikus, dzieciństwo naszego gatunku — o którym Rousseau mówi, że pewnie nigdy nie istniał — ten nasz prarodziec i przebudzenie człowieczeństwa, jest nie zrealizowaną możliwością naszego istnienia, naszą fikcyjną naturą. Tę fikcję właśnie — bo jest mimo wszystko naszą naturą — nosimy w sobie. To Rousseau wymyśli i wprowadzi w przestrzeń symboliczną dziecko, inny kształt wiecznej możliwości³¹. Ten motyw, motyw szczęśliwego dzieciństwa zdarzeń, projektuje Rousseau na swoje życie. Piękny jest romans z panią Basile, bo jest romansem nie dokonanym³². Piękny jest także ten „...romantyczny dzień w Toune, spędzony tak niewinnie a rozkosznie między dwoma uroczymi dziewczętami”³³, bo do niczego nie doszło. Zwróćmy tu uwagę na to, że jeśli coś się dokonać miało — jak kariera dyplomatyczna Jana Jakuba — to nie jest to już takie piękne. A czy historia wstążki nie jest dlatego taka przerażająca, że otwierała ona możliwość zła jeszcze gorszego niż jego kłamstwo? „Wyniosła ze sobą zarzut ciężko naruszający jej honor.[...] Dzięki mnie znalazła się może w nędzy i opuszczeniu, może jeszcze gorzej. Kto wie dokąd mogła ją zwieść w jej wieku gorycz pohańbionej niewinności? Jeśli nieznosną jest mi już zgryzota, iż mogłem ją uczynić nieszczęśliwą, można osądzić, czym jest dla mnie obawa, iż może uczyniłem ją gorszą ode mnie!”³⁴. Czyli znów m o g ł e m , m o ż e. Ten motyw Rousseau rzutuje wreszcie na swój charakter i projektuje imaginacyjnie swoje życie, jako życie genewskiego rzemieślnika. On, który mówi „Urodziłem się na wpół umarły”³⁵, pisze, że ojciec kochał w nim umarłą matkę. I nosi w sobie jej nieistnienie, jak my nosimy w sobie naszą naturę, która jest

³¹ Wykazał to przekonująco holenderski psycholog J. H. Van Den Berg. Zob.: J. H. Van Den Berg, *Dziecko stało się dzieckiem*. Przekład M. Ochab. W: *Dzieci*. Wybór, opracowanie i redakcja Maria Janion i Stefan Chwin. Gdańsk 1988.

³² Zob.: *Wyznania*, wyd. cyt., t. 1, s. 147.

³³ Tamże, t. 2, s. 154.

³⁴ Tamże, t. 1, s. 158.

³⁵ Tamże, t. 1, s. 67.

nieistnieniem ludzkiego prarodzica. A co Bóg Ojciec w nas kocha, czy nie to, co stworzył, a cośmy popsuli?

Można by zapytać, dlaczego możliwość jest istnieniem bardziej autentycznym niż wcielenie? Lecz ten motyw chyba nie powinien być dalej tłumaczony, Rousseau mówi przecież o niewyrażalnym, o czymś, co pozostaje zawsze nie spełnione i co wobec tego trudno jest ująć słowem. Bo słowo pojmuje tylko to, co już dokonane. Chyba, że jest to fikcja, słowo poetyckie.

Podpis czytelnika

To, co powiedziałem o teorii lektury przez ten tekst ustanawianej, samo jest już jakimś sposobem tego tekstu czytania. Lecz tylko dlatego mogłem to studium napisać, że ten tekst takiego czytania nie przewiduje. Rousseau nigdzie wprost nie mówi, jak ma się go czytać. Mój tekst (jak każdy tekst krytyczno-literacki albo krytyczno-filozoficzny) stał się możliwy tylko dlatego, że w tekście Rousseau jest luka, tylko dlatego, że przedmiot badań nie jest w pełni siebie świadomy. Ta Wieża Babel, co się podpisuje podpisem Rousseau, nie mówi w naszym języku. I jak się teraz okazuje, nieprzypadkowo.

O Rousseau, jak myślę, pisać w ogóle nie można. Wszystkie teksty Rousseau opisują tę samą rzeczywistość — ich przedmiotem jest jego życie albo metafizyczne powołanie rodzaju ludzkiego. Lecz nigdy wprost te słowa nie stawiają same siebie za przedmiot, w taki sposób, jak ja to czyniłem. Bo nie pisałem metafizycznej autobiografii Rousseau i nie układałem praw wedle jego *Umowy społecznej*. Pisząc ten tekst w obcym im języku — pisząc o projekcie lektury — ustalałem sensy moich słów: lektura, imitacja, obywatel, etc. — porównując jego teksty, objaśniając je wzajemnie.

Gdybym bowiem mógł pisać imitować Rousseau, gdybym mógł taki tekst jak ten tym pismom dopisać, gdybym mógł napisać tekst tego tekstu — jego, Rousseau, metafizyczną autobiografię — taki tekst, co tylko poszerza tego tekstu samoświadomość, to Rousseau byłby mną, a ja Rousseau. Tymczasem, zgodnie z jego sposobem pisania, nie można dotrzeć do „ja wewnętrznego” autora. Dziki żyje w samotności. Tekstem, w którym to dzieło uzyskuje swoją samoświadomość, są *Wyznania* i *Przechadzki*.

Te teksty, jak pokazałem, są bardzo wampiryczne. Nie powtórzyłem jednak gestu Rousseau i nie dałem się duchowo pogryźć. Ale takie powtórzenie — napisanie własnych *Wyznań* albo ułożenie praw wedle *Umowy społecznej* — nie byłoby już przecież pisanie tekstu o Rousseau.

Starałem się pisać ten tekst tak, by jak najmniej być w nim obecnym, chciałem, żeby mówiły jego słowa i mam nadzieję, że w ten sposób nie stając się jego ofiarą, nie zostałem jego wrogiem. Bo duchowymi przeciwnikami Rousseau są wszyscy ci, którzy Rousseau czytają i o Rousseau piszą w poetyce terapii tekstu — psychoanalitycy, hermeneuci i strukturaliści, a przede wszystkim historycy, klasyfikatorzy, dla których literatura i filozofia to ogród

zoologiczny, miejsce, gdzie można być dozorcą. Słowem, pisałem ten tekst, by móc Rousseau czytać.

Jeśli jednak można czytać ten tekst wiernie, jednocześnie tego tekstu nie czytając, to można również — zgodnie z powyżej wyłożoną techniką interpretacji — przeczytać *Przechadzki*, tę książkę bez czytelnika.

Słowo i istnienie (II)

Wszystko to, o czym powiedziałem, znajduje swe zwińczenie i ostateczny sens w *Przechadzkach*. Są one wielkim wysiłkiem wyciągnięcia ostatnich wniosków z niepowodzenia tego projektu pisarskiego, o którym mówiłem i wyłuskania z marności świata siebie prawdziwego. Bo słuchacze milczą albo rzucają kamieniami w Môtiers i tylko pani d'Egmont wzdycha. To niepowodzenie było już wpisane w poprzednie jego książki, bo trudno się przecież spodziewać czegoś dobrego po świecie, w którym za słowem nie idą czyny. Już w pierwszym zdaniu *Wyznań* jest napisane, że to przedsięwzięcie „...nie będzie miało naśladowcy”, a więc niemożliwe jest współobcowanie w prawdzie. A jeśli nie powiódł się projekt czytania, to także pisanie *Wyznań* straciło swój sens. Czytelnik, nie przyjmując przesłania Rousseau, nie mógł imaginacyjnie powtórzyć jego ziemskiej powłoki i nie mógł mu pomóc w dźwiganiu jej ciężaru. Dlatego w rozmowie z córką pani Vacassin Rousseau nie przyzna się, że miał dzieci³⁶. Bo czasy szczerości już się skończyły. Lecz jednocześnie — tego przesłania nie przyjmując i zawiązując przeciw Rousseau spisek — świat objawił całe swoje zło. A zło to dla Rousseau znaczy nieistnienie. Nie istniejący, zanurzeni w kłamstwie i w nieprawości, nie możemy być Jana Jakuba zewnętrznym sumieniem. Dlatego w *Przechadźce I* powie, że jesteśmy niczym³⁷. I dlatego oświadczy, że osądził się w *Wyznaniach* nazbyt surowo. Jest niewinny: „Widziałem siebie u schyłku życia nieszczęsnego, choć bezgrzesznego...”³⁸.

Motyw, o którym mówiłem, przybierze w *Przechadzkach* kształt przebudzenia po utracie świadomości, opisywanego z wielkim realizmem, by potem stać się konstrukcją intelektualną „stanu samowystarczalnego szczęścia”³⁹, którą to konstrukcję Rousseau wpisze w swój pobyt na wyspie Świętego Piotra i wreszcie powróci — ten nasz motyw, tak uparty — jako rozplýwanie się w przyrodzie w czasie herboryzacji.

³⁶ Zob.: *Przechadzki*, wyd. cyt., s. 79–80.

³⁷ Zob.: tamże, s. 26.

³⁸ Tamże, s. 38.

³⁹ „...stan, w którym dusza znajduje dostatecznie silne oparcie, [...] bez potrzeby wspominania przeszłości ani wybiegania w przyszłość; w którym czas jest dla niej niczym, a teraźniejszość trwa wiecznie, nie zaznaczając jednak swojego trwania i nie pozostawiając śladów następstwa czasowego; kiedy dusza nie zna żadnego uczucia — utraty czy posiadania, rozkoszy czy bólu, pragnienia czy lęku — poza poczuciem własnego istnienia. (wyd. cyt., s. 95).

W tym przebudzeniu albo w „stanie samowystarczalnego szczęścia” Rousseau odnajduje prawdziwy sens swojego imienia, sens dla innych już całkiem niedostępny. Dla świata jego imię jest J. J. — jak napisze w *Przechadzce VI*⁴⁰ — więc nie znamy jego prawdziwego imienia, jak ten kaleki chłopczyk, który pozdrawiał Rousseau przy rogate d’Enfer. Nie znamy, bo to imię jest już Imieniem Tajemnym.

Powstaje tu pytanie o status tego opisu, pytanie o to, do jakiego porządku znaczeń należy ten opis, który jest sensem imienia Rousseau. Jak wiemy, dziki, ta nasza natura, żył w takim „stanie przebudzenia” bez ustanku. Lecz gdy Rousseau pisał w języku filozofii, to jeszcze wierzył w możliwość naszego ocalenia. Język filozofii jest powszechny, to, co w nim się mówi, ma dotyczyć wszystkich. Rousseau rezygnując z naszego zbawienia musiał ten język porzucić.

Otóż — jak nam wyjaśnia w *Przechadzce VI* — opis ten nie jest opisem wiernym: „do powabu marzeń oderwanych i jednostajnych dodaję urocze obrazy, które je ożywiają. Ich przedmioty umykały często moim zmysłom pogrążonym w ekstazie, teraz zaś, im głębsze jest moje marzenie, tym żywiej mi je malują”⁴¹. Opis ten jest wręcz zmyśleniem, bo opisując wyspę Świętego Piotra, Rousseau pisze o rzece i strumyku, których tam nie było. Myli też czas, zdaje mu się, że to było przed piętnastu laty, a od jego pobytu na wyspie Świętego Piotra upłynęło tylko lat dwanaście. Tak, jak zapomniał, że rokitnik nie jest trujący. Ten opis jest więc — a to nas nie dziwi, bo znamy już jego filozofię języka — powołaniem tego, co opisywane, do istnienia. Co więcej, to istnienie w słowie — które jest pisane albo czytane — jest bardziej rzeczywiste niż istnienie rzeczy doczesnych. Ale przecież życie „łagodnego dzikusa” albo to nowe życie społeczne z *Umowy społecznej* są bardziej rzeczywiste od naszego życia, bo są zgodne z ludzką naturą. Dlatego Rousseau powie o swoich opisach marzeń i pejzaży: „...jestem bardziej wśród nich i większą odczuwam przyjemność, niż kiedy tam byłem naprawdę”⁴². Opisywane i opisywanie zlewają się w jedną całość, Rousseau, pisząc o innym swoim przebudzeniu, powie tak: „...nie mogłem oznaczyć punktu granicznego między fikcją a rzeczywistością”⁴³. A wiemy już, że nasza natura jest fikcyjna, że fikcja — która jest czymś innym niż fałsz i zmyślenie — to jest kształt prawdziwego istnienia. Bo tylko w niej możemy uchwycić możliwość, to wieczne dzieciństwo zdarzeń. Dlatego lepiej jest marzenie pisać albo czytać, niż je marzyć.

W ten sposób odbywa się to zbawienie, które nie jest zmartwychpowstaniem z ziemskiego wcielenia. Te *Przechadzki*, które są ostatecznym pogodzeniem

⁴⁰ Zob.: tamże, s. 112.

⁴¹ Tamże, s. 99.

⁴² Tamże, s. 99.

⁴³ Tamże, s. 98.

Rousseau z samym sobą. A słowo, które nie oznacza nic szczególnego, będąc słowem literackim, powołuje do istnienia niebo. Tylko dla niego i tylko póki żyje. A przede je z fikcji i ze wspomnień, z tych ziół w zielniku i z zapomnienia. W ten sposób Rousseau umierający, o stygnącej wyobraźni, wznosi w *Przechadzkach* ziemię swojego ocalenia, nową wyspę Świętego Piotra, jedną z tych Wysp Szczęśliwych, gdzie można naprawdę żyć. Bo ta wyspa pod wezwaniem niebieskiego klucznika jest na tej ziemi skrawkiem państwa duchów czystych.